GEORGE HUNTSTON WILLIAMS

LA REFORMA RADICAL



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1962
Primera edición en español,
corregida y aumentada, 1983

Título original:
The Radical Reformation

Publicado por The Westminster Press, Filadelfia

ISBN 968-16-1332-5

Impreso en México

A mis hijos
Jeremy George Williams,
John Austin Williams
y Roger Upham Williams *

* La edición original apareció dedicada a mis padres, el Rev. Dr. David Rhys Williams y la señora Lucy Adams Williams, y a mi primer profesor de teología, el Dr. James Luther Adams.

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

LA REFORMA RADICAL

Traducción de
ANTONIO ALATORRE

Al profesor José C. Nieto se debe la revisión y ampliación de la sección 3 del capítulo I y de las secciones 3-5 del capítulo XXI.

PREFACIO

NO HAY tal vez ningún campo de la investigación sobre historia religiosa del siglo XVI tan rico en actividad y en movimiento como el que se refiere a la Reforma Radical. Tal vez en ninguno se han descubierto tantas fuentes nuevas, se han publicado tantas otras antes inéditas y han aparecido tantas aportaciones y revisiones monográficas. Para la interpretación de la historia de la iglesia moderna, en su conjunto, las fuentes editadas en los últimos años tienen, verdaderamente, casi la misma importancia que el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto y el de la biblioteca cóptica de Nag Hammadi tienen en la actualidad para los estudios sobre el Nuevo Testamento y para la historia de la iglesia primitiva, o el que podrá tener para el estudio del Viejo Testamento el aún más reciente hallazgo de la capital del perdido reino de Eblán, con su biblioteca intacta, cerca de la antigua Ur, en el Iraq moderno.

No es prematuro intentar, a estas alturas, un panorama totalizador de la Reforma Radical. Quienes se interesan de manera general en la historia del siglo XVI tienen derecho a que se les ofrezca una idea del cuadro que poco a poco va adquiriendo coherencia en la mente de los especialistas. Y para los especialistas mismos, en la coyuntura actual, puede significar una auténtica ayuda la oportunidad de abandonar por un momento la madriguera de los archivos y monografías y echar una ojeada al conjunto de la escena.

El paisaje con que se encontrará el lector podrá parecer, a primera vista, algo así como un *close-up* de esos montoncitos de tierra que, muy pegados unos a otros, dejan en sus colonias ciertos roedores campestres. Pero lo que vamos a analizar no es la vida y obra de una raza pigmea de reformadores y de secuaces de reformadores. Para bien o para mal, los radicales estaban llamados a remodelar los contornos del mundo por venir mucho más decisivamente de lo que ellos mismos, o sus opositores católicos y protestantes, pudieron haber imaginado.

La Reforma Radical, llamada a veces el Ala Izquierda de la Reforma (Roland H. Bainton), fue un movimiento hecho de tres tendencias principales, no muy estrechamente vinculadas al comienzo: el anabaptismo, el espiritualismo y el racionalismo evangélico. Estas tendencias acabaron por constituir un testimonio y un empuje únicos, una auténtica tercera fuerza, comparable con las otras dos, el protestantismo clásico y el catolicismo romano. Es evidente que, al igual que la Reforma Radical, el protestantismo clásico o Reforma Magisterial –esto es, el luteranismo, las iglesias reformadas y la iglesia establecida de Inglaterra– no fue precisamente un movimiento homogéneo; y también es evidente que, al igual que la Reforma Radical, la iglesia de la Contrarreforma encabezada por el papa, con sus muchas órdenes misioneras, una de ellas destinada a ser (temporalmente) suspendida, significó un intento de reorganización ajeno al punto de vista territorial y nacional.

A lo largo de un período que va aproximadamente de 1517 a 1571, el presente libro se referirá a gran número de movimientos y de individuos, más o menos relacionados entre sí, que se consideran parte de la Reforma Radical. Para poder presentar en el espacio de un solo volumen a todas esas figuras relativamente olvidadas, he dado por supuesto, en muy buena medida, que el lector posee algunos conocimientos acerca de la personalidad central y supereminente de la Era de la Reforma, y así no me referiré a Martín Lutero sino en determinados contextos. Para redondear un poco la historia, en ciertas secciones he llevado el relato hasta cerca de 1580; y también, en varias ocasiones, me he visto precisado a retroceder un poco en el tiempo para ocuparme de esos movimientos que el profesor Amedeo Molnár, de la Facultad Comenius de Praga, llama "la Primera Reforma", o sean los valdenses y la *Unitas Fratrum,* a quienes el profesor Molnár engloba como precursores o antecesores de "la Segunda Reforma".

El autor de este libro considera a los anabaptistas como la agrupación más importante, pero no la única, dentro de la Reforma Radical; y ahora que, gracias al trabajo de varias generaciones de investigadores, los anabaptistas han quedado claramente diferenciados de otros radicales (mientras que en sus tiempos todos ellos eran arrojados sin muchas averiguaciones en el indiscriminado montón de los sediciosos y de los herejes), piensa que ya es hora de emprender un esfuerzo para verlos en una nueva y sólida perspectiva, añadiendo al cuadro aquellos rasgos que tuvieron en común con los espiritualistas y con los racionalistas evangélicos, y que colocan a los tres grupos en una posición contraria a los protestantes clásicos de la Reforma Magisterial encabezada por Martín Lutero, Juan Calvino y Tomás Cranmer.

Conviene hacer una aclaración sobre el término "Reforma Magisterial", que aparece a lo largo del libro para designar las iglesias *establecidas* del protestantismo clásico, así las territoriales como las nacionales (en oposición a las sectas, comunidades e iglesias *voluntarias* de la Reforma Radical). El adjetivo "magisterial" procede de la palabra *magistratus,* o sea la magistratura (concejales, príncipes y reyes) y no de la palabra *magisterium,* o sea la autoridad magistral, y se refiere, en consecuencia, a la manera como se establecieron y se mantuvieron gubernamentalmente en el siglo XVI las tres formas principales del protestantismo clásico. Es verdad que el adjetivo "magisterial" suele referirse más bien, en varios idiomas, a la autoridad "magistral" de los eclesiásticos en su papel de maestros, o sea, concretamente, al magisterio del papa y de los obispos de la iglesia católica. Sin embargo, en ningún lugar del libro se usará el adjetivo en ese sentido, para evitar cualquier confusión con la intención política del término "Reforma *Magisterial*". Por otra parte, en ningún momento dejo de tomar en cuenta aquellos casos en que una de las tres puntas de la Reforma Radical, a través de sus portavoces, acudió a la magistratura en busca de tolerancia para sus asociaciones voluntarias, o soñó con la idea de organizar una magistratura regenerada y movida por impulsos escato-

lógicos, o finalmente –en el caso extraordinario de Münster– estableció una teocracia *voluntarista* de los rebautizados.

El presente libro debe no poco a la *Mennonite Encyclopedia,* traducida en parte del alemán, pero sustancialmente adicionada y bibliográficamente puesta al día, publicada en cuatro volúmenes (1955-1959). Entre los editores y colaboradores de esa obra monumental, me complace mencionar sobre todo a Harold S. J. Bender (†), al profesor Cornelius Krahn y a Robert Friedmann (†), de los cuales, en forma indirecta y directa, recibí gran ayuda y valiosos estímulos. Hago constar, asimismo, mi gratitud para con Selina G. Schultz (†), que fue quien llevó a término la edición del *Corpus Schwenckfeldianorum* (1907-1961). Otras dos personas que en distintas formas me ayudaron a escribir la primera versión del libro (1962) fueron mi colega Franklin Littell, profesor ahora en Temple University (Filadelfia), y mi venerado maestro, colega y amigo, el Dr. John T. McNeill (†). De este último me vino la invitación para preparar, con destino a la "Library of Christian Classics", un volumen dedicado a los representantes del anabaptismo y del espiritualismo (*Spiritual and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation and Evangelical Catholicism,* volumen que edité, en colaboración con Ángel M. Mergal, de Puerto Rico, en 1957, y del cual hay reedición popular, publicada en 1977).*

Esa antología no contiene muestras literarias del tercero de los grandes grupos que constituyen la Reforma Radical, o sea el de los racionalistas evangélicos, que en cierta medida fue un brote del catolicismo evangélico; pero en la guía bibliográfica que hay al final del mencionado volumen ("Bibliography of Material in English Translation Written by Representatives of the Radical Reformation, 1524-1575", pp. 285-293) se dan los títulos de sus escritos. El lector interesado podrá también consultar útilmente mis "Studies in the Radical Reformation (1517-1618): A Bibliographical Survey of Research since 1939", publicados en la revista *Church History,* vol. XXVII (1958), pp. 46-69 y 124-160. Sin embargo, por lo que toca a los anabaptistas, estas dos bibliografías han quedado supe-

* Se ha publicado entre tanto una nueva antología de contenido análogo: Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation: Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier,* Bremen, 1962. Existen también antologías de documentos relativos a un movimiento determinado, o a una región, y que se citarán con frecuencia en el presente libro, sobre todo dos para Italia –Francesco Lemmi, *La Riforma in Italia,* Milán, 1939, y Delio Cantimori y Elizabeth Feist, *Per la storia degli eretici italiani,* Roma, 1937– y dos para Polonia –Lech Szczucki y Janusz Tazbir, *Literatura ariańska,* Varsovia, 1959, y Zbigniew Ogonowski, *Socynianizm Polsky,* Varsovia, 1960. Szczucki sitúa el pensamiento de los radicales polacos dentro de un marco más amplio en su libro importantísimo, de reciente publicación, *Filozofia i mýsl społeczna* XVI *wieku,* Varsovia, 1978.

La editorial argentina La Aurora, después de reeditar documentos de la Reforma Radical tan importantes como el *Diálogo de doctrina cristiana* (1946) y el *Alfabeto cristiano* (1948) de Juan de Valdés, publicó en 1976 una traducción española de *Textos escogidos de la Reforma Radical* (selección hecha por John H. Yoder; 490 pp.). Me es grato pensar que esa antología, impresa en Buenos Aires, y el presente libro mío, impreso en México, podrán complementarse mutuamente.

radas por el libro de Hans J. Hillerbrand, *A Bibliography of Anabaptist History, 1520-1630* (edición alemana original, Gütersloh, 1962), publicada, junto con *A Sequel 1962-1974*, por el Center for Reformation Research, en Saint Louis, 1975.

En un principio tuve la idea de que mis citados "Studies" sirvieran –a distancia, por así decir– de armazón bibliográfica para el presente libro, que yo concebía como una exposición narrativa, ciertamente detallada, pero aligerada de notas de pie de página y de referencias, salvo en el caso de citas directas de monografías y fuentes documentales. Al irlo escribiendo, sin embargo, vi que era preciso ampliar las notas de pie de página mucho más allá de lo que había sido mi intención, pues para salvar el plan original hubiera tenido que duplicar el esfuerzo que dediqué a los "Studies". En las notas de pie de página he dado preferencia a la bibliografía más reciente, así como a ciertas investigaciones en curso de elaboración con las cuales estoy particularmente familiarizado.

Desde que apareció la edición original del presente libro (*The Radical Reformation,* Filadelfia y Londres, 1962), no pocos investigadores me han comunicado con gran generosidad sus comentarios y sus correcciones, y me han hecho llegar artículos y libros relacionados con mi tema. Muchas de las enmiendas que a lo largo de más de quince años he ido introduciendo se deben justamente a esa sabia ayuda colectiva.

La versión española que el lector tiene en las manos deja muy atrás la versión inglesa original, de manera que es, por ahora, la edición definitiva y autorizada. Durante la preparación de esta versión española he contraído varias deudas de gratitud de las cuales quiero dejar constancia. Mencionaré, en primer lugar, a un grupo de personas que respaldaron el proyecto o tomaron directamente parte en él: mis colegas de Harvard, los profesores Harvey Cox, Stephen Gilman, Raimundo Lida y Juan Marichal; el traductor, que fue también un colaborador; y la señora Alicia Hammer, del Fondo de Cultura Económica.

En segundo lugar mencionaré a José C. Nieto, profesor en Juanita College (Huntingdon, Pennsylvania), nacido en Galicia, autor de buen número de estudios sobre la Reforma en España y otros temas afines. El profesor Nieto no sólo pertenece al grupo anterior de personas, puesto que intervino activamente ante el Fondo de Cultura Económica para que se aprobara la publicación del libro, sino que además ha sido un verdadero colaborador mío: ha escrito o revisado varias secciones (cap. I.3 y cap. XXI.3-5), y lo considero no sólo coautor de esas secciones, sino también un fraternal consejero.

Finalmente, Antonio Alatorre, profesor en El Colegio de México, que pertenece asimismo al primer grupo por haber apoyado el proyecto de publicación, ha hecho subir notablemente el valor de mi libro. No sólo ha mejorado el texto original y puesto al día ciertos *addenda et corrigenda* gracias a inteligentes preguntas y propuestas que me han obligado a procurar una mayor claridad de exposición, sino que también, gracias a sus verificaciones personales de citas procedentes de obras escritas en diver-

sos idiomas, y a su afán de hacer plenamente coherentes y completas las notas de pie de página de la edición original y de las adiciones mecanografiadas, ha dado una mayor solidez al conjunto del libro, para beneficio de los lectores de habla española, lo mismo que de los investigadores de otros países.

La lista de todas aquellas personas que –vivas o difuntas, en una u otra etapa de mi labor, en un nivel o en otro– me han dado una ayuda personal, y cuyos nombres no he mencionado, es realmente enorme. Esta lista es la parte de mi libro que siempre veré con más cariño, con memoria más vívida, o sea con apreciación más duradera. Espero que los prelados y otros dignatarios en los campos de la religión, de la academia y de la publicidad no me tomen a mal el que omita su título y el lugar de su actividad. Por otra parte, la inclusión de su nombre no quiere decir de ninguna manera que todos ellos hayan simpatizado con los personajes y los movimientos estudiados en el presente libro. Por el contrario: no pocas de las personas mencionadas han expresado críticas en cuanto al movimiento mismo, o bien, en otros casos, en cuanto a mi concepción de ese movimiento como un empuje reformista de tres puntas. Sin hacer ninguna distinción entre quienes han sido mis críticos y quienes me han ayudado a fundamentar partes de mi libro o, en algunos casos, recibieron de mí o de la Harvard Divinity School una remuneración en una etapa determinada del trabajo, pongo a continuación sus nombres, con todo mi agradecimiento, en simple orden alfabético: *Alemania* (República Federal de): Ernst Benz, Heinold Fast, Erich Geldbach, Klaus Lindner, Bernhard Lohse, Robert Stupperich; *Argentina:* José Míguez-Bonino; *Australia:* John Neal; *Austria:* Grete Mecenseffy, Hedwig Schleiffer; *Canadá:* Peter Brock, Gerald R. Cragg, Walter Klassen, John Kleiner, Maria Horvátn Krisztinkovich, James M. Stayer, J. K. Zeman; *Checoslovaquia:* Amedeo Molnár; *España:* Joaquín María Alonso, Eduardo I. Bodipo-Malumba, Humberto Capo, Benito Corvillón; *Estados Unidos:* James Luther Adams, Rollin Armour, Roland H. Bainton, Alvin Beachy, Elizabeth Bender, Henry Birnbaum, Griselda Bonvalot, Harold O. J. Brown, John Buehrens, Randall K. Burkett, Norman T. Burns, Pamela Chance, David Clark, Claus-Peter Clasen, Nancy Conradt, Ronald Diener, Cornelius J. Dyck, Mark U. Edwards, Jr., William R. Estep, Marianka Fousek, Abraham Friesen, J. Leo Garrett, Timothy George, Charles Gribble, Maria Grossmann, Walter Grossmann, Steven Henderson, Hans J. Hillerbrand, R. Joseph Hofmann, Irvin B. Horst, William Keeney, William Klassen, David Klees, Daniel Kratz, Ralph Lazzaro, Carter Lindberg, Chalmers MacCormick, Rex Matthews, Enrico Molnar, Peter Oliver, John S. Oyer, Calvin Pater, John B. Payne, Rodney Peterson, Jack W. Porter, Samuel Preus, Jill Raitt, Judah Rosenthal, Jean Runzo, Alexander St.-Ivanyi, David Steinmetz, Moss Stewart, Joseph Szöverffy, John Tedeschi, J. Alton Templin, Robert Walton, Stennis Watson, Wiktor Weintraub, Jacques Whitfield, Earl Morse Wilbur, Marjorie Louise Derr Williams, Keith Wills, Harold Field Worthley, John H. Yoder; *Finlandia:*

Lorenz Grönvik; *Francia:* Georges Herzog, Marc Lienhard, Magda Martini, Jean Rott, M. Royonnez, André Séguenny; *Hong Kong:* Hsia Pochia; *Hungría:* Róbert Dán, József Ferencz; *Italia:* Albano Biondi, Luigi Firpo, Massimo Firpo, Augusto Armand-Hugon, Bruno Nardi, Benedetto Nicolini, Antonio Rotondò, Giorgio Spini; *Japón:* Gan Sakakibara, Kensuke Tomimoto; *Países Bajos:* Bruno Becker, D. F. Dankbaar, Henri L. de Mink, D. Nauta, Heiko Oberman, Petrus Oosterbaan, N. van der Zijpp; *Polonia:* Oskar Bartel, Ludwik Chmaj, Zbigniew Ogonowski, Tadeusz Przypkowski, Lech Szczucki, Janusz Tazbir, Stanisław Tworek, Wacław Urban; *Reino Unido:* Gordon Rupp; *Rumania:* János Erdö, Lajar Kovács; *Suiza:* Fritz Blanke, Fritz Büsser, Jacques Courvoisier, Hans R. Guggisberg, Uwe Plath, Ernst Staehelin.

Mis deudas para con investigadores con quienes no he tenido oportunidad de entablar relaciones personales ni epistolares quedan ampliamente documentadas en las notas de pie de página. Quiero dejar también constancia de las ayudas económicas que se me han otorgado, y que proceden, en orden de importancia, del Lilly Endowment, Inc., de The Fulbright-Hays Lectureship en Estrasburgo, de Elizabeth Abbot Smith (de Arlington, Massachusetts) a través de la Harvard Divinity School, y del Joseph H. Clark Bequest de la Universidad de Harvard.

Reconozco que mi libro es bastante complejo; pero está escrito de tal manera que puede ser leído no sólo capítulo por capítulo, sino también tema por tema, para lo cual doy gran número de referencias cruzadas. He concedido mucha importancia a los textos bíblicos concretos en que se basaron los radicales. En general, los nombres de las figuras de la Reforma han sido hispanizados. Los títulos de las obras estudiadas se dan en español cuando son fácilmente identificables, y en latín cuando en esta lengua se escribió el original o cuando un libro polaco o húngaro ha llegado a ser conocido con un título latino; en caso contrario se emplea, en forma *modernizada,* el título polaco, húngaro, alemán, holandés, inglés, francés o italiano.

GEORGE HUNTSTON WILLIAMS

Harvard University,
Cambridge, Massachusetts,
7 de abril de 1979.

ABREVIATURAS

ARG	*Archiv für Reformationsgeschichte*
BA	*Bibliotheca Antitrinitariorum*
BFP	*Bibliotheca Fratrum Polonorum*
BHR	*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*
BRN	*Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*
BSSV	*Bollettino della Società di Studi Valdesi*
CH	*Church History*
CR	*Corpus Reformatorum*
CS	*Corpus Schwenckfeldianorum*
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
LCC	*The Library of Christian Classics*
ME	*Mennonite Encyclopedia*
ML	*Mennonitisches Lexikon*
MQR	*Mennonite Quarterly Review*
NAK	*Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*
OC	Calvino, *Opera omnia*
ORP	*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*
PL	*Patrologia Latina*
QFRG	*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*
QGT	*Quellen zur Geschichte der Täufer*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RwP	*Reformacja w Polsce*
SAW	*Spiritual and Anabaptist Writers* (en *LLC*)
VB	*Die Vadianische Briefsammlung*
WA	*Weimar Ausgabe* (de las Obras de Lutero)
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZSKG	*Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*
ZW	Zwinglio, *Sämtliche Werke*

BIBLIOGRAFÍA

Acontio, Jacopo, [*Opera*, texto latino y traducción italiana], ed. Giorgio Radetti; 2 vols. Florencia, 1944-1946.

———, *Stratagems of Satan*, trad. e introd. de Charles D. O'Malley. San Francisco, 1940. (*Occasional Papers of the Sutro Branch, California State Library, English Series*, núm. 5.)

Albertrandi, Jan Chrzciciel: véase Commendone.

Allen, Don Cameron, *Doubt's Boundless Sea.* Baltimore, 1964.

Allix, Peter, *Some Remarks upon the Ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont.* Londres, 1690.

Althaus, Paul, *Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatolologie.* Gütersloh, 1956.

Andrés, Melquíades, *Los "recogidos": Nueva visión de la mística española (1500-1700).* Madrid, 1976.

Arbenz, Emil (ed.), *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen;* 6 vols. St. Gallen, 1890 *ss.* (*Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte*, 24, 25, 27-30.)

Arbusow, Leonid, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland.* Leipzig, 1921. (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, III.)

Armand-Hugon, Augusto, *Storia dei Valdesi.* Vol. II: *1532-1848.* Turín, 1974. [Para el vol. I, véase Molnár.]

———, Véase también Gonnet.

Armour, Rollin S., *Anabaptist Baptism: A Representative Study.* Scottdale, Pennsylvania, 1966.

Arnold, Gottfried, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, von Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr 1688;* 4 vols. Francfort, 1699-1700.

Arntzen, Johann, *Mystieke rechtvaardigingsleer: Een bijdrag ter beoordeling van de theologie van Andreas Osiander.* Kampen, 1956.

Auer, Albert, *Leidenstheologie im späten Mitterlalter.* St. Ottilien, 1952.

Autour de Michel Servet . . .: véase Becker.

Averroes, *The Incoherence of Incoherence*, trad. Simon Van den Bergh; 2 vols. Londres, 1954.

Azcona, Tarsicio de, *Isabel la Católica: Estudio crítico de su vida y reinado.* Madrid, 1964.

Bach, Aloys, *Urkundliche Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz.* Breslau, 1841.

Bächtold, C. A., "Die Schaffhauser Wiedertäufer", *Beiträge sur Vaterländischen Geschichte*, VII (1900).

Bainton, Roland H., *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563).* Florencia, 1940.

———, *Concerning Heretics.* Nueva York, 1935. (*Records of Civilization, Sources and Studies*, XXII.)

———, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert.* Leipzig, 1937. (*ARG*, Ergänzungsband VI.)

———, *Erasmus of Christendom.* Nueva York, 1969.

———, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553.* Boston, 1953.-Traducción española, Madrid, 1972.

———, "Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages", en: Becker, *Autour . . . (q.v.)*, pp. 29-46.

———, "New Documents of Early Protestant Rationalism", *CH*, VII (1938), 179-187.

———, "Servetus and the Genevan Libertines", *CH*, V (1936), 141-149.
———, "The *Querela Pacis* of Erasmus", *ARG*, XVII (1951), 32-84.
———, *The Travail of Religious Liberty: Nine Biographical Studies.* Filadelfia, 1951.
———, *What Christianity Says About Sex, Love, and Marriage.* Nueva York, 1957.
———, *Women of the Reformation.* Vol. I: *In Germany and Italy;* vol. II: *In France and England;* vol. III: *From Spain to Scandinavia.* Minneapolis, 1971, 1973, 1977.
Bak, Janos (ed.), *The German Peasant War of 1525.* Londres, 1976. (*The Journal of Peasant Studies*, III, núm. 1.)
Balázs, Nagy Kálozi, *Károlyi Péter.* Budapest, 1967.
Balma, Teodoro, "Il pensiero religioso di Celio Secondo Curione", *Religio*, XI (1935), 31-60.
Barge, Hermann, *Andreas Bodenstein von Carlstadt;* 2 vols. Leipzig, 1905.
———, "Die gedruckten Schriften des evangelischen Predigers Jakob Strauss", *ARG*, XXXII (1935), 100 *ss.*, 248 *ss.*
———, Véase también Freys.
Baring, Georg, "Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524", *ARG*, L (1959), 145-181.
———, Véase también Denck.
Baron, Hans, "Der Humanismus und die thomistische Lehre von den *Gentiles salvati*", *ARG*, XLVII (1952).
Barón Fernández, José, *Miguel Servet: Su vida y su obra.* Madrid, 1970.
Bartel, Oskar, *Jan Łaski.* Varsovia, 1955.
———, Véase también Lau.
Bartoš, F. M., "Picards et «Picarti»", *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, LXXX (1931), 465-486; LXXXI (1932), 8-28.
Barycz, Henryk, "U kolebki małopolskiego ruchu reformacyjnego", *ORP*, I (1956), 9-12.
———, Véase también Lubienecki.
Bataillon, Marcel, *Erasmo y España*, trad. Antonio Alatorre, 2ª ed. México, 1966. [1ª ed., México, 1950; ed. francesa original, París, 1937.]
———, "Juan de Valdés nicodémite?", en: *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, París, 1974, pp. 93-103.
Bauman, Clarence, *Gewaltlosigkeit im Täufertum: Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationszeit.* Leiden, 1968.
Bax, Willem, *Het protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht.* Vol. I: *1505-1557;* vol. II: *1557-1612.* La Haya, 1937-1941.
Beachy, Alvin J., "The Concept of Grace in Five Major Anabaptist Writers", *MQR*, XL (1966), 163-178.
———, *The Concept of Grace in the Radical Reformation.* Nieuwkoop, 1977.
Beck, Josef (ed.), *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn.* Viena, 1883. (*Fontes Rerum Austriacarum*, XLIII.)
Becker, Bruno (ed.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion.* Haarlem, 1953.
———, "Coornhert, de 16e eeuwsche apostel der volmaaktheid", *NAK*, n. s., XIX (1926), 59-84.
———, "Fragment van Francks latijnse brief aan Campanus", *NAK*, n. s., XLVI (1965), 197-205.
———, "Nederlandsche vertalingen van Sebastiaan Francks geschriften", *NAK*, n. s., XXI (1928), 149-160.
———, "Nicolais inlassching over de Franckisten", *NAK*, n. s., XVIII (1925).

———, "Un manuscrit inédit de Castellion", en: *Castellioniana (q. v.)*, pp. 101-111.
———, véase también Coornhert.
Bell, Susan Groag, "Johan Eberlin von Günzburg's *Wolfaria*", *CH*, XXXVI (1967), 122-139.
Bellardi, Werner, *Die Geschichte der "christlichen Gemeinschaft" in Strassburg (1546-1550): Der Versuch einer "zweiten Reformation"*. Leipzig, 1934. *(Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte,* XVIII.)
Bender, Harold S., "A Hutterite School Discipline of 1578 and Peter Scherer's Address to the Schoolmasters", *MQR*, V (1931), 231-241.
———, *Conrad Grebel, c. 1498-1526, Founder of the Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists*. Goshen, 1950.
———, "Menno Simons: A Brief Biography", en: Simons, *Writings (q. v.)*.
———, "The Discipline Adopted by the Strassburg Conference of 1568", *MQR*, I (1927), 57-66.
———, "The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer and the Anabaptists", *MQR*, XXVII (1953), 3-16.
———, Véase también *Mennonite Encyclopedia*.
Bendiscioli, Mario, "Aspetti dell'immigrazione e dell'emigrazione nelle carte dell'Inquisizione anti-ereticale di Milano nei secoli XVI-XVII", *Archivio Storico Lombardo*, 9ª serie, I (1961).
[*Beneficio de Cristo*] *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani* (1543), ed. crítica, con cuatro traducciones del siglo XVI, por Salvatore Caponetto. Florencia-Chicago, 1972.–Traducción española de José A. Pistonesi, Buenos Aires-México, 1942.–Traducción inglesa de Ruth Prelowski [Liebowitz], en: *Italian Reformation Studies (q. v.)*, pp. 21-102.
———, Véase también Ginzburg/Prosperi.
Benrath, Karl, *Bernardino Ochino von Siena: Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*. Leipzig, 1875; 2ª ed., Braunschweig, 1892.–Traducción inglesa: *Bernardino Ochino of Siena: A Contribution toward the History of the Reformation*. Nueva York, 1877.
———, *Geschichte der Reformation in Venedig*. Halle, 1886.
———, "Wiedertäufer im Venetianischen um die Mitte des 16. Jahrhunderts", *Theologische Studien und Kritiken*, LVIII (1885), 9-67.
Bensing, Manfred, *Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525*. Berlín, 1966.
Benz, Ernst, *Adam: der Mythus vom Urmenschen*. Munich, 1955.
Bergsten, Torsten, *Balthasar Hubmaier, seine Stellung zu Reformation und Täufertum, 1551-1528*. Kassel, 1961.
———, "Pilgram Marpeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld", *Kyrkohistorisk Årsskrift*, LVII (1957), 52 *ss.*; LVIII (1958), 53 *ss.*
———, Véase también Hubmaier.
Bermann, Cornelius, *Die Täuferbewegung im Canton Zürich bis 1600*. Leipzig, 1916. (*Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte,* II.)
Berti, Domenico, "Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli", *Atti dell'Accademia dei Lincei*, 3ª serie, II (1877-1878), 61 *ss.*
Bertola, Arnaldo: véase *Studi sui riformatori*.
Betschart, Ildefons, *Theophrastus Paracelsus, der Mensch an der Zeitwende*, 2ª ed. Einsiedeln, 1942.
Betts, R. R., "The Social Revolution in Bohemia and Moravia in the Later Middle Ages", *Past and Present*, núm. 2 (noviembre de 1952), 24-31.
Biaso, L. de, *Fermenti ereticali in Friuli nella seconda metà del secolo XVI*. Tesis de la Universidad de Padua, 1967.

Bibliotheca Antitrinitariorum, compilada por Cristóbal Sand (Sandius), publicada póstumamente por Benedicto Wiszowaty (Amsterdam, 1684); edición facsímil, con prefacio e índice de nombres propios, por Lech Szczucki. Varsovia, 1967.
Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant; 9 vols. Amsterdam, 1656.
Biondi, Albano, "La giustificazione della simulazione nel Cinquecento", en: *Eresia e Riforma (q. v.),* vol. I, pp. 7-68.
Blackburne, Francis, *A Short Historical View of the Controversy concerning an Intermediate State and the Separate Existence of the Soul between Death and the General Resurrection,* 2ª ed. Londres, 1772.
Blandrata, Jorge, *Confessio antitrinitaria,* ed. H. P. C. Henke. Helmstadt, 1794.
Blanke, Fritz, *Aus der Welt der Reformation.* Zurich-Stuttgart, 1960.
———, "Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis", *ARG,* XXXVII (1940), 246 *ss.*
———, *Bruder in Christo: Die Geschichte des ältesten Täufergemeinde.* Zurich, 1955.
———, "Das Reich der Wiedertäufer zu Münster, 1534-1535. I, Die äusseren Vorgänge", *ARG,* XXXVII (1940), 13-37.
———, "The First Anabaptist Congregation, Zollikon: 1525", *MQR,* XXVII (1953).
Blaurer: véase Schiess.
Blickle, Peter (ed.), *Revolte und Revolution in Europa.* Munich, 1974. (*Historische Zeitschrift,* Beiheft 4.)
Bock, F. S., *Memorabilia Unitariorum acta in Prussia.* Königsberg, 1753.
Böhmer, Heinrich, *Gesammelte Aufsätze.* Gotha, 1926.
Böhmer, Heinrich, y P. Kirn, *Thomas Müntzers Briefwechsel auf Grund der Handschriften und ältesten Vorlagen.* Leipzig, 1931.
Bonger, H., *De motiviering van de godsdienstvrijheid bij Coornhert.* Arhem, 1954.
———, *Dirck Volckertszoon Coornhert: Studie over een nuchter en vroom Nederlander.* Lochem, [1941].
Bonorand, Conradin, "Joachim Vadian und die Täufer"; *Schweizer Beiträge zur Allgemeine Geschichte,* XI (1953), 43-72.
Borbély, I., *A magyar unitárius egyház hitlevei a xvi században.* Kolozsvár, 1914.
Bornhäuser, Christoph, *Leben und Lehre Menno Simons'.* Neukirchen, 1973.
Bornkamm, Heinrich, *Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus in Luthertum.* Giessen, 1926.
Bossert, Gustav, "Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen", *ARG,* X (1912), 117-165, 208-241, 295-349; XI (1913), 19-72, 103-133, 176-199.
———, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer,* vol. I: *Herzogtum Württemberg.* Leipzig, 1930.
Botár, I., *Ujabb adatok Dávid Ferenc életéhez.* Budapest, 1955.
Bouterweck, Karl W., *Zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer, besonders in den Rheinlanden.* Bonn, 1864.
Bouyer, Louis, *Autour d'Érasme: Études sur le christianisme des humanistes catholiques.* París, 1955.–Traducción inglesa, Londres, 1959.
Bowsma, William J., *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581).* Cambridge, 1957.
Bozza, Tommaso, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia,* vol. I: *Il Beneficio di Cristo.* Roma, 1976.
Bradford, John, *Works,* ed. Aubrey Townsend; 2 vols. Cambridge, 1848-1853.
Braght, Thielman van, *The Bloody Theater of Martyrs' Mirror,* trad. Joseph F. Sohm. Scottdale, Pennsylvania, 1951.

Brandt, Otto, *Thomas Müntzer, sein Leben und seine Schriften*. Jena, 1933.
Brecht, Martin, "Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525", *ZKG*, LXXXVI (1974), 174 *ss*.
Brendler, Gerhard, y Adolf Laube (eds.), *Der deutsche Bauernkrieg 1524/25*. Berlín, 1977.
Brock, Peter, "A Polish Anabaptist [Martín Czechowic] against War", *MQR*, LII (1978), 279-293.
———, *The Political and Social Doctrines of the Unity of the Czech Brethren*. La Haya, 1957.
Bromiley, Fritz (ed.), *Zwingli and Bullinger*. Filadelfia, 1953. (*The Library of Christian Classics*, XXIV.)
Brons, Anna, *Ursprung, Entwicklung und Schicksale der altevangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten*. Norden, 1884.
Brown, George Kenneth, *Italy and the Reformation to 1550*. Oxford, 1933.
Brown, O. J., *John Łaski: A Theological Biography*. Cambridge, Mass., 1967. (Tesis de la Universidad de Harvard.)
Brückner, Aleksander, *Różnowiercy polscy*, ed. Lech Szczucki. Varsovia, 1962.
Bubenheimer, Ulrich, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae*. Tübingen, 1977.
Bucer, Martín, *Opera latina*: véase Krebs/Rott, *Elsass*, III.
Buchholz, August, ["La *Formaninghe* de Melchor Hofmann"], *Festschrift Oberpfarrer Taube zu Riga*, Riga, 1856.
Buck, Lawrence P., y Jonathan W. Zophy (eds.), *The Social History of the Reformation*. Columbus, Ohio, 1972.
Bucsay, Mihály, *Geschichte des Protestantismus in Ungarn*. Stuttgart, 1959.
Budka, Włodzimierz, "Szymon Zacius, pierwszy superintendent zborów litewskich", *RwP*, II (1962), 288-293.
Budny, Simón, *O urzędzie miecza używającym* (1583), ed. facsímil por S. Kot. Varsovia, 1932.
Buisson, Ferdinand, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563): Étude sur les origines du protestantisme libéral français*; 2 vols. París, 1892.
Bullinger, Enrique, *An Holesome Antidotus or Counter-Poysen against the pestylent heresye and secte of the Anabaptistes*. Londres, 1548.
———, *Korrespondenz mit den Graubündern*, ed. Traugott Schiess; 3 vols. Basilea, 1904-1906. (*Quellen zur Schweizer Geschichte*, XXIII-XXV.)
———, *Reformationsgeschichte*, ed. J. J. Hottinger y H. H. Vögeli; 3 vols. Frauenfeld, 1838-1840.
———, Véase también Bromiley, Fast/Yoder.
Buonaiuti, Ernesto, "Il Sinodo di Chanforan", *Ricerche Religiose*, X (1934).
Burkhart, Irvin E., "Menno Simons on the Incarnation", *MQR*, IV (1930), 113 *ss*., 178 *ss*.; VI (1932), 122 *ss*.
Burnat, Eugène, *Lélio Sócin*. Vevey, 1894.
Burns, Norman, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*. Cambridge, 1972.
Burrage, Champlin, *English Dissenters*; 2 vols. Cambridge, 1912.–Reimpreso en Nueva York, 1967.
Buruma, Y., *Het huwelijk der doopsgezinden in de zestiende eeuw*. Amsterdam, 1911.
Busson, Henri, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*. París, 1933.
———, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, 2ª ed. París, 1957.
———, *Les Sources et le développement du rationalisme*. París, 1922.
Büttner, Thomas, y Ernst Werner, *Circumcellionen und Adamiten: zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*. Berlín, 1959.

Caccamo, Domenico, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*. Florencia-Chicago, 1970.
Calvino, Juan, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill y Ford L. Battles. Filadelfia, 1960. (*LCC*, XX.)
———, *Opera quae supersunt omnia;* 58 vols. Braunschweig-Berlín, 1863-1900.
———, *Psychopannychia*, ed. Walther Zimmerli. Leipzig, 1932. (*Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, XIII.)
———, *Tracts Relating to the Reformation*, trad. Henry Beveridge; 3 vols. Edimburgo, 1844-1851.
———, Véase también Lazzaro.
Camilo Renato: véase Renato.
Campell, Ulrich, *Historia Raetica*, ed. P. Plattner; 2 vols. Basilea, 1887-1890. (*Quellen zur Schweizer Geschichte*, VIII-IX.)
Cantimori, Delio, "Anabattismo e neoplatonismo nel XVI° secolo in Italia", *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* [*della*] *Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, 6ª serie, vol. XII (1936).
———, *Eretici italiani del Cinquecento: Ricerche storiche*. Florencia, 1939.
———, *Italiani a Basilea e a Zurigo nel Cinquecento*. Roma-Bellinzona, 1947.
———, "La Riforma in Italia", en: E. Rota *(q. v.)*, sección 10, pp. 557-584.
———, "Matteo Gribaldi Mofa e l'università di Tubinga", *Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino*, XXXV (1933), 492-504.
———, "Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano", en: Russo *(q. v.)*, pp. 12-23.
———, "Profilo di Giorgio Biandrata saluzzese", *Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino*, XXXVIII (1936), 352-402.
———, Véase también *Ginevra e l'Italia*.
Cantimori, Delio, y Elizabeth Feist, *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa: Testi raccolti*. Roma, 1937.
Cantù, Cesare, *Gli eretici d'Italia: Discorsi storici;* 3 vols. Turín, 1865-1867.
Caponetto, Salvatore, "Origini e caratteri della Riforma in Sicilia", *Rinascimento*, VII (1956), 219-330.
Casadei, Alfredo, "Donne della Riforma italiana: Isabella Bresegna", *Religio*, XIII (1937), 6-63.
———, "Lisia Fileno e Camillo Renato", *Religio*, XV (1939), 356-440.
Cassirer, Ernst, *et al.*, *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago, 1948.
Castellán, Ángel, "Juan de Valdés y el círculo de Nápoles", *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, 1962, núms. 35-36, pp. 202-273, y números subsiguientes hasta el 43-44, de 1966.
Castellioniana: Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance [por R. Bainton *et al.*]. Leiden, 1951.
———, Véase también Becker, Radetti.
Castiglione, T. R., "La «impietas Valentini Gentilis» e il corruccio di Calvino", en: *Ginevra e l'Italia (q. v.)*, pp. 149-176.
———, "Valentino contra Calvino", en: Chmaj, *Studia (q. v.)*, pp. 49-71.
Cavard, Pierre, *Le Procès de Michel Servet à Vienne*. Vienne, 1953.
Cegna, Romolo, "I Valdesi di Moravia nell'ultimo Medio Evo", *Letteratura Religiosa*, I (1965), 392-423.
Chabod, Frederico, "Per la storia religiosa dello Stato di Milano... Parte seconda: La Riforma", *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*, II/III (1938), 81-164.

Charbonnel, J. R., *La Pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin.* París, 1919.
Chmaj, Ludwik, *Bracia polscy: Ludzie, idee, wpływy.* Varsovia, 1957.
———, *Faust Socyn (1539-1604).* Varsovia, 1963.
——— (ed.), *Studia nad arianizmem.* Varsovia, 1959.
———, Véase también Socino (Fausto).
Chronik der Hutterischen Brüder: véase Zieglschmid.
Church, Frederic C., *The Italian Reformers, 1534-1564.* Nueva York, 1932.
Cione, Edmondo, *Juan de Valdés, la sua vita e il suo pensiero.* Bari, 1938; 2ª ed., Nápoles, 1963.
Ciscato, Antonio, *Gli Ebrei in Padova.* Bolonia, 1901.
Cistellini, Antonio, *Figure della riforma pretridentina.* Brescia, 1948.
Clasen, Claus-Peter, "Medieval Heresies in the Reformation", *CH,* XXXII (1963), 1-23.
———, "Schwenckfeld's Friends", *MQR,* XLVI (1972), 41-57.
Clemen, Otto, "Hinne Rode in Wittenberg, Basel, Zürich und die frühesten Ausgaben Wesselscher Schriften", *ZKG,* XVIII (1897), 346-372.
Coers, F. R., *Liederen van Groot-Nederland.* Utrecht, 1930.
Cohen, Carl, *The Impact of Protestant Reformation on the Jews.* Heidelberg, 1978.
Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium.* Londres, 1957.
Coleman-Norton, P. R., *Roman State and Christian Church: A Collection of Legal Documents to A. D. 535;* 3 vols. Londres, 1966.
Collinet, Robert, *La Réformation en Belgique au XVIe siècle,* 2ª ed. Bruselas, 1958.
Comba, Emilio, *History of the Waldensians of Italy,* trad. inglesa de Teofilo E. Comba. Londres, 1889.
———, *I nostri protestanti;* 2 vols. Florencia, 1895-1897.
———, "Un sinodo anabattista a Venezia, anno 1550", *Rivista Cristiana,* XIII (1885), 21-24, 83-87.
Commendone, Giovanni Francesco, *Pamietniki o dawnéj Polsce z czasów Zygmunta Augusta, obejmujace listy J. F. Commendoni do Karola Borromeusza. Z Biblioteki Barberińskiej zebral Jan Albertrandi . . .;* 2 vols. Vilna, 1851.
Conradt, Nancy, *John Calvin, Theodore Beza and the Reformation in Poland.* Madison, 1974. (Tesis de la Universidad de Wisconsin.)
Cooche, Robert, *The Zurich Letters.* Cambridge, 1845. *(Parker Society.)*
Coornhert, Dirk Volkerts, *Zedekunst, dat is wellevenkunst,* ed. Bruno Becker. Leiden, 1942.
Cornelius, Carl Adolf von, *Berichte des Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich.* Münster, 1853. (*Geschichtsquellen des Bisthums Münster,* II.)
———, *Geschichte des münsterischen Aufruhrs;* 2 vols. Leipzig, 1855-1860.
Corpus documentorum Inquisitionis: véase Frédéricq.
Corpus Reformatorum, ed. C. G. Bretschneider *et al.* Halle, 1834.
Corpus Schwenckfeldianorum, ed. Selina G. Schultz *et al.;* 19 vols. Leipzig, 1907-1961.
Correll, Ernst H., "Anabaptism in the Tirol", *MQR,* I (1927), 49-60.
———, *Das schweizerische Täufertum: Ein soziologischer Bericht.* Tübingen, 1925.
Creasey, Maurice, *Early Quaker Christology.* Tesis de la Universidad de Leeds, 1956.
Croce, Benedetto, *Storia del regno di Napoli.* 2ª ed. Bari, 1953.
Crónica hutterita: véase Zieglschmid.
Crous, Ernest, "Anabaptism in Schleiden-in-the-Eifel", *MQR,* XXXIV (1960), 188-191.

———, "Mennonitentum und Pietismus", *Theologische Zeitschrift*, VIII (1952), 279-296.
Cushman, Miriam Usher, *Strasbourg and the Reform [1480-1548]*. New Haven-Londres, 1967.
Cynarski, Stanisław (ed.), *Raków: Ognisko arianizmu*. Cracovia, 1968.
Czechowic, Martín, *Colloquia christiana (Rozmowy chrystyjańskie)*, ed. crítica por Alina Linda *et. al.* Varsovia-Łódź, 1979.
Dalton, Hermann, *Lasciana nebst den ältesten evangelischen Synodenprotokollen Polens, 1551-1561*. Berlín, 1898.
Dán, Róbert, *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*. Budapest, 1973.
———, "Matthias Vehe-Glirius and the Radical Reformation", introducción al *Mattanjah* de Vehe-Glirius, de próxima publicación en Budapest.
———, "The Works of Vehe-Glirius and Early Sabbatarian Ideology in Transylvania", *Armarium* de la Academia Húngara de Ciencias, 1976, pp. 87-94.
Daniel, E. Randolph, *Joachim of Flora and the Joachite Tradition of Apocalyptic Conversion in the Later Middle Ages*. Charlottesville, Virginia, 1966. (Tesis doctoral.)
[Dávid, Francisco] *Dávid Ferencz Emléke*, ed. Elek Jakab. Budapest, 1879.
Davis, Kenneth Ronald, *Anabaptism and Ascetism: A Study in Intellectual Origins*. Scottdale, Penn./Kitchener, Ontario, 1974.
Dedic, Paul, "The Social Background of the Austrian Anabaptists", *MQR*, XIII (1939), 5-20.
Denck, Hans, *Schriften*, ed. Georg Baring y Walter Fellmann; 2 partes. Gütersloh, 1955-1956. (*Quellen zur Geschichte der Täufer*, VI.)
Depperman, Klaus, *Melchior Hofmann*. Göttingen, 1979.
———, "Melchior Hofmann and Strasbourg Anabaptism", en: Lienhard, *Origins (q. v.)*, pp. 197-226.
———, Véase también Stayer.
Detmer, Heinrich, "Das Religionsgespräch zu Münster am 7. und 8. August 1533", *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, IX (1900), 273-300.
——— (ed.), *Geschichte der Wiedertäufer zu Münster* [véase Kerssenbroeck]. Münster, 1900. (*Geschichtsquellen des Bisthums Münster*, VI:2.)
Detmer, Heinrich, y Robert Krumbholtz, *Zwei Schriften des münsterischen Wiedertäufers Bernhard Rothmann*. Dortmund, 1904.
De Wind, Henry A., "A Sixteenth-Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia", *MQR*, XXIX (1955), 44-53.
———, "Ababaptism in Italy", *CH*, XXI (1951), 26-38.
———, "Anabaptists in Thessalonica?", *MQR*, XXIX (1955), 70-73.
———, "Italian Hutterite Martyrs", *MQR*, XXVIII (1954), 164-171.
Dexter, Henry M., *The Congregationalism in the Last Three Hundred Years*. Nueva York, 1880.
Dickens, A. G., "The Abortive Reformation: Lollard Survival", en: *The English Reformation*, ed. rev., Londres, 1964, cap. II.
Diehl, W., *Zur Geschichte der Konfirmation*. Giessen, 1897.
Dimitz, August, *Geschichte Krains*; 4 vols. Laibach-Ljubljana, 1874-1876.
Documenta Anabaptistica Neerlandica. Vol. I: *Friesland en Groningen (1530-1550)*. Leiden, 1975.
Döllinger, Ignatius J. J., *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*; 2 vols. Munich, 1900.
Doornkaat Koolman, J. ten, *Dirk Philips, vriend en medewerker van Menno Simons, 1504-1568*. Haarlem, 1964.

———, "Een onbekende brief van Dirk Philips", *NAK*, n. s., XLIII (1959), 15-21.
———, "Leupold Scharnschlager und die verborgene Täufergemeinde in Graubünden", *Zwingliana*, IV (1921-1928), 329-337.
Dorner, Isaac August, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, trad. del alemán por W. L. Alexander y D. W. Simon; 2 vols. Edimburgo, 1870.
Doumergue, Émile, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps;* 3 vols. Lausana, 1889-1905.
Duerksen, Rosella Reimer, "Dutch Anabaptist Hymnody of the Sixteenth Century", en: Dyck, *A Legacy (q. v.)*, pp. 103-118.
Dufour, Alain, "Deux lettres inédites de Pierre Viret", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3ª serie, XI (1961), 222-235.
Dülmen, Richard van, *Das Täuferreich zu Münster, 1534-1535*. Munich, 1974.
Dunin-Borkowski, Stanislas von, "Die Gruppierung der Antitrinitarier im 16. Jahrhundert", *Scholastik*, VII (1932), 493-494.
———, "Quellenstudien zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Jahrhunderts", *75 Jahre Stella Matutina, Festschrift*, Feldkirch, 1931, vol. I.
———, "Untersuchungen zum Schrifttum der Unitarier vor Faustus Socinus", *ibid*, vol. II.
Durnbaugh, Donald F., *Every Need Supplied: Mutual Aid and Christian Community in the Free Churches, 1525-1675*. Filadelfia, 1974.
Dyck, Cornelius J., "Sinners and Saints", en: *A Legacy (infra)*, pp. 87-102.
———, "The Christology of Dirk Philips", *MQR*, XXXI (1957), 147-155.
———, "The First Waterlandian Confession of Faith", *MQR*, XXXVI (1962), 5-13.
——— (ed.), *The Heritage of Menno Simons, A Legacy of Faith (A Sixtieth Anniversary Tribute to Cornelius Krahn)*. Newton, Kansas, 1962.
———, "The Middelburg Confession of Hans de Ries", *MQR*, XXXVI (1962).
Ecke, Karl, *Das Rätsel der Taufe*. Gütersloh, 1952.
Ecolampadio, *Briefe:* véase Staehelin.
Edwards, Mark U., *Luther and the False Brethren*. Stanford, 1975.
Eekhof, A., *De Avondmaalsbrief van Cornelis Hoen*. La Haya, 1917.
Eells, Hastings, *Martin Bucer*. Londres, 1931.
Egli, Emil, *Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit*. Zurich, 1878.
———, Véase también Kessler.
Elliger, Walter, *Thomas Müntzer: Leben und Werk*. Göttingen, 1975.
Enders, Ernst: véase Lutero, *Briefwechsel*.
Englert, Ludwig, *Paracelsus, Mensch und Arzt*. Berlín, 1941.
Erasmo, *Opera omnia*, ed. Jean Leclerc; 10 vols. Leiden, 1703-1706. [Reimpresos en Hildesheim, 1961-1962.]
———, *Opus epistolarum*, ed. P. S. Allen y H. M. Allen; 12 vols. Oxford, 1906-1958.
Erdmann, D., *Luther und seine Beziehungen zu Schlesien*. Halle, 1887. *(Schriften des Verein für Reformationsgeschichte*, XVIII.)
Eresia e Riforma nell'Italia, ed. Luigi Firpo *et al.;* 2 vols. Florencia-Chicago, 1974.
[*Espejo de los mártires*]: véase Braght.
Étienne, Jacques, *Spiritualisme érasmien*. Lovaina, 1956.
Evans, Austin P., *An Episode in the Struggle for Religious Freedom: The Sectaries of Nuremberg 1524-1528*. Nueva York, 1924.
Falke, Jakob von, *Geschichte des fürstlichen Hauses Liechtenstein;* 3 vols. Viena, 1868-1882.

[Farel] *Guillaume Farel (1489-1565)*, par un groupe d'historiens. Neuchâtel-París, 1930.

Fast, Heinold, *Der linke Flügel der Reformation: Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*. Bremen, 1962.

———, "Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell", *Zwingliana*, XI (1960), 223-240.

———, "Hans Krüsis Büchlein über Glauben und Taufe", en: Dyck, *A Legacy (q. v.)*, pp. 213-231.

———, *Heinrich Bullinger*. Weierhof, Pfalz, 1959.

———, "Pilgram Marpeck und das oberdeutsche Täufertum: Ein neuer Handschriftenfund [el *Kunstbuch*]", *ARG*, XLVII (1956), 212-242.

———, *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Vol. II: *Ostschweiz*. Zurich, 1973.

Fast, Heinold, y John H. Yoder, "How to Deal with Anabaptists", *MQR*, XXXIII (1959), 83-95. [Con traducción del opúsculo de Bullinger *Quomodo agendum et disputandum sit cum Catabaptistis.*]

Feist, Elizabeth: véase Cantimori-Feist.

Félice, Paul de, *La Tragédie des cordeliers d'Orléans (1534-1535), épisode de l'histoire monastique orléannaise au xvie siècle*. París, 1887.

Fellmann, Walter: véase Denck.

Fenlon, Dermot, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*. Londres, 1978.

Ferencz, J., *Az unitarizmus és a magyar unitárius egyház története*. Budapest, 1950.

Ferorelli, Nicola, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*. Bolonia, 1915.

Firpo, Luigi, "Christian Francken antitrinitario", *BSSV*, LXVIII (1960).

———, "Francesco Pucci a Basilea", en: *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, Florencia, 1955, vol. I, pp. 257-295.

———, "Francesco Pucci in Inghilterra", *Revue Internationale de Philosophie*, V (1951), 158-173.

———, "Il vero autore di un celebre scritto anti-trinitario", *BSSV*, 1958, núm. 104, pp. 51-68.

———, Véase también *Eresia e Riforma, Studi sui riformatori*.

Firpo, Massimo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*. Florencia, 1977.

Fischer, Hans, *Jakob Huter: Leben, Frömmigkeit, Briefe*. Newton, Kansas, 1956. (*Mennonite Historical Series*, 4.)

Fischer-Galati, Stephen A., *Ottoman Imperialism and German Protestantism: 1521-1555*. Cambridge, 1959.

Florovsky, Georges, "Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation", en: *Essays in Honor of A. S. Alivezatos*, Atenas, 1958, pp. 70-79.

Flugschriften der Bauernkriegszeit. Berlín, 1975. [Volumen colectivo publicado por la Akademie der Wissenschaften D. D. R.]

Fodor, Heinrich, "Ferenc Dávid, der Apostel der religiösen Duldung", *Archiv für Kulturgeschichte*, XXXVI (1954), 18-29.

Fontana, Bartolommeo, *Renata di Francia;* 3 vols. Roma, 1893-1899.

Ford, Franklin, *Strasbourg in Transition*. Cambridge, 1958.

Foster, Claude R., Jr., "Hans Denck and Johannes Bünderlin: A Comparative Study", *MQR*, XXXIX (1965), 115-124.

Fox, Paul, *The Reformation in Poland*. Baltimore, 1924.

Fraker, Charles Frederic, Jr., *Studies in the "Cancionero de [Juan Alfonso de] Baena"*. Chapel Hill, N. C., 1966.

Franz, Günther, *Der deutsche Bauernkrieg*. Darmstadt, 1975. [Ed. original, 1933.]

———, *et al., Wiedertäuferakten 1527-1626.* Marburgo, 1951. (*Urkundliche Quellen zur Hessischen Reformationsgeschichte,* IV.)

Franz, Günther, y Paul Kirn, *Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtaufgabe.* Gütersloh, 1968.

Frederichs, Julius, *De secte der Löisten of Antwerpesche libertijnen, 1525-1545.* Gante, 1891.

———, "La Moralité des libertins spirituels", *Bulletin Historique et Littéraire de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français,* XLI (1892), 502-504.

———, "Un Luthérien français devenu libertin spirituel", *ibid.,* 250-269.

Frédéricq, Paul (ed.), *Corpus documentorum Inquisitionis Haereticae pravitatis Neerlandicae;* 5 vols. Gante-La Haya, 1889-1903.

French, James L., *The Correspondence of Caspar Schwenckfeld of Ossig and the Landgrave Philip of Hesse.* Leipzig, 1908.

Frend, William H. C., *The Donatist Church.* Oxford, 1952.

Freys, E., y Hermann Barge, "Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt", *Zentralblatt für Bibliothekswesen,* XXI (1904), 305-311.

Friedman, Jerome, *Michael Servetus: A Case Study of Total Heresy.* Ginebra, 1978.

Friedmann, Robert, "Anabaptism and Pietism", *MQR,* XIV (1940).

———, "Anabaptism and Protestantism", *MQR,* XXIV (1950).

———, "Christian Communism", *ARG,* XLVI (1955), 203 *ss.*

———, "Christian Sectarians in Thessalonica and Their Relationship to Anabaptists", *MQR,* XXIX (1955).

———, "Conception of the Anabaptists", *CH,* IX (1940), 341-365.

———, "Eine dogmatische Hauptschrift", *ARG,* XXVIII (1931), 80-111, 207-240; XXIX (1932), 1-17.

———, *Hutterite Studies.* Goshen, 1961.

———, "Leonhard Schiemer and Hans Schlaffer: Two Martyr-Apostles of 1528", *MQR,* XXXIII (1959), 31-41.

———, *Mennonite Piety Through the Centuries.* Goshen, 1949.

———, "Peter Riedemann on Original Sin and the Way of Redemption", *MQR,* XXVI (1952), 210-215.

———, *Quellen zur Geschichte der Täufer,* XII: *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter,* vol. II. Gütersloh, 1967. [Para el vol. I, véase Müller (L.).]

———, "Reason and Obedience: An Old Anabaptist Letter of Peter Walpot (1571) and Its Meaning", *MQR,* XIX (1945), 27-40.

———, "The Encounter of Anabaptists and Mennonites with Anti-Trinitarianism", *MQR,* XXII (1948), 139-162.

———, "The Epistles of the Hutterian Brethren", *MQR,* XX (1946), 147 *ss.*

———, "The Nicolsburg Articles: A Problem of Early Anabaptist History", *CH,* XXXVI (1967), 391-409.

———, "The Oldest Church Discipline of the Anabaptists", *MQR,* XXIX (1955), 162-166.

———, Véase también Hasenberg-Friedmann, Wiswedel-Friedmann.

Fritz, F., "Die Wiedertäufer un der württembergische Pietismus", *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte,* XLIII (1939), 81 *ss.*

Furcha, E. J., *Schwenckfeld's Concept of the New Man.* Tesis de la Universidad de Hartford. [Una parte se publicó en *CH,* XXXVII (1968), 160-171.]

Gabbema, Simon Abbes, *Illustrium et clarorum virorum epistolae.* Harlingen, 1669.

Gaeta, Franco, "Documenti da codici vaticani per la storia della Riforma in Vene-

zia", *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea,* VII (1955), 5-53.

Gaillard, V., *Archives du conseil de Flandres.* Gante, 1856.

Gansfort, Wessel, *Principal Works,* trad. J. W. Scudder: véase Miller-Scudder.

García Oro, José, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos.* Madrid, 1971.

Garside, Charles, Jr., "Ludwig Haetzer's Pamphlet against Images", *MQR,* XXXIV (1960), 3-19.

Geldbach, Erich, "Die Lehre des hessischen Täuferführers Melchior Rinck", *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung,* XXI (1971), 119-135.

George, Timothy, "Guillaume Farel, John Calvin, and *Anabaptisme de langue française*", de próxima publicación en *The Sixteenth Century Journal.*

Gerber, Ulrich, "Die Reformation und ihr «Originalgewächs»: Die Täufer", en: Kanton Bern, *450 Jahre Reformation,* Berna, 1981, pp. 248-269.

Gerbert, Camill, *Geschichte der Strassburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524-1534.* Estrasburgo, 1889.

Gerézdi, R., *Erasmus és az erdélyi unitáriusok.* Budapest, 1947.

Gerlach, Stephen, sr., *Tage-Buch der von zween . . . Romischen Kaysern, Maximiliano und Rudolpho . . .* Francfort, 1674.

Gilman, Stephen, *The Spain of Fernando de Rojas: The Intellectual and Social Landscape.* Princeton, 1972.

Ginevra e l'Italia: Raccolta di studi, editados por Delio Cantimori *et al.* Florencia, 1959.

Ginzburg, Carlo, "Due note sul profetismo cinquecentesco", *Rivista Storica Italiana,* LXXVIII (1966), 184-227.

———, *I Costituti di Don Pietro Manelfi.* Florencia-Chicago, 1970.

———, *Il Nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500.* Turín, 1970.

Ginzburg, Carlo, y Adriano Prosperi, "Le due redazioni del *Beneficio di Cristo*", en: *Eresia e Riforma (q. v.),* pp. 137-204.

Giuliani, C., "Documenti per la guerra rustica nel Trentino", *Archivio Trentino,* III (1884), 95-116, y vols. sucesivos de la misma revista, VI, VIII, IX, XII (1887 a 1893).

Gobel, Maximilian, *Geschichte des kirchlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche.* Koblenz, 1849-1860.

Godbey, John C., *A Study of Faustus Socinus' "De Jesu Christo Servatore".* Tesis de la Universidad de Chicago, 1967.

Goertz, Hans Jürgen, *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers.* Leiden, 1967.

——— (ed.), *Umstrittenes Täufertum.* Göttingen, 1975.

Goeters, J. F. G., "Das älteste rheinische Täuferbekenntnis", en: Dyck, *A Legacy (q. v.),* pp. 197-212.

———, "Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich", en: *Studien: Festschrift für Ernst Bizer,* ed. J. F. G. Goeters y Luise Abramowski, Neukirchen, 1969.

———, *Ludwig Hätzer.* Gütersloh, 1957. (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte,* XXV.)

Goldammer, Kurt, "Der Naumburger Meister und die Häretiker", *ZKG,* LXIV (1952-1953).

———, "Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten, I. Paracelsus", *ARG,* XLVI (1955), 20-46.

———, "Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus", *Theologische Zeitschrift,* III (1947).
———, *Paracelsus: Natur und Offenbarung.* Hanover, 1953.
———, *Paracelsus: Sozialethische und sozialpolitische Schriften.* Tübingen, 1952.
Gonesius, Pedro, *O Synu Bozym* (1570), reimpresión de Varsovia, 1960-1961. (*Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych,* 2 y 3.)
———, *O Trzech* [*to jest O Bogu, o Synu i o Duchu Ś. przeciwko Trójcy sabelijańskiej*], ed. Halina Górska *et al.* Varsovia, 1962. (*Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych,* 1.)
Gonnet, Giovanni, "Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin", *ZKG,* LXIV (1952-1953), 308-311.
———, "Delle varie tappe e correnti della protesta valdese in Europa da Lione a Chanforan: Problemi vecchi e nuovi (1176-1532)", *BSSV,* 1957, núm. 102, pp. 19-28.
———, "Il movimento valdese in Europa secondo le più recenti ricerche", *BSSV,* 1956, núm. 100.
———, "Les Relations des Vaudois des Alpes avec les Réformateurs en 1532", *BHR,* XXIII (1961), 34-52.
———, "Nuovi studi sul valdismo nel Medio Evo", *BSSV,* 1956, núm. 100, pp. 60-62.
Gonnet, Giovanni, y Augusto Armand-Hugon, *Bibliografia valdese.* Torre Pellice, 1953. (*BSSV,* núm. 93.)
Górski, Konrad, *Grzegorz Paweł z Brzezin.* Cracovia, 1929.
———, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej xvi wieku.* Cracovia, 1949.
Gouw, Johannes ter, *Geschiedenis van Amsterdam;* 7 vols. Amsterdam, 1879-1891.
Gratz, Delbert, *Bernese Anabaptists.* Scottdale, Penn., 1953.
Gritsch, Eric, *Reformer without a Church* [*Thomas Müntzer*]. Filadelfia, 1967.
———, *The Authority of the Inner Word: A Theological Study of the Major German Spiritual Reformers in the Sixteenth Century.* New Haven, 1959. (Tesis de Yale.)
Grosheide, G., "Verhooren en vonnissen der Wederdoopers, betrokken bij de aanslagen op Amsterdam in 1534 en 1535", *Bijdragen en Mededelingen van het Historisch Genootschap,* Amsterdam, XLI (1920).
Gross, Leonard, *The Golden Years of the Hutterites.* Scottdale/Kitchener, 1980.
Grützmacher, Richard, *Wort und Geist.* Leipzig, 1902.
Guerrero, José Ramón, *Catecismos españoles. La obra del Dr. Constantino Ponce de la Fuente.* Madrid, 1975.
Guerrieri, Paolo, "I postulati della Riforma nell'Alta Italia", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* I (1947).
Guyer, Paul, *Die Bevölkerung Zollikons im Mittelalter und in der Neuzeit.* Zurich, 1946.
Haas, Martin (ed.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz,* vol. IV: *Täufergespräche.* Winterthur, 1974.
Halkin, Léon-E., *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint.* Bruselas, 1957.
Hall, Thor, "Possibilities of Erasmian Influence on Denck and Hubmaier", *MQR,* XXXV (1961), 149-170.
Hamilton, Alstaire, *The Family of Love.* Cambridge, 1981.
Hannedouche, S., "La Cène du Seigneur de Paracelse et le rituel cathare", *Cahiers d'Études Cathares,* V (1954), 3-15.
Hardouin, Jean, [*Acta conciliorum*]; 12 vols. París, 1714-1715.
Hargrave, O. T., "The Freewillers in the English Reformation", *CH,* XXXVII (1968), 271-280.
Hasel, Gerhard F., "Sabbatarian Anabaptists of the Sixteenth Century", *Andrews University Seminar Studies,* V (1967), 101-121; VI (1968), 19-29.
Hasenberg, Kathleen: véase Riedemann.

Hasenberg, Kathleen, y Robert Friedmann, "A Notable Hutterite Document Concerning True Surrender and Christian Community of Goods", *MQR*, XXXI (1957), 22-61.

Hassinger, Erich, *Studien zu Jakobus Acontius.* Berlín, 1934. (*Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte*, LXXVI.)

———, "Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit", *ARG*, XLIX (1958), 228 *ss.*

Hatchett, Bryan, Jr., *On the Relationship of the Strasbourg Reformation to Church Discipline in Calvin's Thought.* Tesis, Emory University, 1960.

Hauben, Paul J., *Three Spanish Heretics and the Reformation.* Ginebra, 1967.

Hauser, Henri, *Études sur la Réforme française.* París, 1909.

Heck, Roman, "Reformacja a problem walki klasowej chłopów śląskich w XVI wieku", *ORP*, VI (1961), 29-48.

Hege, Christian, edición de la *Vermahnung* de Marpeck *et al.*, en: Neff *(q. v.)*, pp. 178-282.

———, Véase también *Mennonitisches Lexikon.*

Heidenhain, A., *Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen, 1557-1562.* Halle, 1890.

Heinz, Lorenz, *Italienische Protestanten und ihr Einfluss auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570).* Leiden, 1974.

Heninger, S. K., Jr., "The Margarite-Pearl Allegory in Thomas Usk's *Testament of Love*", *Speculum*, XXXII (1957), 92-98.

Herminjard, Aimé-Louis, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française;* 9 vols. Ginebra-París, 1866-1897.

Hershberger, Guy (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision.* Scottdale, Pennsylvania, 1957.

Hertzsch, E. (ed.), *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-1525.* Halle, 1956.

Herzog, Johann, *Die romanischen Waldenser.* Halle, 1853.

Heymann, Frederick G., *George of Bohemia, King of Heretics.* Princeton, N. J., 1965.

———, "John Rokycana, Church Reformer between Hus and Luther", *CH*, XXVIII (1959), 3-43.

———, *John Žiška and the Hussite Revolution.* Princeton, N. J., 1956.

Hillerbrand, Hans J., *A Fellowship of Discontent.* Nueva York, 1967.

———, "Anabaptism and the Reformation: Another Look", *CH*, XXIX (1960), 404-423.

———, *Bibliographie des Täufertums, 1520-1630.* Gütersloh, 1962. (*Quellen zur Geschichte der Täufer*, X.)

———, *Id.*, traducción inglesa, con *A Sequel* [obras publicadas en] *1962-1974*, Center for Reformation Research, St. Louis, 1975. (*Sixteenth Century Bibliography*, I.)

———, "Origin of Sixteenth-Century Anabaptism: Another Look", *ARG*, LIII (1962), 152-180.

———, "The German Reformation and the Peasants' War", en: Buck/Zophy *(q. v.)*, pp. 106-136.

Hinrichs, Carl, *Luther und Müntzer: Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht.* Berlín, 1952. (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, XXIX.)

———, *Thomas Müntzer, Politische Schriften mit Kommentar.* Halle, 1950. (*Hallesche Monographien*, XVII.)

Hinschius, Paulus (ed.), *Decretales pseudo-Isidorianae.* Leipzig, 1863.

Hitchcock, William R., "Eberlin von Günzburg", en: *The Background of the Knights' Revolt 1522-1523*, Berkeley/Los Angeles, 1958.

Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte;* 3 vols. Tübingen, 1927-1928.
Hoop Scheffer, J. G. de, *Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar opstaan tot 1531.* Amsterdam, 1873.
Horsch, John, "An Inquiry into the Truth of the Accusation of Fanaticism and Crime", *MQR,* VIII (1934).
———, "The Struggle", *MQR,* VII (1933).
———, "The Swiss Brethren in St. Gall and Appenzell", *MQR,* VII (1933), 205-226.
Horst, Irvin B., *Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Unity.* Haarlem, 1967.
———, *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558.* La Haya, 1972.
Hottinger, Johann Heinrich, *Historia ecclesiastica Novi Testamenti;* 8 vols. Zurich, 1651-1667.
Hubert, Konrad, *Scripta Anglicana.* Basilea, 1577.
Hubmaier, Balthasar, *Schriften,* ed. Torsten Bergsten y Gunnar Westin. Gütersloh, 1962. (*Quellen zur Geschichte der Täufer,* IX.)
Huizinga, Johann, *Erasmus,* Haarlem, 1923.–Trad. española de J. Farrán y Mayoral, Barcelona, 1946.–Trad. inglesa de F. Hopman, Londres-Nueva York, 1924.
———, *Herfsttij der middeleeuwen.* Haarlem, 1919.
Hulme, Edward M., ["La *Confessio de Deö* de Lelio Socino"], en: *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr,* Nueva York, 1931, pp. 221-225.
Hulshof, A., *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557.* Tesis de la Universidad de Amsterdam, 1905.
Husa, Václav, *Tomaš Müntzer a Čechy.* Praga, 1957. (*Rozpravy Československé Akademie Věd,* LXVII, núm. 11.)
Illgen, C. F., *Vita Laelii Socini.* Leipzig, 1826.
Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus, ed. John A. Tedeschi. Florencia, 1965. (*Proceedings [of the] Unitarian Historical Society,* vol. XIV, 1953-1964.)
Jackson, Samuel M., *Huldreich Zwingli.* Nueva York, 1901.
———, Véase también Zwinglio.
Jäger, Friedrich, *Theophrastus Paracelsus, 1493-1541.* Salzburgo, 1941.
Jalla, Jean, *Histoire des Vaudois.* Pinerolo, 1922.
———, "Le Synode de Chanforan", *BSSV,* 1932, núm. 58, pp. 34-48.
Jenny, Beatrice, "Das Schleitheimer Täuferbekenntnis, 1527", *Schaffhauser Beiträge zur Vaterländischen Geschichte,* XXVIII (1951), 5-81.
Jeremias, Joachim, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten.* Göttingen, 1958.
Jewel, John, *Works,* ed. John Ayre; 4 vols. Cambridge, 1845-1850.
Jobert, Ambroise, *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648.* París, 1974.
Jones, Rufus M., *Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Londres, 1914.
———, *Studies in Mystical Religion.* Londres, 1909.
Jones, William B., *Constantino Ponce de la Fuente: The Problem of Protestant Influence in Sixteenth-Century Spain.* Tesis de Vanderbilt University, 1964.
Jundt, A., *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge.* París, 1875.
Jung, Eva-Maria, "On the Nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy", *Journal of the History of Ideas,* XIV (1953), 511-527.
Jurg, Joseph, *Deutschland in der Revolutionsperiode.* Friburgo de Brisgovia, 1851.
Kaczerowsky, Klaus, *Sebastian Franck: Bibliographie.* Wiesbaden, 1976.
Kalman, Benda, "La Réforme en Hongrie", *Bulletin [de la] Société de l'Histoire du Protestantisme Français,* CXXII (1976), 1-53.

Kamen, Henry, *The Spanish Inquisition*. Nueva York, 1965.
Kaminsky, Howard, *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley, 1967.
Karajan, Theodor Georg von (ed.), [Diarios y memorias, siglos xv-xvi]. Viena, 1855. (*Fontes Rerum Austriacarum*, 1. Abteilung, *Scriptores*, vol. I.)
Kathona, Géza, "Dávid Ferenc 1566. évi tézisei", *Theológiai Szemle*, 1966, pp. 16-23.
———, "Égri Lukács antitrinitárius-anabaptista nézetei", *Reneszánsz-Füzetek*, XII (1971), 403-425.
———[Juhász] *Méliusz Péter és életmüve*. Budapest, 1967.
Kawerau, Peter, *Melchior Hofmann als religiöser Denker*. Haarlem, 1954.
Keeney, William E., *An Analysis of Calvin's Treatment of the Anabaptists in the "Institutes"*. Resumen mimeografiado de un curso dado en la Universidad de Hartford.
———, "Dirk Philips' Life", *MQR*, XXXII (1958).
———, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice, 1539-1564*. Nieuwkoop, 1968.
———, "The Incarnation: A Central Concept", en: Dyck, *A Legacy (q. v.)*, pp. 55-68.
———, "The Writings of Dirk Philips", *MQR*, XXXII (1958).
Keller, Ludwig, *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*. Leipzig, 1888.
Kenosi, János Tözser, *et al.*, *Historia ecclesiastica Unitariorum in Transylvania;* 2 vols. Manuscrito de la Houghton Library (Universidad de Harvard).
Kerssenbroeck, Hermann von, *Geschichte der Wiedertäufer zu Münster* [traducida del latín]. Münster, 1771. [Véase también Detmer.]
Kesserü, B., y W. Urban, "Stan badań nad heterodoksją na Węgrzech", en: Szczucki, *Wokół dziejów i tradycji arianizmu (q. v.)*, pp. 29-42.
Kessler, Johannes, *Sabbata* [*ca.* 1533], ed. Emil Egli y Rudolf Schoch. St. Gallen, 1902.
Kinder, A. Gordon, *Casiodoro de Reina, Spanish Reformer*. Londres, 1975.
Kirn, P.: véase Böhmer-Kirn.
Kiwiet, Jan J., *Pilgram Marpeck, ein Führer in der Täuferbewegung der Reformationszeit*. Kassel, 1957.
Klassen, Herbert, "The Life and Teachings of Hans Hut", *MQR*, XXXIII (1959), 171-205, 267-304.
Klassen, Peter J., *The Economics of Anabaptism, 1525-1560*. La Haya, 1964.
Klassen, Walter, *Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer*. Leiden, 1978.
———, "The Bern Debate of 1538", *MQR*, XL (1966), 148-156.
———, *Word, Spirit, and Scripture in Early Anabaptist Thought*. Tesis de la Universidad de Oxford, 1960.
———, Véase también Marpeck.
Klassen, William, "A Church Order for Members of Christ's Body", *MQR*, XXXVIII (1964), 354-356.
———, *Covenant and Community: The Life, Writings and Hermeneutics of Pilgram Marpeck*. Grand Rapids, Michigan, 1968.
———, "Leonard Scharnschlager's «Farewell to the Strasbourg Council»", *MQR*, XLII (1968), 211-218.
———, "Pilgram Marpeck's Two Books of 1531", *MQR*, XXXIII (1959), 18-30.
———, Véase también Marpeck.
Kleinschmid, C. L., *Sammlung Fürstlich Hessischer Landesordnungen*. Kassel, 1767.
Knapp, J. F., *Regenten- und Volksgeschichte der Länder Cleve, Mark, Jülich, Berg, und Ravensberg*. Crefeld, 1936.
Knappert, Laurentius, *De opkomst van het protestantisme*. La Haya, 1908.
———, *Het onstaan en de vestiging van het protestantisme in de Nederlanden*. Utrecht, 1924.

Knoke, Walter, "Schwenckfelds Sakramentsverständnis", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte,* XI (1959), 314-327.

Knörrlich, Wolfgang, *Kaspar Schwenckfeld und die Reformation in Schlesien.* Bonn, 1957.

Knox, John, *Works,* ed. David Laing; 6 vols. Edimburgo, 1846-1864. [Reimpresos en Nueva York, 1966.]

Köhler, E., *Karlstadt und Augustin.* Halle, 1952.

Kolde, Theodor, "Hans Denck und die gottlosen Maler in Nürnberg", *Beiträge zur Bayerischen Kirchengeschichte,* VIII (1902), 1 *ss.*

Koopmans, Jan, *Het oudkerklijk dogma in de Reformatie.* Wageningen, 1938.

Kormanowa, Zanna, "Arianie polscy", *Nowe Drogi,* III (1949), 107-118.

Kosman, Marcell, *Reformacja i Kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim.* Varsovia, 1973.

Kot, Stanislas, "Ausbruch und Niedergang des Täufertums in Wilna", *ARG,* XLIX (1958), 212-226.

———, "Dysputacje arjan polskich", *RwP,* VIII (1936), 341-370.

———, "Jacques Paléologue, défenseur de Servet", en: Becker, *Autour . . . (q. v.),* pp. 104-106.

———, "L'Influence de Michel Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne", *ibid.,* pp. 72-115.

———, "La Réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie, facteur d'occidentalisation culturelle", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves,* XII (1952), 201-261.

———, *Oddziaływanie Braci Polskich zwanych Socynjanami w Anglji,* Varsovia, 1936.

———, *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the 16th and 17th Centuries.* Boston, 1957.

———, "Szymon Budny, der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert", *Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas,* II (1956).

———, Véase también Budny.

Kot, S., e I. Chrzanowski, *Humanizm i Reformacja w Polsce.* Lwów, 1927.

Krahn, Cornelius, "Anabaptism in Westphalia", *MQR,* XXXV (1961), 282-285.

———, *Der Gemeindebegriff des Menno Simons im Rahmen seines Lebens und seiner Theologie.* Karlsruhe, 1936.

———, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life, and Thought 1450-1600.* La Haya, 1968.

———, *Menno Simons, 1496-1561: Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten.* Karlsruhe, 1936.

———, "Menno Simons' Concept of the Church", en: Dyck, *A Legacy (q. v.),* pp. 17-30.

———, "The Emden Disputation of 1578", *MQR,* XXX (1956).

Krajewski, Ekkehard, *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz.* Kassel, 1957.

Kraus, C. Norman, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne", *MQR,* XXXIV (1960), 5-19.

Krebs, Manfred, *Quellen zur Geschichte der Täufer,* vol. IV: *Baden und Pfalz.* Gütersloh, 1951.

Krebs, Manfred, y Jean Rott, *Quellen zur Geschichte der Täufer,* vol. VII: *Elsass,* I, *Stadt Strassburg 1522-1532;* y vol. VIII: *Elsass,* II: *Stadt Strassburg 1533-1535.* Gütersloh, 1959-1960. Está en preparación la parte III, *Stadt Strassburg 1536-1552* (vol. I de *Opera latina* de Martín Bucer).

Kreider, Robert, "The Anabaptists and the Civil Authorities of Strasbourg, 1525-1555", *CH,* XXIV (1955).

Krisztinkovich, Bela, "Glimpses into the Early History of Anabaptism in Hungary", *MQR,* XLIII (1969), 127-141.

Krisztinkovich, Maria H., "Wiedertäufer und Arianer im Karpatenraum", *Ungarn-Jahrbuch,* Munich, 1971, pp. 50-63.

Krodel, Gottfried, *Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlsstreites der Reformatoren.* Tesis de la Universidad de Erlangen, 1955.

Krohn, Barthold, *Geschichte der fanatischen und enthusiastischen Wiedertäufer vornehmlich in Niederdeutschland: Melchior Hofmann und die Secte der Hofmannianer.* Leipzig, 1758.

Krumbholtz, R.: véase Detmer-Krumbholtz.

Kühler, W. J., *Geschiedenis der nederlandsche doopsgezinden in de zestiende eeuw.* Haarlem, 1932.

Kupsch, Eduard, "Der polnische Unitarismus", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* V (1957), 401-440.

Kurdybacha, Łukasz, *Z dziejów pedagogiki ariańskiej.* Varsovia, 1958.

Kutter, Markus, *Celio Secondo Curione.* Basilea, 1955.

Lähteenmäki, C. Olavi, *Sexus und Ehe bei Luther.* Turku, 1955.

Lampe, Friedrich, *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania.* Utrecht, 1728.

Landsteiner, Karl, *Jacobus Palaeologus, eine Studie.* Viena, 1873.

Langguth, O., "Eberlin von Günzburg", *ARG,* XXXI (1934), 228-238.

Lashlee, Ernest, *Caspar Schwenckfeld and the "Via Regia".* Tesis de la Universidad de Cambridge, 1969 [?].

Lau, Franz, "Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als Volksbewegung", *Luther-Jahrbuch,* 1959, pp. 109-134.

———, *Marcin Luter,* trad. polaca, con apéndice, por Oskar Bartel y Janusz Narzyński. Varsovia, 1966.

Laube, Adolf, "Precursors of the Peasants' War: «Bundschuh» und «Armer Konrad» -Popular Movements at the Eve of the Reformation", en: Bak *(q. v.).*

Laube, Adolf, Max Steinmetz y Günther Vögler (eds.), *Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution.* Berlín, 1974.

Laurense, Leo, "The Catholicity of the Anabaptists", *MQR,* XXXVIII (1964), 266-279.

Lawson, John, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus.* Londres, 1948.

Lazzaro, Ralph, ["Cuatro cartas de Lelio Socino y Calvino"], en: *Italian Reformation Studies (q. v.),* pp. 215-230.

Lecler, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme;* 2 vols. París, 1955.

Leendertz, W. I., *Melchior Hofmann.* Haarlem, 1883.

Leff, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent ca. 1250-ca. 1450.* Manchester-Nueva York, 1967.

Leibing, Heinz, "Die Frage nach einem hermeneutischen Prinzip bei Castellio", en: Becker, *Autour . . . (q. v.).*

Lemmi, Francesco, *La Riforma in Italia e i riformatori italiani all'estero nel secolo xvi.* Milán, 1939.

Lenk, Werner (ed.), *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg.* Leipzig, 1974.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Von Adam Neusern, einige authentische Nachrichten* (Braunschweig, 1774), *Sämtliche Werke,* Leipzig, 1897, vol. XII, pp. 202-254.

Lienhard, Marc (ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism.* La Haya, 1977.
———, "Les autorités civiles et les anabaptistes: attitude du magistrat de Strasbourg (1526-1532)", en el vol. acabado de citar, pp. 196-215.
Lievestro, Christaan, "Obbe Philips and the Anabaptist Vision", *MQR,* XLI (1967), 99-115.
Lindberg, Carter, "Karlstadt's *Dialogue on the Lord's Supper*", *MQR,* LIII (1979), 35-77.
Lindeboom, Johannes, *De confessioneele ontwikkeling der Reformatie in de Nederlanden.* La Haya, 1946.
———, *Stiefkinderen van het christendom.* La Haya, 1929.
———, Véase también Reitsma.
Linden, Friedrich Otto zur, *Melchior Hofmann: ein Prophet der Wiedertäufer.* Haarlem, 1885.
Lindner, Klaus N., "The Epistemology of Faustus Socinus: His Evolving Theory of a Pre-Ascension Ascension Based on the Gospel of John", artículo de próxima publicación.
Littell, Franklin H., *Landgraf Philip und die Toleranz.* Bad Neuheim, 1957.
———, "New Light on Butzer's Significance", en: *Reformation Studies (q. v.),* pp. 147-167.
———, "The Anabaptist Theology of Missions", *MQR,* XXI (1947), 5-17.
———, *The Anabaptist View of the Church,* 2ª ed. Boston, 1958.–Trad. alemana: *Das Selbstverständnis der Täufer,* Kassel, 1966.
———, *The Free Church.* Boston, 1957.
———, "[The Laity in the] Radical Reformation", en: Stephen Neill y Hans-Ruedi Weber (eds.), *The Laity in Historical Perspective,* Londres, 1963, cap. XI.
Livet, Georges, *et al., Strasbourg religieux au XVIe siècle.* Estrasburgo, 1977.
Loesche, Georg, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich.* Viena-Leipzig, 1930.
Loetscher, Frederick William, *Schwenckfeld's Participation in the Eucharistic Controversy.* Filadelfia, 1906.
Löffler, Klemens (ed.), *Die Wiedertäufer zu Münster, 1535-1535: Berichte, Aussagen, und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen.* Jena, 1923.
Lohmann, Annemarie, *Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers.* Leipzig-Berlín, 1931.
Lohse, Bernhard, "Hans Denck und der «linke Flügel» der Reformation", en: *Humanitas-Christianistas: Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag,* Witten, 1968.
Longhurst, John E., *Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdés.* Albuquerque, New Mexico, 1950.
Loserth, Johann, "Anabaptists in Carinthia in the Sixteenth Century", *MQR,* XXI (1947), 235 *ss.*
———, *Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertäufer in Mähren.* Brünn, 1893.
———, *Pilgram Marpecks Antwort auf Caspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542.* Viena-Leipzig, 1929.
Lubac, Henri de, *Corpus mysticum.* París, 1949.
Lubieniecki, Stanislas, *Historia Reformationis Polonicae* (Amsterdam, 1685), ed. facsimilar por Henryk Barycz y Janusz Tazbir. Varsovia, 1971.
———, *Id.,* trad. inglesa por E. Morse Wilbur († 1959), Marek Wajsblum († 1962) y George H. Williams, con la ayuda de Jean Martin. Missoula, Montana, 1980. (*Harvard Theological Studies,* XXXIV.)

Lukaszewicz, Joseph, *Geschichte der reformierten Kirchen in Lithauen;* 2 vols. Leipzig, 1848-1850.
Lutero, Martín, *Briefwechsel,* ed. Ernst Ludwig Enders; 18 vols. Calw-Stuttgart-Leipzig, 1884-1923.
———, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [Weimar-Ausgabe]; 107 vols. publicados. Weimar *(et alibi),* 1883-
———, *Works;* 6 vols. Filadelfia, 1915-1932.
Llorente, Juan Antonio, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne.* París, 1817.
McCormick, Chalmers, *The "Restitution" of John Campanus.* Tesis de la Universidad de Harvard.
MacDermat, Violet, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East.* Berkeley y Los Ángeles, 1971.
Maček, Josef, *Der Tiroler Bauern-Krieg und Michael Gaismair.* Berlín, 1965. [Ed. original en checo, Praga, 1960.]
McGinn, Donald Joseph, *The Admonition Controversy.* New Brunswick, N. J., 1949.
MacKinnon, James, *Calvin and the Reformation.* Londres, 1936.
McNair, Philip, *Peter Martyr [Vermigli] in Italy: An Anatomy of Apostasy.* Oxford, 1967.
McNeill, John T., *The History and Character of Calvinism.* Nueva York, 1957.
———, *Unitive Protestantism.* Nueva York, 1930.
———, Véase también Calvino.
Maddison, C., *Marcantonio Flaminio.* Londres, 1965.
Maier, Paul, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ: A Study of Schwenckfeldian Theology at Its Core.* Assen, 1959.
Makkai, Ladislas, *Histoire de Transylvanie.* París, 1946.
Maleczyńska, Eva. "Gabrielowcy slascy", *ORP,* VI (1961), 17-28.
———, "Ulrych Stadler na tle losów anabaptystów w pierwzej połowie xvi wieku", *Przeglad Historyczny,* Varsovia, I (1959), 473-485.
Mansi, Gian Domenico, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio;* 55 vols. París, 1903-1927.
Manzoni, Claudio, *Umanesimo ed eresia: Michele Serveto.* Nápoles, 1974.
Marchetti, Valerio, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento.* Florencia, 1975.
———, *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia.* Florencia, 1974.
Maron, Gottfried, *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar Schwenckfeld.* Stuttgart, 1961.
Marpeck, Pilgram, *The Writings of...,* ed. William Klassen y Walter Klassen. Scottdale, Pa., 1978. *(Classics of the Radical Reformation,* II.)
———, Véase también Fast, Hege, Klassen (William), Loserth, Wenger.
Márquez, Antonio, *Los "alumbrados": Orígenes y filosofía (1525-1559).* Madrid, 1972.
Matthiot, Charles, y Roger Boigeol, *Recherches historiques sur les anabaptistes.* Flavion, 1969.
Mau, Wilhelm, *Balthasar Hubmaier.* Berlín, 1912. (*Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte,* XL.)
Mecenseffy, Grete, *Geschichte des Protestantismus in Österreich.* Graz-Colonia, 1956.
———, *Quellen zur Geschichte der Täufer,* XI y XIII: *Österreich;* 2 vols. Gütersloh, 1964 y 1972.
Meeuwis van Dis, Leendert, *Reformatorische rederijkerspelen uit de eerst helft van de zestiende eeuw.* Haarlem, 1937.
Mehl, Oskar, *Thomas Müntzers Deutsche Messe.* Grimmen in Pommern, 1937.
Meihuizen, H. W., "Spiritualistic Tendencies and Movements among the Dutch Mennonites of the 16th and 17th Centuries", *MQR,* XXVII (1953), 259-304.
———, Véase también Simons.

Meissner, Erich, *Die Rechtsprechung über die Wiedertäufer und die antitäuferische Publizistik.* Göttingen, 1921.
[Melanchthon, Felipe] *Supplementa Melanchthoniana.* Leipzig, 1926.
Mellink, A. F., *De Wederdoopers in de noordelijke Nederlanden, 1531-1544.* Groningen, 1953.
———, "The Mutual Relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands", *ARG,* L (1959), 16-33.
Menéndez Pidal, Ramón, *Idea imperial de Carlos V.* Madrid, 1940.
Mennonite Encyclopedia (The), editada por Harold S. J. Bender y C. Henry Smith; 4 vols. Hillsboro, Kansas, 1955-1959.
Mennonitisches Lexikon, editado por Christian Hege y Christian Neff; 4 vols.; Francfort-Weierhof (Pfalz), 1913-1967.
Mergal, Angel M., y George H. Williams (eds.), *Spiritual and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation and Evangelical Catholicism.* Filadelfia, 1957. *(LCC.)* [Reeditado en 1977.]
Merlan, Philip, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in Neoaristotelian and Neoplatonic Traditions,* 2ª ed. La Haya, 1969.
Merx, Otto, *Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer, 1523-1525: Ein Beitrag zur Geschichte des Bauernkrieges in Thüringen,* I: *Müntzer und Pfeiffer bis zum Ausbruch des Bauernkrieges.* Göttingen, 1889. [Única parte publicada.]
Meseguer Fernández, Juan, "Nuevos datos sobre los hermanos Valdés", *Hispania,* Madrid, XVII (1957), 369-394.
Meyer, Christian, "Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben, I. Die Anfänge des Wiedertäufertums in Augsburg", *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg,* I (1874), 207-256.
Migne, Jacques-Paul (ed.), *Patrologia Latina;* 221 vols. París, 1844-1864.
———, *Patrologia Graeca;* 166 vols. París, 1857-1866.
Miller, Edward Waite, y Jared W. Scudder, *Wessel Gansfort: Life and Writings;* 2 vols. Nueva York-Londres, 1917.
Modrzewski, Andrzej Frycz, *Opera omnia,* ed. Kazimierz Kumaniecki; 5 vols. Varsovia, 1953-1955.
Moeller, Bernd (ed.), *Studien zum Bauernkrieg.* Gütersloh, 1975.
Molnár, Amedeo, "Ben ha mil e cent anc compli enti rament. (En marge de la Nobla Leiczon)", *BSSV,* 1963, núm. 113, pp. 108-109.
———, "Bratr Lukaš", *Theologia Evangelica,* Praga, I (1948).
———, *Die Waldenser.* Berlín, 1980.
———, "L'Internationale des Taborites et des Vaudois", *BSSV,* 1967, núm. 122, pp. 3-13.
———, "La Correspondance entre les Frères Tchèques et Bucer, 1540 à 1542", *RHPR,* XXXI (1951), 102-156.
———, "Les 32 *Errores Valdensium* de la Bohême", *BSSV,* 1964, núm. 115, pp. 3-4.
———, "Les Vaudois en Bohême avant la révolution hussite", *BSSV,* 1964, núm. 116, pp. 3-19.
———, "Les Vaudois et la Réforme", *BSSV,* 1954, núm. 96, pp. 45-47. [Resumen de dos artículos más amplios, publicados antes en checo.]
———, "Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques", *BSSV,* 1965, núm. 118, pp. 3-16.
———, "Luc de Prague et les Vaudois d'Italie", *BSSV,* 1949, núm. 90, pp. 40-64.
———, *Storia dei Valdesi.* Vol. I: *1176-1532.* Turín, 1974. [Para el vol. II, véase Armand-Hugon.]

———, "Thomas Müntzer und Böhmen", *Communio Viatorum,* I (1958), 242-245.
———. "Výchozí zásady bratrského bohosloví", *Jednota Bratrská,* XXX (1953).
Molnár, Enrico C. S., "Naturism in Christian History and Theology", artículo de próxima publicación.
Montesinos, José F. (ed.), *Cartas inéditas de Juan de Valdés al cardenal Gonzaga.* Madrid, 1931.
———, Véase también Valdés (Alfonso de).
Moore, John Allen, *Der starke Jörg* [*Blaurock*]. Kassel, 1955.
Morzkowski, Peter, *Politia ecclesiastica,* ed. Georg Ludwig Oeder. Francfort-Leipzig, 1745.
Mosheim, Johann Lorenz von, *Versuch einer vollständigen unpartheyischen und gründlichen Ketzergeschichte.* Helmstadt, 1748.
Mosse, George L., "Puritan Radicalism and the Enlightenment", *CH,* XXIX (1960), 424-439.
Müller, Gerhard, *Franz von Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen.* Marburgo, 1958.
Müller, Joseph Theodor, *Geschichte der Böhmischen Brüder;* 2 vols. Herrnhut, 1922.
Müller, Karl, "Calvin und die «Libertiner»", *ZKG,* XL (1922).
———, *Kirchengeschichte;* 2 vols. Tübingen, 1919.
Müller, Lydia, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer,* III: *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter,* vol. I. Leipzig, 1938. [Para el vol. II (= vol. XII de la serie) véase Friedmann.]
Müntzer, Tomás: véase Böhmer-Kirn, Brandt, Franz-Kirn, Hinrichs.
Muralt, Leonhard von, "Das Gespräch mit den Wiedertäufern am 22. Januar 1528 zu Bern", *Zwingliana,* V (1933).
———, "Konrad Grebel als Student in Paris", *Zürcher Taschenbuch,* 1936.
———, "Zum Problem: Reformation und Täufertum", *Zwingliana,* VI (1938), 65-85.
Muralt, Leonhard von, y Walter Schmid (eds.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz.* Vol. I: *Zürich.* Zurich, 1952.
Müsing, Hans W., "Karlstadt und die Entstehung der Strassburger Täufer", en: Lienhard, *Origins (q. v.),* pp. 169-195.
Nardi, Bruno, *Studi su Pietro Pomponazzi.* Florencia, 1965.
Narzyński, Janusz: véase Lau.
Neff, Christian (ed.), *Gedenkschrift zum 400-jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten.* Ludwigshafen, 1925.
———, Véase también *Mennonitisches Lexikon.*
Negri, Francisco, *A certayne Tragedie . . . entituled, Freewyl,* trad. inglesa de Henry Cheke (1573); ed. crítica por John C. Schwindt. Gainesville, 1969. (Tesis de la Universidad de Florida.)
Neumann, Gerhard J., "A Newly Discovered Manuscript", *MQR,* XXXV (1961), 197-217.
———, "Nach und von Mähren", *ARG,* LI (1960), 75-90.
———, "The Anabaptist Position on Baptism and the Lord's Supper", *MQR,* XXXV (1961), 140-148.
Newman, A. H., "Adam Pastor, Antitrinitarian Antipaedobaptist", *Papers of the American Society of Church History,* 2ª serie, V (1917), 73-99.
Nicoladoni, Alexander, *Johannes Bünderlin von Linz und die oberösterreichischen Täufergemeinden in den Jahren 1525-1531.* Berlín, 1893.
Nicolini, Benedetto, *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia.* Nápoles, 1935.

———, "Bernardino Ochino, esule a Ginevra", en: *Ginevra e l'Italia (q. v.)*, pp. 137-147.

———, *Il pensiero di Bernardino Ochino.* Nápoles, 1939.- 2ª ed., Bolonia, 1970.

Niesel, Wilhelm, "Calvin und die «Libertiner»", *ZKG*, XLVIII (1929).

Nieto, José C., *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation.* Ginebra, 1970.

———, "Juan de Valdés on Catechetical Instruction", *BHR*, XXXVI (1974), 253-272.

———, *Juan de Valdés' Two Catechisms.* Lawrence, Kansas, 1981.

———, "Luther's Ghost and Erasmus' Masks in Spain", *BHR*, XXXIX (1977), 34-49.

———, "The Franciscan Alumbrados and the Prophetic-Apocalyptic Tradition", *The Sixteenth Century Journal*, VIII (1977), 3-16.

———, "The Heretical Alumbrados Dexados: Isabel de la Cruz and Pedro Ruiz de Alcaraz", *Revue de Littérature Comparée*, LII (1978), 161-181.

———, "Was Juan de Valdés an Ordained Priest?", *BHR*, XXXII (1970), 603-606.

Nippold, Friedrich, "David Joris von Delft", *Zeitschrift für die Historische Theologie*, XXXIII (1863), 3-166; XXXIV (1864), 483-673; XXXVIII (1868), 475-591.

———, "Heinrich Niclaes und das Haus der Liebe", *Zeitschrift für die Historische Theologie*, XXXII (1862), 321-402.

Nürnberger, Richard, "Calvin und Servet: Eine Begegnung zwischen reformatorischem Glauben und modernem Unglauben im 16. Jahrhundert", *ARG*, XLIX (1958), 177-204.

Oberman, Heiko A., "Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Licht spätmittelalterlicher Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LXI (1964).

———(ed.), *Deutscher Bauernkrieg 1525* (= *ZKG*, LXXXVI, 1974, núm. 2).

———, *Forerunners of the Reformation.* Nueva York, 1966.

———, *The Harvest of Medieval Theology.* Cambridge, 1963.

Odložilík, Otakar, "Jednota Bratří Habrovankých", *Český Časopis Historický*, XXIX (1923), 1-70, 201-364.

———, *The Hussite King.* New Brunswick, N. J., 1965.

———, "Two Reformation Leaders of the *Unitas Fratrum*", *CH*, IX (1940).

Offelli, Siro, "Il pensiero sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana", *Studia Patavina*, I (1954), 7-40.

Ogonowski, Zbigniew, *Arianie polscy.* Varsovia, 1952.

———, *Socynianizm polscy.* Varsovia, 1960.

O'Malley, Charles D., *Jacopo Acontio.* Roma, 1955. (*Uomini e Dottrine*, 2.)

———, Véase también Acontio.

O'Malley, John, *Giles of Viterbo on Church Reform.* Leiden, 1968.

Oosterbaan, Dinant Petrus, *Zeven eeuwen geschiedenis van het Oude en Nieuwe Gasthuis te Delft.* Delft, 1955.

Oosterbaan, J. A., "Een doperse christologie", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, XXXV (1981), 32-47.

———, "The Theology of Menno Simmons", *MQR*, XXXV (1961), 187-196.

Opel, Julius Otto, *Valentin Weigel.* Leipzig, 1864.

Ortolani, Oddone, *Pietro Carnesecchi: Con estratti dagli atti del processo del Santo Officio.* Florencia, 1963.

Ossolo, Carlo, "Tradizione e traduzione", en: *Eresia e Riforma (q. v.)*, pp. 241-268.

Osuna, Francisco de, *Tercer abecedario espiritual*, ed. Melquíades Martín. Madrid, 1972.

Ottius, Johann, *Annales anabaptistici.* Basilea, 1672.

Oyer, John, "Anabaptism in Central Germany", *MQR*, XXXIV (1960), 219-248.
———, "Faith and Love", *MQR*, XXXV (1961), 5-17.
———, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melanchthon, und Menius and the Anabaptists of Central Germany*. La Haya, 1964.
Ozment, Steven E., *Mysticism and Dissent*. New Haven-Londres, 1973.
Pachter, Henry, *Paracelsus*. Nueva York, 1951.
Packull, Werner, *Mysticism and the Anabaptist Movement, 1525-1531*. Elkhart, Indiana, 1976.
———, Véase también Stayer.
Pákozdy, Ladislaus Martin, *Der siebenbürgische Sabbatismus*. Stuttgart, 1969.
Paladino, Giuseppe (ed.), *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*. Bari, 1913.
Paleólogo, Jacobo, *Catechesis christiana dierum duodecim* (1574), ed. crítica y anotada por Růžena Dostálová. Varsovia, 1971.
———, *De tribus gentibus* (1572), ed. crítica por Lech Szczucki (con otros dos opúsculos), en apéndice a su libro *W kregu . . . (q. v.)*.
Paracelso, Teofrasto, *Sämtliche Werke*, ed. Karl Sudhoff y Wilhelm Matthiessen; 21 vols. publicados. Munich-Wiesbaden, 1922- .
———, Véase también Goldammer.
Paretki, Iakaŭ Il'ich, *Symon Budnyi*. Minsk, 1975.
Parke, David, *The Epic of Unitarianism: Original Writings*. Boston, 1957.
Pastor, Ludwig von, *Die Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V*. Friburgo, 1879.
Pater, Calvin A., *Andrew Bodenstein von Carlstadt*. Cambridge, Mass., 1968. (Tesis de la Universidad de Harvard.)
———, *Andreas Bodenstein von Karlstadt as the Intellectual Founder of Anabaptism*. Toronto, 1981.
———, "Karlstadts Zürcher Abschiedspredigt über die Menschwerdung Christi", *Zwingliana*, XIV (1974), 1-16.
———, "Melchior Hofmann's Commentary on the Song of Songs", *ARG*, LXVIII (1977).
Paulo (Paweł), Gregorio, *O prawdziwej smierci, zmartwychwstaniu* (1568), ed. por Konrad Gorski y W. Kuraśkiewicz. Wrocław, 1954.
Payne, Ernest A., "The Familists", *The Chronicle*, XVI (1953), 28-33.
Payne, John B., *Erasmus' Theology of the Sacraments*. Peoria, Illinois, 1969.
Paz y Mélia, Antonio, "El embajador polaco Juan Dantisco en la corte de Carlos V", *Boletín de la Academia de la Historia*, Madrid, XI-XII (1924-1925).
Peachy, Paul P., *Die soziale Herkunft der schweizer Täufer in der Reformationszeit*. Karlsruhe, 1954.
———, "The Radical Reformation, Political Pluralism, and the Corpus Christianum", en: Lienhard *(q. v.)*.
Peel, Albert, "A Conscientious Objector of 1575", *Transactions [of the] Baptist Historical Society*, VII (1920), 78-128.
Peel, Albert, y Leland H. Carlson (eds.), *Cartwrightiana*. Londres, 1951.
Penner, Horst, *Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselmündungsgebiet von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Beginn der preussischen Zeit*. Karlsruhe, 1940.
Perini, Leandro, "La guerra dei contadini nel Tirolo", *Studi Storici*, VII (1966), 388-400.
Peschke, Erhard, *Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit*. Stuttgart, 1935.
Peter, Rodolphe, "Le maraîcher Clément Ziegler", *RHPR*, XXXIV (1954), 255-282.

Peters, Eugene, "Sebastian Franck's Theory of Religious Knowledge", *MQR*, XXXV (1961), 267-281.
Peters, Frank C., "The Ban in the Writings of Menno Simons", *MQR*, XXIX (1955), 31-32.
Peterson, Erik, "Der Gottesfreund: Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus", *ZKG*, XLII (1923), 161-202.
Peuckert, W. E., *Theophrastus Paracelsus*, 2ª ed. Stuttgart, 1943.
Pharr, Clyde (trad.), *The Theodosian Code*. Princeton, N. J., 1952. (*The Corpus of Roman Law*, I.)
Philippi, Paul, "Reformation unter dem Halbmond", *Schriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, I (1953).
Philips, Dietrich, *Enchiridion or Handbook for the Christian Soldier*, trad. Abraham B. Kolb. Elkhart, Indiana, 1910.
———, Véase también Doornkaat Koolman, Keeney.
Phillips, Margaret Mann, *Erasmus and the Northern Renaissance*. Londres, 1949.
Picot, E., *Théâtre mystique de Pierre du Val et des Libertins spirituels de Rouen au seizième siècle*. París, 1882.
Pietz, Reinhold, "Die Gestalt der zukünftigen Kirche", *Calwer Heft*, XXXV (Stuttgart, 1959).
Pirnát, Antal, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*. Budapest, 1961.
———, "Jacobus Palaeologus", en: Chmaj, *Studia (q. v.)*, pp. 72-129.
Plaff, K., *Geschichte der Stadt Esslingen*. Esslingen, 1840.
Plath, Uwe, "Der Streit um Curiones *De amplitudine*", en: *Eresia e Riforma (q. v.)*, pp. 269-281.
———, "Noch einmal «Lyncurius»: Einige Gedanken zu Gribaldi, Curione, Calvin und Servet", *BHR*, XXXI (1969), 583-610.
Poettcker, Henry, "Menno Simons' View of the Bible as Authority", en: Dyck, *A Legacy (q. v.)*, pp. 31-54.
Pommier, E., "L'Idée d'Eglise chez les anabaptistes italiens au XVIe siècle", *Atti del X Congresso Internazionale, 1955* [*del Comitato Internazionale di Scienze Storiche*], Roma, 1957, pp. 791-793.
———, "L'Itinéraire réligieux d'un moine vagabond au XVIe siècle", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXVI (1954), 293-322.
Porter, Jack Wallace, *Bernhard Rothmann, 1495-1535, Royal Orator of the Münster Anabaptist Kingdom*. Madison, 1964. (Tesis de la Universidad de Wisconsin.)
Potter, G. R., *Zwingli*. Cambridge-Nueva York, 1976.
Poutieri, Ernesto, "La crociata contro i Valdesi in Calabria nel 1561", *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, IX (1939), 121-129.
Preus, James S., *Carlstadt's "Ordinaciones" and Luther's "Liberty"*. Cambridge, Mass., 1974. (*Harvard Theological Studies*, XXVI.)
———, *From Shadow to Promise: The Old Testament in the Hermeneutic of the Middle Ages and the Young Luther*. Cambridge, 1969.
Prosperi, Adriano, "L'immagine del Cristo uomo in alcuni gruppi ereticali dell'Italia padovana", *Studia Humanitatis*, VI (Budapest, 1982).
Quistorp, Heinrich, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, trad. del alemán [ed. de 1941] por Harold Knight. Londres, 1955.
Radetti, Giorgio (ed.), *Fede, dubbio e tolleranza*. Florencia, 1960. [Antología, en traducción italiana, de escritos de Sebastián Castellion.]
———, Véase también Acontio.

Raemond, Florimond de, *Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle;* 2 vols. París, 1605.

Raitt, Jill, "The Person of the Mediator: Calvin's Christology and Beza's Fidelity", *Occasional Papers of the American Society for Reformation Research,* vol. I, St. Louis, 1977, pp. 53-80.

Ratkoš, Petr, "Die Anfänge des Wiedertäufertums in der Slowakei", en: Karl Oberman y Josef Polišenský (eds.), *Aus 500 Jahren deutsch-tschechoslowakischer Geschichte,* Berlín, 1958, pp. 41-59.

Raupach, Bernhard, *Evangelisches Oesterreich;* 3 vols. Hamburgo, 1732-1740.

Reformation Studies: Essays in Honor of Roland H. Bainton, ed. Franklin H. Littell. Richmond, Virginia, 1962.

Régnier de la Planche, Louis, *Histoire de l'estat de France.* S. l., 1576.

Reinerth, Karl, *Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche.* Gütersloh, 1956.

Reitsma, J., y J. Lindeboom, *Geschiedenis van de Hervorming en de hervormde kerk der Nederlanden,* 5ª ed. La Haya, 1949.

Rembert, Karl, *Die "Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich.* Berlín, 1889.

Renato, Camilo, [*Carmen* o *Professio* contra Calvino, 1554], trad. inglesa de Dorothy Rounds, en: *Italian Reformation Studies (q. v.),* pp. 185-197.

———, *Opere: Documenti e testimonianze,* ed. Antonio Rotondò. Florencia, 1968. (*Corpus Reformatorum Italicorum,* I.)

———, *Trattato del battesimo e della Santa Cena,* ed. con una introducción ("Camillo Renato") por A. Rotondò, *Rinascimento,* 2ª serie, IV (1964), 341-362.

Renaudet, Augustin, *Érasme et l'Italie.* Ginebra, 1954. (*Travaux d'Humanisme et Renaissance,* XV.)

———, *Érasme, sa pensée et son action 1518/1521.* París, 1926.

Rescius [Reszka], S., *De atheismis et phalarismis evangelicorum.* Nápoles, 1596.

Révész, I., *Debrecen lelki válsága 1561-1571.* Budapest, 1936.

———, *Magyar-reformatus egyháztörténet, 1520-1608.* Debrecen, 1938.

Rhijn, Maarten van, *Wessel Gansfort.* La Haya, 1917.

Řičan, Rudolf, *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern.* Stuttgart, 1957. [Traducido del checo.]

Rieber, Doris, "Sébastien Franck", *BHR,* XXI (1959), 190-201.

[Riedemann, Pedro] *Account of our Religion, Doctrine, and Faith Given by Peter Rideman of the Brothers Whom Men Call Hutterians,* trad. por Kathleen Hasenberg. Londres, 1950.

Rill, G., "Jacobus Palaeologus, ein Antitrinitarier als Schützling der Habsburger", *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs,* 1963.

Ritschl, Albrecht Benjamin, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* 3ª ed.; 3 vols. Bonn, 1889.

Robinson, Ira, "[Isaac] Abarbanel [1437-1508] and [Abraham] Levi [m. *ca.* 1530]: Two Strands of Jewish Messianic Thought in the Aftermath of the Spanish Expulsion", *Papers of the Harvard Colloquium on Sixteenth Century Jewish Thought* (Cambridge, Mass., 1980).

Roehrich, Timotheus Wilhelm, *Geschichte der Reformation im Elsass und besonderes in Strassburg;* 4 vols. Estrasburgo, 1831-1832.

———, *Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses.* París, 1855.

———, "Zur Geschichte der strassburgischen Wiedertäufer in den Jahren 1527 bis 1543", *Zeitschrift für die Historische Theologie,* XXX (1860), 3-121.

Rogge, Joachim, *Der Beitrag des Jacob Strauss zur frühen Reformationsgeschichte.* Berlín, 1957.

Rosenthal, Judah, "Jewish-Arian Discussion in the Second Half of the Sixteenth Century in Poland" [en hebreo], *Studies and Events*, Jerusalem, I (1967), 461 *ss.*
———, "Marcin Czechowic and Jacob of Bełżyce: Arian-Jewish Encounters in 16th-Century Poland", *American Academy for Jewish Research*, XXXIV (1966), 77-95.
Rosius de Porta, Dominicus, *Historia Reformationis ecclesiarum Raeticarum;* 2 vols. Chur, 1771-1774.
Rota, Ettore (ed.), *Problemi storici e orientamenti storiografici.* Como, 1942.
Roth, Cecil, *A History of the Marranos.* Filadelfia, 1959.
[Rothmann, Bernardo] *Die Schriften Bernhard Rothmanns,* ed. Robert Stupperich. Münster, 1970.
———, *Bekenntnisse van beyden sacramenten:* véase Detmer/Krumbholtz.
———, *Eyne Restituton edder Eine wedderstellinge rechter vnde gesunder Christliker leer, gelouens vnde leuens,* ed. Andreas Knaake, *Flugschriften aus der Reformationszeit,* VII, Halle, 1893. (*Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts,* LXXVII-LXXVIII.)
Rotondò, Antonio, "Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento: la pratica nicodemitica", *Rivista Storica Italiana,* LXXIX (1967), 991-1030.
———, "Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI", *Rinascimento,* XIII, 2ª serie, II (1962), 121-139.
———, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento.* Turín, 1974.
———, Véase también Renato.
Ruffini, Francesco, "Francesco Stancaro", en: *Studi sui riformatori (q. v.),* pp. 165-406.
———, "Mateo Gribaldi Mofa", *ibid.,* pp. 45-126.
Ruh, Karl, "Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik", *Zeitschrift für Deutsche Philologie,* LXXII (1953), 24-53.
Rupp, Gordon, *Patterns of Reformation.* Londres, 1969.
———, "Thomas Müntzer, Hans Huth, and the «Gospel of All Creatures»", *Bulletin of the John Rylands Library,* XLIII (1960/61), 492-519.
———, "Word and Spirit in the First Years of the Reformation", *ARG,* XLIX (1958), 13-26.
Russo, Luigi (ed.), *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma.* Florencia, 1948. (*Quaderni di "Belfagor",* I.)
Sabean, David Warren, *Landbesitz und Gessellschaft am Vorabend des Bauernkriegs.* Stuttgart, 1972.
Sachsse, Carl, *D. Balthazar Hubmaier als Theologe.* Berlín, 1914. (*Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche,* XX.)
Sandius, Cristóbal: véase *Bibliotheca Antitrinitariorum.*
Santa Teresa, Domingo de, *Juan de Valdés, 1498(?)-1541: su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo.* Roma, 1957.
Saulnier, V. L., "L'Évangelisme de Pierre du Val et le problème des Libertins spirituels", *BHR,* XIV (1952), 205-218.
Schäufle, Wolfgang, *Das missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer.* Neukirchen, 1966. (*Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche,* XXI.)
Scheffer, J. G. de Hoop: véase Hoop Scheffer.
Schelhorn, Johann Georg, *Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Literatur;* 6 vols. Ulm-Leipzig, 1762-1764.
Schelven, A. A. van, *De nederduitsche vluchtelingenkerke de XVIe eeuw.* La Haya, 1909.
———, "Engelsche vroeg-independentisme en hollandsche anabaptisme", *Uit den strijd der geesten,* Amsterdam, 1944.

———, *Kerkraads-protocollen der nederduitsche vluchtelingenkerk te London.* Amsterdam, 1921.
Schiess, Traugott (ed.), *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer;* 3 vols. Friburgo de Brisgovia, 1908-1912.
———, Véase también Bullinger.
Schmid, Heinrich, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit.* Zurich, 1959. (*Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie,* XII.)
Schmidt, Charles-Guillaume-Adolphe (ed.), *Traités mystiques écrits dans les années 1547 à 1549.* Basilea, 1876.
Schoeps, Hans, *Von himmlischen Fleisch Christi.* Tübingen, 1951.
Schönherr, David von: véase Schweyger.
Schoockius, Martinus, *Liber de bonis vulgo ecclesiasticis dictis.* Groningen, 1651.
Schornbaum, Karl, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer,* II y V: *Bayern;* 2 vols. Leipzig, 1934, y Gütersloh, 1951.
Schottenloher, Karl, *Jacob Ziegler.* Münster, 1910.
———, *Zeittafel zur deutschen Geschichte.* Munich, 1939.
Schraepler, Horst, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525-1618.* Weierhof, 1957.
Schramm, Gottfried, "Antitrinitarier in Polen, 1556-1658", *BHR,* XXI (1959), 473-511.
———, *Der polnische Adel und die Reformation, 1548-1607.* Wiesbaden, 1965.
———, "Modrevius-Forschungen", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* VI (1958), 352-373.
Schreiber, Heinrich (ed.), *Taschenbuch für Geschichte und Alterthum in Süddeutschland.* Friburgo de Brisgovia, 1839-1846.
Schultetus, Abraham, *Annalium evangelii* ... [*decades*]; 2 vols. Heidelberg, 1618-1620.
Schultz, Selina Gerhard, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561), Spiritual Interpreter of Christianity, Apostle of the Middle Way, Pioneer of Modern Religious Thought.* Norristown, Pennsylvania, 1946. – Hay 2ª ed., con nueva introducción y bibliografía por Peter C. Erb, Norristown, 1977.
———, Véase también *Corpus Schwenckfeldianorum.*
Schulze, Wilhelm, "Neuere Forschungen über Balthasar Hubmaier", *Alemannisches Jahrbuch,* 1957, pp. 224-272.
Schumacher, B., *Niederländische Ansiedlungen in Preussen.* Leipzig, 1903.
Schweyger, Franz, *Chronik der Stadt Hall, 1303-1572,* ed. David von Schönherr. Innsbruck, 1867. (*Tirolische Geschichtsquellen,* I.)
Schwindt, John C.: véase Negri.
Scribner, Bob, y Gerhard Benecke (eds.), *The German Peasant War of 1525: New Perspectives.* Londres, 1979.
Scudder, Jared W.: véase Miller.
Scuderi, Giovanni, "Il problema del matrimonio nella fede, nella pietà e nella teologia del Valdesimo medioevale ... (1173-1532)", *BSSV,* 1959, núm. 106, pp. 31-58.
Segal, A. F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment", en: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* ed. Hildegard Temporini y Wolfgang Haase, Berlín-Nueva York, 1980, vol. II, pp. 1333-1394.
Séguenny, André, "À l'origine de la philosophie et de la théologie spirituelles en Allemagne: Christian Entfelder", *RHPR,* LVII (1977), 167-181.
———, (ed.) *Bibliotheca Dissidentium,* vol. I. Baden-Baden, 1980.
Séguy, Jean, "Anabaptisme et réforme de l'Église au XVIe siècle", *Christ Seul,* 1969.

Seidemann, Johann K., *Thomas Müntzer.* Dresde, 1842.
Selke, Ángela, "Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de [Pedro Ruiz de] Alcaraz", *Bulletin Hispanique,* LIV (1952), 125-152.
Sembrzycki, Jan, *Die Reise des Vergerius nach Polen.* Königsberg, 1890.
Sepp, Christian, *Kerkhistorische studiën.* Leiden, 1885.
Serena, Augusto, "Fra gli eretici trevigiani [Benedetto da Borgo d'Asolo e Nicolò d'Alessandria]", *Archivio Veneto-Tridentino,* III (1923), 169-202.
Servet, Miguel, *De Trinitatis erroribus libri septem* (Hagenau, 1531), *Dialogorum de Trinitate libri duo* (1532), *De iusticia regni Christi capitula quatuor* (1532). Ed. facsímil. Francfort (Minerva Verlag), 1965.
——— [*De Trinitatis erroribus*] *On the Errors of Trinity, Dialogues on the Trinity,* trad. Earl M. Wilbur. Cambridge, Mass., 1932. (*Harvard Theological Studies,* XVI.)
———, *Restitutio Christianismi* (1553), ed. de Nuremberg, 1790.
———, *Restitución del cristianismo,* traducción y notas de Ángel Alcalá y Luis Bekés. Madrid, 1980.
———, *Wiederherstellung des Christentums,* trad. de B. Spiess. 2ª ed.; 3 vols. en uno. Wiesbaden, 1895-1896.
———, Véase también Becker, Tollin.
Seyppel, Joachim H., *Schwenckfeld, Knight of Faith.* Pennsburg, 1961.
Sicher, Fridolin, *Chronik,* ed. E. Götzinger. St. Gallen, 1885. (*Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte,* XX.)
Sicroff, Albert A., *Les Controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne.* París, 1960.
Sider, Ronald J., *Andreas Bodenstein von Karlstadt.* Leiden, 1974.
———, *Karlstadt's Battle with Luther.* Filadelfia, 1978.
———, "Karlstadt's Orlamünde Theology of Regeneration", *MQR,* XLV (1971), 191-218.
Simler, Johann Jakob, *Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchen-Geschichte, vornehmlich des Schweizerlandes:* 2 vols. Zurich, 1767.
Simoncelli, Paolo, "Nuove ipotesi e studi sul *Beneficio di Cristo*", *Critica Storica,* XII (1975), 320-338.
Simons, Menno, *The Complete Writings,* trad. Leonard Verduin, ed. John C. Wenger. Scottdale, Pennsylvania, 1956.
———, *Dat fundament des christelycken leers,* ed. crítica e introd. de H. W. Meihuizen. La Haya, 1967.
Sippayłło, Maria (ed.), *Acta synodalia ecclesiarum Poloniae reformatarum.* Vol. I: *1550-1559;* vol. II: *1560-1570.* Varsovia, 1972.
Slee, J. C. van, "Wendelmoet Claesdochter van Monninkendam", *NAK,* XX (1927), 121-156.
Smith, C. Henry: véase *Mennonite Encyclopedia.*
Smith, Preserved, *Erasmus: A Study of his Life, Ideals and Place in History.* Nueva York-Londres, 1923.
Snyder, C. Arnold, "Rottenburg Revisited: New Evidence concerning the Trial of Michael Sattler", *MQR,* LIV (1980), 208-229.
———, "The Life of Michael Sattler Reconsidered", *MQR,* LII (1978), 328-332.
Socino, Fausto, *De sacrae Scripturae auctoritate* (1588), trad. de Edward Combe, *An Argument for the Authority of Holy Scripture.* Londres, 1731.
———, *Opera omnia;* 2 vols. Amsterdam, 1656. (*Bibliotheca Fratrum Polonorum,* I-II.)
———, *Listy,* ed. Ludwik Chmaj; 2 vols. Varsovia, 1959.
Socino, Lelio: véase Hulme, *Italian Reformation Studies,* Lazzaro.

Sohm, W., *Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte, 1526-1555.* Marburgo, 1915.
Sperges, Johann von, *Tirolische Bergwerksgeschichte.* Viena, 1765.
Spiess, B.: véase Servet.
Spini, Giorgio, "Alcuni episodi della Riforma lucchese del XVI° secolo", *BSSV,* 1938, núm. 70, pp. 82-91.
Spinka, Matthew, "Peter Chelčicky, the Spiritual Father of the *Unitas Fratrum*", *CH,* XII (1943), 1 *ss.*
Spiritual and Anabaptist Writers: véase Mergal.
Sprenger, Paul, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins.* Neukirchen, 1960.
St.-Iványi, Alexander, *Freedom Legislation in Hungary, 1557-1571.* Nueva York, 1957.
———, *The "Historia [ecclesiastica Unitariorum in Transylvania]" and Its Authors.* Nueva York, 1960. (*American Hungarian Library,* 3.)
Staehelin, Ernst, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads;* 2 vols. Leipzig, 1927-1934. *(Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte,* X y XIX.)
———, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads.* Leipzig, 1939. (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte,* XXI.)
———, *Die Wiederkehr aller Dinge: Rektoralrede.* Basilea, 1960.
Stasiewski, Bernhard, *Reformation und Gegenreformation in Polen.* Münster, 1960.
Stauffer, Ethelbert, "Anabaptist Theology of Martyrdom", *MQR,* XIX (1945).
Stayer, James M., *Anabaptists and the Sword,* nueva ed. Lawrence, Kansas, 1976.
———, "Hans Hut's Doctrine of the Sword: An Attempted Solution", *MQR,* XXXIX (1965), 181-191.
———, *The Doctrine of the Sword in the First Decade of Anabaptism.* Ithaca, N. Y., 1965. (Tesis de Cornell University.)
———, "The Münsterite Rationalization of Bernhard Rothmann", *Journal of the History of Ideas,* XXVIII (1967), 179-192.
Stayer, James M., Werner O. Packull y Klaus Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins", *MQR,* XLIX (1975), 83-121.
Steck, Karl G., *Luther und die Schwärmer.* Zurich, 1955.
Steinmetz, David C., *Reformers in the Wings.* Filadelfia, 1971.
———, "Scholasticism and Radical Reform: Nominalist Motifs in the Theology of Balthasar Hubmaier", *MQR,* XLV (1971), 123-144.
Steinmetz, Max (ed.), *Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer.* Leipzig, 1976.
Stella, Aldo, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI° secolo: Nuove ricerche storiche.* Padua, 1969.
———, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto: Ricerche storiche.* Padua, 1967.
———, "Gli eretici a Vicenza", *Vicenza Illustrata,* Vicenza, 1978, pp. 253-261.
———, "Il processo veneziano di Guglielmo Postel", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* XXII (1968), 425-466.
———, "Il *Sozialevangelismus* di Michael Gaismayr", de próxima publicación en el *BSSV,* "número centenario", 1982.
———, "Influssi culturali padovani sulla genesi e sugli sviluppi dell'antitrinitarismo", *Studia Humanitatis,* VI (Budapest, 1982).
———, "Intorno al medico padovano Nicolò Buccella, anabattista del '500", *Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti,* LXXIV (1961-62), 333-361.
———, *La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael Gaismayr.* Padua, 1975.

———, "L'ecclesiologia degli anabattisti processati a Trieste nel 1540", en: *Eresia e Riforma (q. v.)*, pp. 205-237.
———,"Ricerche sul socinianesimo: Il processo di Cornelio Sozzini e Claudio Textor (Bannière)", *Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano,* III (1961).
———, "Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545-1547)", *BHR*, XXVII (1965), 133-182.
Sticker, Georg, *Paracelsus, ein Lebensbild.* Halle, 1941.
Strasser, Otto, *Capitos Beziehungen zu Bern.* Leipzig, 1928. (*Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte,* IV.)
Strauss, Gerald, *Nuremberg in the Sixteenth Century.* Nueva York, 1967.
———, "The Religious Policies of Dukes Wilhelm and Ludwig of Bavaria in the First Decade of the Protestant Era", *CH*, XXVIII (1959), 1-24.
Strupl, Milos, "Confessional Theology of the *Unitas Fratrum*", *CH,* XXXIII (1964), 279-293.
Studi sui riformatori italiani, ed. Arnaldo Bertola, Luigi Firpo y Edoardo Ruffini. Turín, 1955.
Stupperich, Martin, *Osiander in Preussen 1549-1552.* Berlín-Nueva York, 1973.
Stupperich, Robert, *Das münsterische Täufertum: Ergebnisse und Probleme der neueren Forschungen.* Münster, 1958.
———, *Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer.* Münster, 1980.
———, Véase también Rothmann, *Schriften.*
Sudhoff, Karl, *Bibliographia Paracelsica.* Berlín, 1894; Graz, 1958.
———, Véase también Paracelso.
Szczotka, Stanisław, "Synody arjan polskich", *RwP*, VII-VIII (1935-1936), 21-100.
Szczucki, Lech, *Filozofia i myśl społeczna* XVI *wieku.* Varsovia, 1978.
———, "Jakub z Chios-Paleolog: Zarys biografii", *ORP*, XI (1966), 63-91.
———, *Marcin Czechowic: Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego* XVI *wieku.* Varsovia, 1964.
———, *W kręgu myślicieli heretyckich.* Wrocław, 1972.
——— (ed.), *Wokół dziejów i tradycji arianizmu.* Varsovia, 1971.
———, "Z eschatologii Braci Polskich", *Archiwum Historii Filozofii,* I (1947), 5-41.
———, Véase también *Bibliotheca Antitrinitariorum,* Brückner.
Szczucki, Lech, y Juliusz Domański, "Miscellanea arianica", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej,* VI (1960).
Szczucki, L., y J. Tazbir, "Korespondencja anabaptystów morawskich z arianami polskimi", *ORP,* III (1958), 197-215.
———(eds.), *Literatura ariańska w Polsce* XVI *wieku.* Varsovia, 1959.
Szilágyi, Sándor (ed.), *Monumenta comitialia regni Transsylvaniae;* 21 vols. Budapest, 1875-1899.
Szper, Felicia, *Nederlandsche nederzettingen in West Pruisen gedurende den poolschen tijd.* Enkhuizen, 1913.
Tavart, Georges H., *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation.* Londres, 1959.
Tazbir, Janusz, "Aus der Geschichte des Servetismus", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej,* XII (1966), 65-74.
———, "Research on Anti-Trinitarianism in Poland", en: *Studia z dziejów ideologii religijnej* XVI *i* XVII *wieku,* Varsovia, 1960, pp. 183-198.
———, Véase también Lubienecki, Szczucki-Tazbir.
Tedeschi, John, "Notes toward a Genealogy of the Sozzini Family", en: *Italian Reformation Studies (q. v.)*, pp. 275-315.

Tedeschi, John, y J. von Henneberg, "Contra Petrum Antonium a Cervia relapsum et Bononiae crematum", *ibid.*, pp. 243-269.
Telepnef, Basilio de, *Paracelsus: A Genius amidst a Troubled World.* St. Gallen, 1945.
Telle, Émile V., *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement.* Ginebra, 1954.
Teufel, Eberhard, *"Landräumig", Sebastian Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein, und Neckar.* Neustadt an der Aisch, 1954.
Thomas, Allen C., "The Family of Love or the Familists", *Haverford College Studies*, XII (1893), núm. 5, pp. 1-46.
Thompson, S. Harrison, "Luther and Bohemia", *ARG*, XLIV (1953), 160-181.
Thomson, John A. F., *The Later Lollards, 1414-1520.* Oxford, 1965.
Tihany, Leslie C., "Islam and the Eastern Frontiers of Reformed Protestantism", *Reformed Review*, Holland, Missouri, XXIX (1975), 52-71.
Toews, John Aron, *Sebastian Franck, Friend and Critic of Early Anabaptism.* Minneapolis, 1964. (Tesis de la Universidad de Minnesota.)
Tollin, Henri, *Michel Servet und Martin Bucer.* Berlín, 1880.
———, "Servet über Predigt, Taufe und Abendmahl", *Theologische Studien und Kritiken*, 1881.
Torbet, Robert G., *A History of the Baptists.* Filadelfia, 1950.
Toth, William, "Trinitarianism versus Antitrinitarianism in the Hungarian Reformation", *CH*, XIII (1944), 255-268.
Tourn, Giorgio, *I Valdesi.* Turín, 1980.
Trechsel, Friedrich, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin;* 2 vols. Heidelberg, 1939-1944.
Trofenik, Rudolf (ed.), *Abhandlungen über die slowenische Reformation.* Munich, 1968. (*Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen*, I.)
Tworek, Stanisław, *Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w xvi i xvii wieku.* Lublin, 1966.
Tylanda, Joseph N., "Christ the Mediator: Calvin versus Stancaro", *Calvin Theological Journal*, VII (1972), 5-16.
———, "The Controversy on Christ the Mediator: Calvin's Second Reply to Stancaro", *ibid.*, VIII (1973), 131-157.
———, "The Warning that Went Unheeded: John Calvin on Giorgio Biandrata", *ibid.*, XII (1977), 24-62.
Ulrich-Wehler, Hans (ed.), *Der deutsche Bauernkrieg 1524-26.* Göttingen, 1975. (*Geschichte und Gesellschaft*, Sonderheft 1.)
Umble, John, "An Amish Minister's Manual", *MQR*, XV (1941), 95-117.
Unruh, Benjamin H., *Die niederländisch-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert.* Karlsruhe, 1955.
Urban, Wacław, "Activité pratique des frères polonais envers les paysans", *ORP*, V (1960), 109-126.
———, "Andreas Fischer, ein radikaler Anabaptist und Spiritualist aus der Slowakei", en: Steinmetz, Max (*q. v.*), pp. 179-182.
———, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej polowie xvi wieku.* Cracovia, 1959.
———, "Eine theologische Auseinandersetzung um den slowakischen Täufer und Spiritualisten: Andreas Fischer, 1534", *ARG*, LXXI (1980), 149-159.
———, *Studia z dziejów antytrynitaryzmu na ziemiach czeskich i słowackich w xvi-xvii wieku.* Cracovia, 1966.
———, "Z dziejów włoskiej emigracji wyznaniowej na Morawach", *ORP*, XI (1966), 49-62.
———, Véase también Kesserü.

Urner, Hans X., "Die Taufe bei Caspar Schwenckfeld", *Theologische Literaturzeitung,* VI (1948), 329-342.

Vadianus, Joachimus (Joachim von Watt), *Deutsche historische Schriften,* ed. Ernst Götzinger; 3 vols. St. Gallen, 1875-1879.

———, Véase también Arbenz.

Valdés, Alfonso de, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma,* ed. José F. Montesinos. Madrid, 1928.

———, *Diálogo de Mercurio y Carón,* ed. José F. Montesinos. Madrid, 1929.

Valdés, Juan de, *Alfabeto cristiano: Dialogo con Giulia Gonzaga,* ed. Benedetto Croce. Bari, 1938. – Ed. Benjamin Wiffen, Londres, 1860. – Ed. y trad. Luis de Usoz y Río, Londres, 1861 (*Reformistas antiguos españoles,* XV.) – Ed. de la misma traducción por B. Foster Stockwell, Buenos Aires-México, 1948. – Trad. inglesa en Mergal/Williams *(q. v.),* pp. 351-390.

———, *Diálogo de doctrina cristiana,* introd. de Marcel Bataillon. Coimbra, 1925. –*Id.,* epílogo de T. Fliedner, Madrid, 1929. – *Id.,* ed. B. Foster Stockwell, Buenos Aires-México, 1946. –*Id.,* ed. Domingo Ricart, México, 1964. –*Id.,* trad. inglesa de Ángel M. Mergal, en Mergal/Williams *(q. v.).*

———, *El Evangelio según San Mateo, comentado por...,* ed. Eduard Boehmer. Madrid, 1880.

———, *La Epístola de San Pablo a los Romanos y la I a los Corintios, comentadas por...,* ed. Luis de Usoz y Río. Madrid, 1856. (*Reformistas antiguos españoles,* X-XI.)

———, *Le cento e dieci divine considerazioni,* ed. Edmondo Cione. Milán, 1944. – Trad. Luis de Usoz y Río, [Londres], 1855 (*Reformistas antiguos españoles,* IX.) – Trad. anónima de 1558, ed. Luis de Usoz y Río, Madrid, 1862 (*Reformistas antiguos españoles,* XVII). – Trad. anómina de 1558 [distinta de la anterior], ed. anotada por J. Ignacio Tellechea Idígoras, Salamanca, 1975.

———, *Sul principio della dottrina cristiana: cinque Trattatelli evangelici,* ed. Eduard Boehmer. Halle, 1870.

———, Véase también Montesinos.

Van Braght, Thielman: véase Braght.

Vasella, Oskar, "Zur Geschichte der Täuferbewegung in der Schweiz", *ZSKG,* XLVIII (1954).

Vasoli, Cesare, "La critica umanistica e le origini dell'antitrinitarismo", *Studia Humanitatis,* VI (Budapest, 1982).

Vedder, Henry, *Balthasar Hubmaier: The Leader of the Anabaptists.* Nueva York-Londres, 1905.

Verduin, Leonard, "The Chambers of Rhetoric and Anabaptist Origins in the Low Countries", *MQR,* XXXIV (1960), 192-196.

———, *The Reformers and Their Stepchildren.* Grand Rapids, Michigan, 1964.

———, Véase también Simons.

Veress, Endre, *Epistolae et acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus principum Báthory (1571-1613);* 2 vols. Leipzig-Viena, 1911.

Verheyden, Alphonse L. E., *Anabaptism in Flanders, 1530-1650.* Scottdale, Pennsylvania, 1961.

———, *Le Martyrologe protestant des Pays-Bas du Sud au* XVI*e siècle.* Bruselas, 1960.

Verwey, H. de la, "Trois hérésiarques dans les Pays-Bas du XVIe siècle", *BHR,* XVI (1954), 312-330.

Vinay, Valdo, "Der Anschluss der romanischen Waldenser an die Reformation und seine theologische Bedeutung", *Theologische Literaturzeitung,* LXXXVII (1962), 90-100.

———, "Friedrich Reiser e la diaspora valdese di lingua tedesca nel xvo secolo", *BSSV,* 1961, núm. 109, pp. 35-56.

———, "La Riforma in Croazia e in Slovenia e il *Beneficio di Cristo", BSSV,* 1964, núm. 116, pp. 19-32.

———, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati.* Turín, 1975.

Vogelsang, Erich, "Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit", *ARG,* XXXVIII (1941), 90-132.

Völker, Karl, *Kirchengeschichte Polens.* Berlín-Leipzig, 1930.

Volumina legum. Petersburgo, 1859-1860.

Vos, Karel, *Menno Simons, 1496-1561: Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden.* Leiden, 1914.

Wackernagel, Hans Georg, *Die Matrikel der Universität Basel.* Basilea, 1951.

Wajsblum, Marek, "Dyteiści małopolscy", *RwP,* V (1928), 32-97.

Wallace, Dewey D., Jr., "From Eschatology to Arian Heresy", *Harvard Theological Review,* LXVII (1974), 459-473.

Wallace, Robert, *Antitrinitarian Biography;* 3 vols. Londres, 1850.

Walton, Robert, "Was there a Turning Point of the Zwinglian Reformation?", *MQR,* XLII (1968), 45-56.

———, *Zwingli's Theocracy.* Toronto, 1967.

Wappler, Paul, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung.* Münster, 1910. (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte,* 13/14.)

———, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584.* Jena, 1913.

———, *Thomas Müntzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten.* Zwickau, 1908.

Weber, Franz Michael, *Kaspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften, Justingen und Öpfingen.* Stuttgart, 1962.

Weber, Hans Emil, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus.* Gütersloh, 1951.

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus.* Tübingen, 1922. (*Gesammelte Aufsätze,* I.)

Weis, Frederick Lewis, *The Life and Teachings of Ludwig Hetzer, a Leader and Martyr of the Anabaptists (1500-1529).* Dorchester, Mass., 1930.

———, *The Life, Teachings, and Works of Johannes Denck.* Estrasburgo, 1924.

Weiss, Ruth, "Die Herkunft der osthessischen Täufer", *ARG,* L (1959), 1-16, 182-199.

Wendel, François, *Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse.* Estrasburgo, 1950.

———, *L'Église de Strasbourg: sa constitution et son organisation, 1532-1535.* París, 1942. (*Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* 38.)

———, *Le Mariage à Strasbourg à l'époque de la Réforme, 1520-1692.* Estrasburgo, 1928.

Wenger, John C., "Concerning Divorce: A Swiss Brethren Tract [de Miguel Sattler (?), 1527] on the Primacy of Loyalty to Christ and the Right to Divorce and Remarriage", *MQR,* XXI (1947).

———, "Martin Weninger's Vindication of Anabaptism", *MQR,* XXII (1948), 180-187.

———, "Pilgram Marpeck's Confession of Faith", *MQR,* XII (1938), 167-202.

———, "The Life and Work of Pilgram Marpeck", *MQR,* XII (1938), 137-166.

———, "The Schleitheim Confession of Faith", *MQR,* XIX (1945), 243-253.

———, [Un opúsculo de Melchor Rinck acerca del bautismo, *ca.* 1530 (traducción al inglés)], *MQR,* XXI (1947), 282-284.

———, Véase también Simons.

Werner, Ernst, *Der Kirchenbegriff bei Hans Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den Linken Taboriten.* Berlín, 1957. (*Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Klasse für Philosophie,* etc., Bd. X.)

———, *Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslowakischen Archiven und Bibliotheken.* Leipzig, 1963. (*Beilage zur Wissenschaftlichen Zeitschrift der Karl-Marx-Universität, gesellschaft- und sprachwissenschaftliche Reihe,* XII, Heft 1.)

———, Véase también Büttner.

Wessel, Jan Hendrik, *De leerstellige strijd tusschen nederlandsche Gereformeerden en Doopsgezinden in de zestiende eeuw.* Assen, 1945. (*Van Gorcum's Historische Bibliothek,* 31.)

Widmoser, Eduard, "Das Tiroler Täufertum", *Tiroler Heimat,* XV (1951), 45-89; XVI (1952), 103-128.

Wilbur, Earl Morse, *A Bibliography of the Socinian-Unitarian Movement.* Roma, 1950.

———, *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America.* Cambridge, Mass., 1942.

———, *Socinianism and its Antecedents.* Cambridge, Mass., 1945. [Segundo volumen de *A History of Unitarianism.*]

———, Véase también Lubienecki, Servet.

Wilkins, David, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae;* 4 vols. Londres, 1737.

Williams, George H., "Anabaptism and Spiritualism in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania: An Obscure Phase of the Pre-History of Socinianism", en: Chmaj, *Studia nad arianizmem (q. v.),* pp. 215-262.

———, *Anselm: Communion and Atonement.* St. Louis, 1959.

———, "Camillo Renato (1500-1575)", en: *Italian Reformation Studies (q. v.),* pp. 103-183.

———, "«Congregationalist» Luther and the Free Churches", *The Lutheran Quarterly,* n. s., XVIII (1967), 283-294.

———, "Erasmianism in Poland: An Account and an Interpretation of a Major, ever Diminishing, Current in Sixteenth-Century Polish Humanism and Religion, 1518-1605", *The Polish Review,* XXII (1977), 3-50.

———, "Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and *salus extra Ecclesiam*", en: *Essays in Memory of E. Harris Harbison,* ed. Theodore K. Rabb y Jerrold E. Siegel, Princeton, 1968.

———, "Francis Stancaro's Schismatic Church, 1559/70, Centered in Dubets'ko in Ruthenia", *Harvard Ukrainian Studies,* III-IV (1979-1980) [= *Essays in Honor of Omeljan Pritsak,* ed. Francis Cleaves *et al.*], 931-957.

———, "German Mysticism and the Polarization of Ethical Behavior in Luther and the Anabaptists", *MQR,* XLVIII (1974).

———, "Les Martyrs anabaptistes en Flandres et dans le Brabant méridional", *Annales du Congrès Archéologique et Historique de Tournai,* 1949.

———, "Notes au sujet de la Réforme en Flandres au XVIe siècle", *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Belge,* 1951, pp. 506-521.

———, *Polish Brethren, 1601-1685.* [Este libro, de 773 pp., se publicó al mismo tiempo como vol. XXX de los *Harvard Theological Studies* (Cambridge, Mass., 1980) y como vol. XVIII de los *Proceedings* de la Unitarian Historical Society. En gran parte de los ejemplares distribuidos falta un importantísimo "Errata Slip" que los interesados pueden pedirle al editor (Harvard University) o al impresor (Scholars Press, Chico, California). Los cuatro índices equivocan las referencias de página de la Parte II (pp. 359 *ss.*), añadiendo cuatro unidades al número real: cuando remiten a "Czechowic 640" hay que acudir a la p. 636, etc. El remedio más

cómodo consiste en re-numerar toda esa segunda parte del libro, convirtiendo la p. 359 en 363, y así hasta el final.]

———, "Popularized German Mysticism in the Rise of Anabaptist Communism", en: Gerhard Müller y Winfried Zeller (eds.), *Glaube, Geist, Geschichte: Festschrift für Ernst Benz*, Leiden, 1967, pp. 290-312.

———, "Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth", *Harvard Ukrainian Studies*, II (1978), 41-72 y 184-210.

———, "Reflections on the Radical Reformation", *Bulletin of the Congregational Library*, XIV (1962-63), núms. 1 y 2.

———, "Religious Residues and Presuppositions", en: *Papers on Abortion*, ed. John Noonan, Jr., *et al.*, Cambridge, Mass., 1969.

———, "Reluctance to Inform", *Theology Today*, XIV (1957), 229-255.

———, "Research Notes on the Beginnings of Bernese Anabaptism", *MQR*, XXXI (1957), 292-295.

———, "Sanctification in the Testimony of Several So-Called *Schwärmer*", *Vorträge des III. Internationalen Kongresses für Lutherforschung*, ed. Ivar Asheim, Göttingen-Filadelfia, 1967, pp. 194-211. – Modificado y ampliado en *MQR*, XLII (1968), 5-25.

———, "Sectarian Ecumenicity", *Review and Expositor*, LXIV (1967), 141-160.

———, "Socinianism and Deism: From Eschatological Elitism to Universal Immortality", *Historical Reflections*, II (1975), 265-289.

———, "Studies in the Radical Reformation (1517-1618): A Bibliographical Survey of Research since 1939", *CH*, XXVII (1958), 46-69 y 124-160.

———, "The Christological Issues between Francis Dávid and Faustus Socinus, 1578-1579", *Studia Humanitatis*, Budapest, vol. VI (1982); y también, en forma compendiada, *Harvard Theological Review*, LXXV (1982).

———, "The Polish-Lithuanian Calvin", en: *Essays in Honor of Ford Lewis Battles*, ed. Brian Gerrish, Pittsburgh, 1981, pp. 129-158.

———, *The Radical Reformation*. Filadelfia-Londres, 1962. [Edición original del presente libro.]

———, "The Religious Background of the Idea of a Loyal Opposition", en: *Voluntary Associations*, ed. D. B. Robertson, Richmond, 1966, pp. 55-89.

———, "The Wilderness and Paradise in the History of the Church", *CH*, XXVIII (1959), 3 *ss.*

———, "Two Social Strands in Italian Anabaptism *ca.* 1550", en: Buck/Zophy (*q. v.*), pp. 156-207.

———, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*. Nueva York, 1962.

———, Véase también Mergal/Williams.

Willis, G. G., *St. Augustine and the Donatist Controversy*. Londres, 1950.

Windhorst, Christof, *Täuferisches Taufverständnis: Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*. Leiden, 1976. (*Studies in Medieval and Reformation Thought*, XVI.)

Winters, Roy L., *Francis Lambert of Avignon*. Filadelfia, 1938.

Wiswedel, Wilhelm, "Gabriel Ascherham und die nach ihm genannte Bewegung", *ARG*, XXXIV (1937), 1-35, 235-262.

———, "Zum Problem: inneres und äusseres Wort bei den Täufern", *ARG*, XLVI (1955), 1-19.

Wiswedel, Wilhelm, y Robert Friedmann, "The Anabaptists Answer Melanchthon", *MQR*, XXIX (1955), 212-231.

Wiszowaty, Benedicto: véase *Bibliotheca Antitrinitariorum*.

Wohlfeil, Rainer (ed.), *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?* Munich, 1972.

Wolf, Ernst, "Deus omniformis", *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag,* Munich, 1936.
Wolfson, Harry, *Religious Philosophy.* Cambridge, 1961.
Wolleb, J. J., *Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer.* Basilea, 1722.
Wopfner, Hermann (ed.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Deutschtirol 1525.* Innsbruck, 1908. (*Acta Tirolensia,* III.)
Wotschke, Theodor, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen.* Leipzig, 1908. (*ARG,* Ergänzungsband III.)
———, *Die Geschichte der Reformation in Polen.* Leipzig, 1911.
———, "Die unitarische Gemeinde in Meseritz-Bobelwitz". *Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen,* 1911, p. 163 *ss.*
———, "Herzog Albrecht von Preussen und Wilhelm Gnapheus", *ARG,* XXX (1930), 122-131.
———, "Zur Geschichte des Antitrinitarismus", *ARG,* XXIII (1926).
Woude, Sape van der, "Censured Passages from Sebastian Castellio's *Defensio suarum translationum*", en: Becker, *Autour . . . (q. v.),* pp. 259-279.
Wray, Frank J., "Bernhard Rothmann's Views on the Early Church", en: *Reformation Studies (q. v.),* pp. 229-238.
———, "The Anabaptist Doctrine of the Restitution of the Church", *MQR,* XXVIII (1954), 186-190.
———, "The *Vermahnung* of 1542 and Rothmann's *Bekenntnisse*", *ARG,* XLVII (1956), 243-251.
Yates, Frances Amelia, *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England,* 2ª ed. Nueva York, 1968.
Yoder, Jesse ["The Frankenthal Disputation, 1571"], *MQR,* XXXVI (1962), 14-35, 116-146.
Yoder, John Howard, "«Anabaptists and the Sword» Revisited: Systematic Historiography and Undogmatic Nonresistants", en: Oberman, *Deutscher Bauernkrieg (q. v.),* pp. 270-284.
———, *Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz in 1523-1538.* Karlsruhe, 1962. (*Täufertum und Reformation in der Schweiz,* I.)
———, "The Hermeneutics of the Anabaptists", *MQR,* XLI (1967), 291-308.
———, *The Legacy of Michael Sattler.* Scottdale, Pennsylvania, 1973. (*Classics of the Radical Reformation,* I.)
———, "The Turning Point in the Zwinglian Reformation", *MQR,* XXXII (1958), 128-140.
——— (ed.), *Textos escogidos de la Reforma Radical.* Buenos Aires, 1976.
———, Véase también Fast/Yoder.
Zachorowski, Stanisław, "Najstarsze synody arjan polskich", *RwP,* I (1922), 214-215.
Żelewski, Roman, "Troubles confessionnels à Cracovie . . . 1551-1573", *ORP,* VI (1961), 91-111.
Zeller, Winfried, *Die Schriften Valentin Weigels.* Berlín, 1940. (*Historische Studien,* 370.)
Zeman, Jarold Knox, "Historical Topography of Moravian Anabaptism", *MQR,* XL (1966), 266-278 y núms. siguientes de la revista.
———, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia, 1526-1628: A Study of Origins and Contacts.* La Haya-París, 1969.
———, *The Hussite Movement and the Reformation in Bohemia, Moravia and Slovakia (1350-1650): A Bibliographical Guide.* Ann Arbor, 1977.
———, "The Medieval Background", *MQR,* L (1976).

Zieglschmid, A. J. F., *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder.* Filadelfia, 1943.
Zille, Ester, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento.* Cittadella, 1971.
Zimmerli, Walther: véase Calvino.
Zins, Henryk, *Powstanie chlopskie w Prusach Ksiażecych w 1525 roku.* Varsovia, 1953.
Zonta, Giuseppe, "Francesco Negri, l'eretico e la sua tragedia *Il Libero Arbitrio*", *Giornale Storico,* LXVII (1916), 265-324; LXVIII (1916), 108-160.
Zophy, Jonathan W.: véase Buck/Zophy.
Zoványi, J., *A reformáció Magyarországon.* Budapest, 1925.
Zschäbitz, Gerhard, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg.* Berlín, 1958. (*Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter,* I.)
Zsindely, E., *Bulinger Henrik magyar kapcsolatai.* Budapest, 1967.
Zuck, Lowell H., "Anabaptism: An Abortive Counter Revolution within the Reformation", *CH,* XXVI (1957), 221-226.
———, *Christianity and Revolution: Radical Testimonies 1520-1650.* Filadelfia, 1975.
Zur Linden: véase Linden.
Zwinglio, Ulrico, *Briefe,* ed. Oskar Farner; 2 vols. Zurich, 1918-1920.
———, *The Latin Works and Correspondence of Huldreich Zwingli, together with Selections from His German Works,* ed. Samuel M. Jackson. Nueva York, 1912-1919.
———, Véase también Bromiley.

LA REFORMA RADICAL

INTRODUCCIÓN

EL PROTESTANTISMO clásico, o sea la Reforma Protestante Magisterial, según ha quedado brevemente definida en el Prefacio al lado de la Reforma Católica y de la Reforma Radical, y tomando particularmente en consideración los revolucionarios cambios teológicos y hermenéuticos llevados a cabo por Martín Lutero, constituye, en mi opinión, una ruptura más radical con la iglesia de la Edad Media que la representada por la Reforma Radical; y al hablar de la iglesia medieval me refiero a un *corpus christianum* en el que hubo lugar para un considerable número de teologías toleradas, de órdenes monásticas y de grupos religiosos que habían roto parcialmente (los *fraticelli*, los seguidores de la *Devotio Moderna*, los utraquistas) o por completo (los valdenses, los lolardos, los hermanos checos) con la iglesia organizada bajo la autoridad del papa. Sin embargo, esa Reforma que yo llamo radical merece plenamente su designación por otras razones que poco a poco se irán viendo. Mientras tanto, a fin de poder seguir las complejidades de su historia a lo largo de unos cincuenta años (de 1516 a 1566), con varias ojeadas retrospectivas al siglo XV, y con varias prolongaciones hasta el último cuarto del XVI, para redondear el estudio de ciertas vidas o de ciertos movimientos regionales –desde Sevilla hasta Smolensk, desde Siracusa hasta Estocolmo–, el lector deberá tener muy en cuenta el hecho de que la literatura especializada, según se refleja en el entrecruzamiento de los hilos del libro, se divide en dos grupos, de acuerdo con la postura que se tome en cuanto a una cuestión fundamental: la de si la Reforma Radical constituye primariamente la protestantización aguda y coherente del cristianismo en el siglo XVI, o si representa la supervivencia, el robustecimiento y la expansión extraordinaria de modalidades cristianas esencialmente medievales de piedad y de formas de gobierno, de espiritualidad popular y de impulsos de reforma conventual y sectaria, batido todo ello, entre remolinos y salpicaduras, por la gran marejada religiosa y social de la época. La Reforma Radical fue de hecho, en grados variables, una confluencia de lo nuevo y de lo viejo.

Es evidente que muchos de sus rasgos característicos –su afirmación de que la Iglesia fue fundada el día de Pentecostés (y no con Abel, o con Abraham); su negativa a ver en la Biblia, por inmensa que fuera su autoridad, *una* alianza en *dos* entregas; la poca importancia que concedía a las consecuencias de la caída de Adán, y por lo tanto al pecado original; su resistencia a equiparar el bautismo de los infantes con la circuncisión; su afirmación del libre albedrío en cooperación con la gracia, de lo cual se desprendía la justificación por la fe y un anhelo de santificación expresado en obras de justicia de nuevo cuño (entre ellas el testimonio de una conciencia libre en el martirio); su conservación de un lugar para el misticismo (popularizado); su activa proclamación misionera de la fe así renovada– hacen de la Reforma Radical un movimiento emparentado con el catolicismo medieval, y también, hasta cierto punto, con el evangelismo católico

que sólo en los últimos tiempos ha estado saliendo de la Edad Media. Es evidente que la profusión de tipos ascéticos medievales –el monje, el canónigo regular, el fraile, el ermitaño, el caballero limosnero-marcial que hacía voto de castidad– evolucionó hasta producir nuevos tipos, afines a ellos: el hombre que no veía incompatibilidad entre vida cenobítica y vida de matrimonio, el que se entregaba a la búsqueda evangélico-escatológica del reino de Cristo sobre la tierra, el *Grübler* individualista, el miembro seglar o pastoral de un sínodo, una comunidad, un conventículo, o como se llamara la secta, sujeto al código común, y exigente, de esa secta.

Sin embargo, la Reforma Radical fue también protestante si se toman en cuenta otros rasgos: su repudio del papado y de la sucesión apostólica de los obispos; su rechazo de la pretensión de que sólo al papa y a los obispos, a título individual, o colectivamente en los concilios, les competía la enseñanza de la verdadera doctrina; su desconocimiento de toda tradición capaz de constituir una autoridad equiparable a la de la Escritura; su afirmación de que los pastores podían ser personas casadas (al mismo tiempo que, como los católicos, seguía considerando el matrimonio como una ordenanza cristiana destinada a todos los fieles); su reducción de los principales sacramentos, llamados ordenanzas, a sólo dos (si bien, por lo común, se acercaba al punto de vista católico en lo relativo al bautismo de los creyentes, mientras que muy a menudo coincidía más bien con los reformados en cuanto a la Cena del Señor); su exaltación de los principios de la libertad del hombre cristiano y del sacerdocio de todos los creyentes, proclamados por Lutero en 1520, hasta el punto de creer –inconscientemente al principio– que era ella la que estaba llevando a cabo de manera coherente, en cuanto a la conducta y las normas de gobierno, unas ideas que, desde su punto de vista, habían estado proclamando Lutero, Zwinglio y sus respectivos socios y sucesores.

Pero una vez concedido que la Reforma Radical fue a la vez neomedieval, restauracionista y sin embargo escatológica –a la vez católica y protestante–, nos sale al paso una segunda cuestión, en torno a la cual se divide la generalidad de los investigadores, a saber: la de si fue una sola oleada de reforma la que se lanzó con su triple impulso contra los acantilados y los promontorios de la época; es decir, si hubo *una* Reforma Radical. La exposición del presente libro, y su título mismo, dicen a las claras cuál es mi postura. También la ola del protestantismo clásico, al estrellarse contra las playas pedregosas del nacionalismo y de las prerrogativas territoriales, se quebró en tres formas principales: el luteranismo territorial y nacional (escandinavo), la cristiandad reformada, no enteramente homogénea desde Escocia hasta Lutuania y Hungría, y la iglesia establecida de Inglaterra que, dominada e impulsada por diversas facciones, acabó por ser *teológicamente* episcopaliana (y esto sólo de manera espasmódica) en el último cuarto del siglo, y católica pero sin sujeción al papa en el siglo siguiente, si bien, durante el período que yo estudio, nunca pudo desconocer la influencia de Lutero, de Felipe Melanchthon, de Martín Bucer y especialmente de Juan Calvino, no obstante que la reina Isabel no fue

excomulgada por el papa hasta el año 1570. Pero ni el hecho de que el protestantismo magisterial haya estado también dividido en tres tipos principales, como tampoco el hecho de que la Reforma Radical, aun teniendo en común varios rasgos con el catolicismo evangélico y más tarde incluso con el catolicismo tridentino, lo mismo que con el protestantismo clásico, haya sido, sin embargo, objeto de proscripción por parte de los católicos tanto como por parte de los protestantes, hasta el punto de que esto produjo gran número de martirios, bastan por sí solos para justificar el adjetivo "radical" en un sentido teológico, o el sustantivo "Reforma" en singular.

Nos es preciso, en consecuencia, avanzar más allá, a manera de Introducción, para legitimar el título del presente libro, a pesar de la notoria diversidad de personalidades, de principios y de programas que en las páginas siguientes van a desfilar ante nuestra atónita mirada con todas sus proclamas, tan discordantes en apariencia. Será muy útil que el lector esté consciente del hecho de que en todo desfile, en toda demostración que emprende una marcha, ocultos profundamente en el corazón de quienes se hacen partícipes de una determinada causa común, pero pasajera, subyacen motivaciones que, una vez amortiguado el entusiasmo de la camaradería, resultan ser sumamente variados, y, además, que un manifestante determinado en el desfile de la historia puede pasar por diversas etapas de convicción personal. Así, pues, antes de que el lector se meta en los detalles de una exposición compleja, y en los análisis intercalados aquí y allá, y en las semblanzas biográficas que a menudo tendrán que ir necesariamente fragmentadas, convendrá que tome en cuenta que las investigaciones sobre la gente "común y corriente" (o sea la gran mayoría) y sobre las personalidades excéntricas de la Reforma Radical se han caracterizado notablemente por el escrutinio tipológico desde el punto de vista de la sociología de la religión (Ernst Troeltsch) y, en épocas más recientes, de la psicología de la religión. Más aún: ni siquiera los investigadores que personalmente siguen profesando alguno de los credos de la tradición que sobrevive de la Reforma Radical (mennonitas, hutteritas, schwenckfeldianos, unitarios, así como los de otras denominaciones modernas simpatizantes con ellos, en especial los baptistas y los cuáqueros) han estado inmunes a esa tendencia, explicable por un deseo subliminal de percibir retrospectivamente tipos ideales como sanción para las posiciones que, aunque recibidas y transmitidas ciertamente en esas varias tradiciones, no se consolidaron sino poco a poco a través del tiempo. Los investigadores neutrales en cuanto a lo religioso, y los historiadores marxistas que trabajan sobre los mismos materiales, han aportado también sus propios presupuestos, y han quedado también atrapados en la visión esquemática convencional. Sólo en la literatura más reciente se ha comenzado a ver a los radicales como individuos dentro de movimientos que conocieron cierto número de fases, permutaciones, diferenciaciones e interpenetraciones, si bien también los investigadores contemporáneos, a semejanza de sus predecesores, son incapaces de abandonar del todo la nomenclatura taxonómica.

Aunque la Reforma Radical fue en última instancia separatista, sería naturalmente una equivocación dar por sentado que la teología de la Reforma Magisterial hubiera sido incapaz de propagación sin la ayuda de los magistrados: ahí están, para demostrar lo contrario, las extraordinarias conquistas de los hugonotes en la Francia católica, allí están los "helvéticos" en el área católica (ortodoxa) de Polonia-Lituania, y los calvinistas en el nacimiento de la nación holandesa. A pesar de ello, los cristianos reformados (y en menor medida los luteranos), forzados a organizarse en un medio hostil, presuponían o proponían un estado verdaderamente cristiano, o cuando menos un estado que les diera apoyo, y llevaban siempre la semilla de una comunidad cristiana completa dentro de las cascarillas temporales y protectoras de sus conventículos, clandestinos por lo común. En principio, y sobre todo cuando existía una favorable coyuntura de acontecimientos, no rehuyeron el combate por la palabra de Dios.

En lucha contra el protestantismo magisterial y contra sus avanzadas *provisionalmente* "sectarias" en territorios católicos, se extendió la Reforma Radical, determinada a erradicar los abusos, lo cual le impuso la necesidad de prescindir de los magistrados no regenerados, así como de los prelados principescos.

Esta Reforma Radical fue un amontonamiento, muy laxamente integrado, de reformas y restituciones doctrinales e institucionales suscritas por anabaptistas de varios tipos, por espiritualistas y espiritualizantes de diversas tendencias (desde el marcial Tomás Müntzer, pasando por el *Grübler* individualista Sebastián Franck, hasta el quietista y pietista Gaspar Schwenckfeld), así como por los racionalistas evangélicos, para quienes la única base esencial era el Nuevo Testamento (desde Juan de Valdés, pasando por Lelio Socino, hasta Pedro Gonesius).

En contraste con los protestantes, los radicales de las tres tendencias dentro de la Reforma Radical afirmaron, en principio, la necesidad de establecer una separación entre sus iglesias y el estado nacional o territorial, si bien hubo en esto algunas excepciones: entre los müntzeritas, por ejemplo, Conrado Grebel procuró, a manera de transición, la creación de un ayuntamiento regenerado en Zurich, y otro tanto hizo Baltasar Hubmaier en Waldshut, y después en Nicolsburg; lo mismo cabe decir de los münsteritas, de la mayor parte de los unitarios transilvanos y de una tenaz sección de los hermanos polaco-lituanos, seguidores de Simón Budny y pertenecientes en su mayoría a la clase de los caballeros. Con esas excepciones, y a menudo sólo durante una breve fase, los partidarios de la Reforma Radical en los tres sectores estuvieron en contra de la guerra y renunciaron a otras formas de coerción, salvo la excomunión, y procuraron difundir su versión de la vida cristiana mediante las misiones, el martirio y la filantropía. No menos seguros que los combativos calvinistas de ser ellos el "resto elegido" del Señor, puesto que "mediante su pacto con Dios, hecho en buena conciencia", habían logrado así su propia salvación en el temor y el temblor, estos reformistas radicales ponían su confianza en el Señor de los vivos y los muertos, que no tardaría en venir para juzgar entre

los santos y los pecadores, o simplemente para recompensar a los justos, los únicos destinados a resucitar (Fausto Socino).

Al insistir en el bautismo de los creyentes, o en la posesión de los dones del Espíritu, o en la experiencia de la regeneración, y al mostrarse muy a menudo totalmente indiferentes en cuanto al orden político y social general, los diversos voceros de la Reforma Radical no sólo se opusieron tácticamente y en principio a la Reforma Magisterial, sino que también se diferenciaron claramente de los protestantes del siglo XVI en cuanto a lo que constituía la experiencia y el concepto de la salvación, y a lo que constituía la verdadera iglesia y el comportamiento cristiano adecuado. En la doctrina luterana de la salvación por la sola fe veían un nuevo sistema de indulgencias, más funesto que el que Lutero había atacado. Solían abstenerse de emplear el término teológicamente complementario de "santificación", y preferían, en cambio, insistir en otros conceptos: la regeneración, el nuevo ser en Cristo, la energía del Espíritu, el reavivamiento de la conciencia moral o, en un lenguaje velado, la deificación. En todo caso, los exponentes y mártires de la Reforma Radical, lo mismo los anabaptistas que los espiritualistas y los racionalistas evangélicos, se parecían mucho por su inconformidad con las formulaciones luterano-zwingliano-calvinistas acerca de la expiación, de la justificación separada de las obras, del pecado original y de la predestinación. Desde su punto de vista, esas formulaciones rebajaban por completo la importancia de su experiencia religiosa personal y el ejercicio continuo de aquellas disciplinas personales y comunitarias mediante las cuales se afanaban en imitar, dentro de su grupo, algo que, a partir de sus interpretaciones de ciertos textos del Nuevo Testamento, sentían que había sido la comunidad apostólica original, o sea la continuidad del discipulado o incluso la imitación de Cristo y la fervorosa adhesión a sus claros preceptos.

Desde el *Enquiridion del soldado cristiano* de Desiderio Erasmo (1504) y la sacramentaria *Epistola christiana* de Cornelio Hoen, pasando por el semivaldesiano *Beneficio de la muerte de Cristo* de Benedicto Mantuano, hasta el *De Jesu Christo salvatore* de Socino (1578), el gran tapiz de la Reforma Radical estuvo entretejido con una mal torcida madeja de hilos que iban dando una nueva configuración a la doctrina de la salvación. En esta reconstrucción o reubicación de la doctrina anselmiana de la redención, hecha en forma explícita a veces, pero por lo general puramente implícita, hubo una característica insistencia en la misericordia divina y la elaboración de una devota y detallada doctrina de la *imitatio Christi* (el discipulado del cristiano renacido), una alteración correspondiente en la doctrina de la encarnación –formulada a veces con la idea de la carne celestial de Cristo (Miguel Servet, Gaspar Schwenckfeld, Menno Simons), a veces con la aseveración de su humanidad totalmente obediente, exaltada por Dios Padre hasta hacer de él el Rey del universo, no menos que de la verdadera Iglesia (Fausto Socino)– y muchas veces también una alteración en las formulaciones tradicionales de la relación del Padre con el Hijo, que podía consistir en varias cosas: desde sostener simplemente la triadología consubstan-

cial inarticulada del Credo de los Apóstoles, hasta proclamar un unitarismo "nonadorante" y "judaizante" (Francisco Dávid). En los tres sectores hubo, aquí y allá por lo menos, un unitarismo explícito o implícito. Llevados por sus intensas convicciones escatológicas, algunos de los espiritualistas, muchos anabaptistas y casi todos los racionalistas evangélicos se adhirieron a la doctrina del sueño o la muerte del alma en el período anterior a la resurrección (psicopaniquismo o mortalismo).

El ámbito y los tipos de espiritualidad en la Reforma Radical –incluyendo aquí el misticismo popular y el ascetismo en grupo– hacen pensar sucesivamente en el rigor del monasterio medieval, la remilgada devoción de los evangélicos católicos y la pasión de las órdenes de la iglesia contrarreformada, más que en la franca afirmación de la vida en toda su plenitud vocacional, que fue característica del luteranismo. Como hubo, de hecho, cierta continuidad entre el evangelismo católico y el racionalismo evangélico y el anabaptismo (v. gr. Erasmo), el breve interludio de evangelismo católico que brotó y luego se marchitó entre 1500 y 1542 en los territorios románicos y en el norte tendrá que ocupar un sitio en las páginas del presente libro. Algunos de sus primeros exponentes se pasaron a los protestantes, otros a la Reforma Radical, y otros más, después de instalada la Inquisición romana en 1542, virtieron sus energías en la Contrarreforma.

Constitucionalmente, la Reforma Radical estuvo, por supuesto, equidistante del protestantismo magisterial (clásico) y del catolicismo tridentino. Los reformadores surgidos en el seno de la vieja iglesia estaban inspirados en su acción por la idea de *reformatio* exactamente igual que los reformadores magisteriales; los anabaptistas, los espiritualistas y los racionalistas actuaron bajo un lema más radical: la *restitutio* o el *millennium.*

Desde luego, aunque todos los protestantes hablaran de *reformatio,* hubo enormes diferencias entre ellos en cuanto al alcance de su ruptura con la iglesia medieval, y lo mismo cabe decir de los radicales y de su idea de *restitutio* (o *restauratio*).

Los exponentes de la Reforma Radical, al abrazar el principio de la restauración fiel de la iglesia apostólica tal como existió en tiempos de los mártires (antes de recibir el apoyo que por razones de prudencia le dio Constantino), mostraron sin embargo entre sí ciertas discrepancias en cuanto al procedimiento que había que seguir para restaurar o convocar semejante iglesia. También mostraron diferencias en sus ideas sobre la significación constitucional que el papel de los jueces y reyes del Viejo Testamento podía tener para los cristianos.

De los tres grupos radicales, fueron los anabaptistas quienes más seguros estuvieron de poder reproducir la estructura de la cristiandad apostólica a partir del Nuevo Testamento, suplementado con textos que ellos consideraban comparables en antigüedad, o dotados simplemente de autoridad; por ejemplo, la descripción de las iglesias primitivas transmitida por Eusebio de Cesarea, una epístola (apócrifa) de San Clemente Romano y las obras de los padres antiguos. En el seno del anabaptismo hubo mu-

chas discrepancias en cuanto al grado en que eran apropiables el esquema y las instituciones del pueblo de la Vieja Alianza y sus Escrituras. Los anabaptistas de Münster, por ejemplo, animados de un ferviente espíritu escatológico, combinaron tranquilamente las lecturas de Daniel y del Apocalipsis, y así, con base en el Viejo Testamento, justificaron la reintroducción del tesoro común de los santos guerreros, y hasta de la poligamia en algunos casos.

De manera parecida, los espiritualistas, aparte de estar divididos en grupos muy mal relacionados entre sí, sostuvieron opiniones muy divergentes en cuanto a la utilización de la Biblia como modelo para la iglesia. Müntzer, afanado en la reforma profética de la sociedad por obra de los santos elegidos, se servía del Viejo Testamento en sus manifiestos, mientras que Andrés Bodenstein von Carlstadt, literalista bíblico, encontró en el Viejo Testamento, informado por el Nuevo, y particularmente por los evangelios, la base para una rápida aunque no violenta reforma igualitaria de la sociedad, y para la creación de iglesias libres o voluntarias, con derecho de nombrar cada una su pastor; y él, que iba a ser el primero en introducir la misa protestante (Wittenberg, Navidad de 1521), pudo coincidir con Schwenckfeld hasta el punto de celebrar ocasionalmente la eucaristía solo, en comunión con Dios, tal como pudo coincidir con los anabaptistas en su oposición al pedobautismo sin fe, hasta el punto de ser considerado un proto-anabaptista. Schwenckfeld, espiritualista o espiritualizante contemplativo, desesperando de una *restitutio* que fuera válida sin alguna guía más clara que la que hasta entonces había sido otorgada, prefirió –en medio de las violentas afirmaciones y contra-afirmaciones de protestantes, católicos y anabaptistas en torno a la Cena del Señor– seguir una "vía media" y, suspendiendo la celebración de la eucaristía, interiorizarla como comunión puramente espiritual, en espera del tiempo en que Dios mismo interviniera e instaurara la iglesia del Espíritu. Otros espiritualistas, como los libertinos y los nicodemitas en territorios católicos, se abstenían interiormente del uso de los sacramentos católicos, aunque ocasionalmente se conformaran a ellos por razones de prudencia, y al mismo tiempo eran interiormente protestantes o con mayor frecuencia radicales, como la valdesiana Julia Gonzaga, o como Fausto Socino cuando se encontraba en la corte de Florencia. Pero el mismo Socino, cuando se vio libre para expresar sus opiniones en Polonia, sostuvo, con base en tres pasajes de la epístola a los Efesios, la extraordinaria tesis de que Jesús experimentó una ascensión anterior a la Ascensión, y que entonces fue instruido por el Padre acerca de tres puntos: qué cosas del Viejo Testamento debían seguir siendo válidas, cuáles tenían que ser modificadas y, sobre todo, qué principios distintivamente evangélicos eran esenciales para la salvación. Al mismo tiempo, Socino reprobó autoritariamente la práctica de la inmersión, que existía entre los hermanos polacos; y, así como Schwenckfeld suspendió la eucaristía, así él declaró que el bautismo en cualquiera de sus formas era innecesario, excepto posiblemente para los conversos del judaísmo y del islamismo. (Los hermanos polacos perseveraron por lo co-

mún en la práctica de la inmersión, y no pocas veces en el anabaptismo, hasta su disolución como iglesia en el exilio, después de 1660.)

Los racionalistas evangélicos, desde Valdés hasta Socino, a semejanza de los espiritualistas evangélicos, se mostraron muy afligidos por la acrimonia y el espíritu de división que surgían en cada intento de organizar la religión; algunos de ellos hubieran preferido el ideal semi-enunciado del católico evangélico Erasmo, a saber, una "tercera iglesia", ni protestante ni católica, devota, pero no doctrinaria. En Polonia, Lituania y Transilvania, el fermento racionalista evangélico penetró de tal manera en las iglesias reformadas locales, que gracias a él se crearon tres organismos eclesiásticos internamente disciplinados, uno de ellos destinado a sobrevivir hasta el día de hoy: la Iglesia Unitaria de Rumania y Hungría.

Así, pues, la doctrina de la iglesia "apostólica", internamente disciplinada pero externamente libre, ha sido reconocida, y con toda razón, como una de las marcas comunes del conjunto de la Reforma Radical.

En una consideración de problemas eclesiológicos y de gobierno debe haber, naturalmente, una mención explícita de la teoría y práctica del ministerio y de la ordenación de los ministros. El hecho de que con mucha frecuencia los exponentes de la Reforma Radical fueron laicos ha oscurecido el hecho, no menos interesante, de que el movimiento fue en parte re-ordenacionista, tal como en su sector más importante fue ana-baptista. Entre los reformadores magisteriales se dieron varios casos de clérigos que, habiendo sido ordenados bajo el *ancien régime,* se negaron en principio a ser reordenados al hacerse protestantes. En cambio, dentro de la Reforma Radical hubo varios casos de antiguos sacerdotes que sintieron la necesidad de ser "re-comisionados", y que acabaron por repudiar su ordenación católica (por ejemplo, Menno Simons). Se conocen también ejemplos de hombres obsesionados por el problema de la vocación apostólica válida, o sea, el de si habían sido auténticamente enviados a proclamar, a bautizar y a organizar en los postreros días del mundo (por ejemplo, Obbe Philips). En algunos casos, los portavoces de la Reforma Radical parecen haber vinculado la continuidad de la autoridad misionera con la sucesión bautismal, cuando no, a veces, con la efusión directa del Espíritu. Muchos exponentes "seglares" de la Reforma Radical, como Valdés y Grebel, como Schwenckfeld y Socino, nunca fueron ordenados. A decir verdad, las credenciales de mando, en las filas de la Reforma Radical, no solían ser regulares en los comienzos, sino más bien de orden moral, o académico, o carismático. El empuje vigorosamente re-ordenacionista dentro de la Reforma Radical sólo se hacía explícito –casi no hace falta decirlo– en los casos en que un clérigo del viejo orden llegaba a ser dirigente en el nuevo. Sin embargo, entre los reclutas de la Reforma Radical eran mucho más comunes los monjes y frailes sin órdenes sacerdotales que los sacerdotes ordenados y los prelados. De esa manera, el conflicto básico que llegó a articularse entre la Reforma Radical y la Reforma Magisterial, en cuanto al concepto de la naturaleza de la iglesia y de las normas de gobierno, no giró, en ninguno de los dos bandos, en torno al problema

de las órdenes sacerdotales, que por lo general no se tomaba muy en cuenta, sino más bien en torno a la oposición entre la educación teológica de tipo universitario, por un lado, y la vocación apostólica, o profética, o inspirada, por el otro.

Relacionada con la prominencia de los seglares en la Reforma Radical y con la extensión funcional del sacerdocio de todos los creyentes en el sentido del testimonio personal de Cristo en misiones y martirios, no en cuanto diversificación del concepto de vocación (como sucedía en el caso de Lutero y de Calvino), estuvo la correspondiente elevación de las mujeres a una posición de igualdad casi completa con los hombres en la tarea central de la comunidad de los renacidos. El enaltecimiento del papel de las mujeres, a su vez, provocó una revisión del concepto medieval del sacramento del matrimonio en el contexto pactual de la Reforma Radical.

Los cristianos modernos, y todas las demás personas que procuren captar el fenómeno de la Reforma Radical como un todo, tienen que tratar de verla como uno de los dos frentes contra los cuales se esforzó el protestantismo clásico en establecer su posición; el otro frente fue el catolicismo, que estaba renovando su fuerza y expandiendo sus vínculos globales.

El enemigo que Lutero y Melanchthon, y Zwinglio, y luego Enrique Bullinger, Calvino y Tomás Cranmer tenían a su derecha era el papa, a quien identificaban con el Anticristo; en cuanto al enemigo común que tenían a la izquierda, no tardaron en considerarlo como un Cérbero de tres cabezas, y, olvidando su acostumbrada precisión teológica, le pusieron a este monstruo nombres insultantes y casi intercambiables: libertinismo, anabaptismo, fanatismo. En nuestros tiempos estamos en posición de ver con claridad mucho mayor que ellos las diferencias existentes en el seno de la Reforma Radical. En verdad, los historiadores todos –los que escriben dentro de tradiciones denominacionales supervivientes de la época de sus mártires, los que escriben dentro de tradiciones que dependen indirectamente de esa época, los que pertenecen a otras confesiones y los estrictamente neutrales– han llegado tan lejos en la tarea de diferenciar el papel de anabaptistas, espiritualistas y racionalistas evangélicos en el cuadro del siglo XVI, que lo que hace falta es más bien acentuar la gran necesidad de ver sinópticamente la Reforma Radical, a fin de entender mejor no sólo la morfología general del radicalismo cristiano, sino también la formulación clásica del protestantismo.

Puede decirse que la Reforma Radical, ese abigarrado episodio de la historia general del cristianismo, se extiende desde 1516, año en que Erasmo publicó su edición del texto griego del Nuevo Testamento, hasta 1566 o bien, en uno que otro caso, hasta un racimo de acontecimientos situados hacia 1578 y 1579, a saber: la muerte del caudillo de los hutteritas en sus años dorados (Pedro Walpot); la muerte del caudillo de los unitarios transilvanos (Dávid); la llegada de Fausto Socino a Polonia y su identificación con la Iglesia Reformada Menor, movimiento inmersionista, unitario, en gran parte pacifista, que luego, bajo su tutela, avanzó en dirección del socinianismo; la tolerancia oficial del mennonitismo por parte de Gui-

llermo de Orange; y la disputa de Emden entre los mennonitas y los reformados. Aproximadamente hacia esos años, la Reforma Radical había eliminado sus excesos más obvios; había suavizado sus asperezas y, lo que es más, había llegado a diferenciar y a redefinir con bastante claridad sus muy variados impulsos, asentándose y consolidándose internamente en sectas y comunidades diversas y por lo común aisladas. Tras un período de lento acopio de fuerzas, los portadores de sus ideas y cierto número de instituciones y de grupos afines a ellos iban a tener de nuevo un papel importante en la historia general, sobre todo en la restructuración del cristianismo británico en la época de las Guerras Civiles y de la Commonwealth. Y una vez más en estos tiempos nuestros en que, dentro de un nuevo contexto, a la vez secular y académico, las iglesias estatales europeas se están separando del Estado, en que las grandes denominaciones eclesiásticas del Canadá y de los Estados Unidos se hallan en proceso de reorganización, en que las iglesias protestantes y católicas de la América latina viven una etapa de fermentación, en que las iglesias de Asia y África, más jóvenes, están recibiendo el desafío de las renacientes religiones étnicas y de la "religión" internacional del proletariado; en estos tiempos, finalmente, en que la misión de las iglesias en todas partes se está reconcibiendo dentro de un ambiente básicamente hostil o enajenado, los cristianos de muchas denominaciones se están viendo a sí mismos, constitucionalmente o de otras maneras diversas, más cercanos a quienes descienden de los sectarios de la Era de la Reforma, tan despreciados en un tiempo, que a los defensores clásicos de unos *corpora christiana* reformados, religio-territoriales, intolerantes en su gran mayoría, que acabaron por sustituirse, sobre un suelo confesionalmente ensangrentado, a la antigua cristiandad internacional, la del papa y los concilios, cristiandad no mucho menos diversificada, y en algunos períodos ciertamente más tolerante.

I. LA CATOLICIDAD REFORMADA: INTERLUDIO EVANGÉLICO

LA SOMBRA de la trágica figura de Carlos, quinto de su nombre a partir del cofundador del Romano Imperio medieval, cae a todo lo largo de la cristiandad mientras ésta se va rompiendo en pedazos en el proceso de la Reforma protestante, la renovación católica y el separatismo religioso de los reformadores radicales.

Nacido en Gante en 1500, elegido emperador en 1519, coronado por el papa en Bolonia en 1530, Carlos abdicó en 1556, y en 1558 yacía moribundo en un monasterio de Extremadura adonde se había retirado, quebrantado en espíritu tal como quedaba quebrantada la cristiandad sobre la cual había tratado de presidir con dignidad y devoción medievales.[1] En su calidad de emperador, había sido hostigado de un lado por el sultán de Turquía coaligado con el *rex christianissimus* de Francia, de otro lado por el papa, que con diversos cambios de estilo y de estrategia estuvo actuando como un ambicioso príncipe italiano, y de otro lado por un profesor universitario cuyo pensamiento religioso hizo cuajar el latente nacionalismo de Alemania. De escaso consuelo debe haberle servido al emperador, en el momento de abdicar, saber que su gran contrincante, el vocero teológico de la Reforma, había llegado asimismo diez años antes al fin de sus días en medio del dolor y en vísperas de la demoledora guerra civil religiosa que desoló el ya no sagrado Imperio de la nación alemana.

El que la historia de la Reforma Radical se inicie con una evocación del piadoso emperador cuya formación fue tan marcadamente católica –su tutor, el austero teólogo Adriano de Utrecht, ocupó el trono pontificio de 1522 a 1523 (y sería, durante siglos, el último papa no italiano)–, cuya espléndida coronación en Bolonia iba a ser la última llevada a cabo por manos de un papa, y cuyos ardientes consejeros religiosos fueron a menudo incapaces de hacer distinciones entre luteranos y sacramentarios, para no hablar de anabaptistas y espiritualistas, exige una explicación inmediata.

Carlos se inclinaba personalmente por un tipo de piedad católica que tenía más en común con el fervor teológico predominante en Alemania que con la urbanidad de los papas. A esta piedad católica distintiva, los investigadores modernos le han asignado finalmente un nombre: evangelismo católico,[2] en el que se han agrupado varios movimientos existentes en las laderas del cráter alemán y relacionados unos con otros.

[1] Sobre la ideología imperial de Carlos V véase Ramón Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*, Madrid, 1940, libro en que se critican, desde el punto de vista español, las interpretaciones de Karl Brandi (1933) y de Peter Rassow (1932).

[2] El mejor estudio, limitado ciertamente a sus manifestaciones italianas, pero enriquecido con una historia de la evolución del término desde su primera utilización por Imbart de la Tour, es el de Eva-Maria Jung, "On the Nature of Evangelism in Sixteenth Century Italy", *Journal of the History of Ideas*, XIV (1953), 511-527. Véase también Philip McNair, *Peter Martyr in Italy*, Oxford, 1967, cap. I.

Carlos favoreció y apoyó a los exponentes del evangelismo en la medida en que vio en él una tendencia irreprochablemente ortodoxa. Fue un gobernante cauteloso, pero magnánimo, en una época de crisis y de expansión extraordinarias. Su hispánica valoración de la *honra* como valor personal tenía que obligarlo a cumplir su palabra y a respetar el salvoconducto de Martín Lutero en la Dieta de Worms. En cuanto rey de España, concedió a sus súbditos un trato mejor que el que antes se les había dado.

El evangelismo, extenso afloramiento de una combinación adogmática y éticamente seria de piedad medieval y de cultura humanística, reavivado por la proclama que hizo Lutero de la salvación por la fe sola (solafideísmo), aunque perturbado por el aparente antinomianismo de esa proclama y su programático desdén por las vías y los modelos tradicionales de santificación personal, alentó momentáneamente en grado extraordinario las esperanzas de reformar una cristiandad todavía católica –puesto que no sólo sus miembros, sino también, a la larga, su cabeza papal llegaron a estar bajo su influjo–, con lo cual se hubiera reconquistado la obediencia de las partes separatistas de Alemania. Su expositor más destacado fue un súbdito neerlandés de Carlos, llamado Desiderio Erasmo. Este movimiento, llamado erasmismo, se manifestó en cierto número de variantes regionales, a saber: en los Países Bajos como "humanismo bíblico reformado y nacional"; en Francia como evangelismo; en España como iluminismo, evangelismo, erasmismo y valdesianismo (por Juan de Valdés); [3] en la Alemania católica como "expectancia"; [4] en Polonia, finalmente, como catolicismo nacional (que combinó con el erasmismo el nacionalismo cristiano del hussitismo, análogo al de la ortodoxia eslava). El evangelismo católico comenzó a desaparecer especialmente a partir del establecimiento de la Inquisición romana en 1542. Lo que quedó de sus energías pasó de maneras diversas al protestantismo (Guillermo Farel, Gelio Faber y Pedro Mártir), a la Contrarreforma (Jorge Witzel, Jorge Cassander y Reginaldo Pole) y a la Reforma Radical (Paracelso, Andrés Modrzewski y Bernardino Ochino).

En este capítulo nos vamos a limitar a España y a Italia, y vamos a presentar (cap. 1.2.a) al principal exponente del evangelismo católico únicamente en la medida en que, a través de su Nuevo Testamento griego de 1516 y otras obras de la misma índole, fue también el patrocinador involuntario de muchas cosas que iban a resultar decisivas para el conjunto de la Reforma Radical; y vamos a hacer esto en el contexto bastante inesperado de un capítulo dedicado en su mayor parte a reseñar ciertos fenómenos

[3] Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, trad. A. Alatorre, 2ª ed., México, 1966 (1ª ed., 1950; ed. francesa original, 1937) cubre todos estos movimientos bajo el nombre de erasmismo. José C. Nieto, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Ginebra, 1970, hace un estudio de los alumbrados y del valdesianismo como movimientos independientes de Erasmo. Sobre los problemas del luteranismo y el erasmismo en España véase, del mismo Nieto, "Luther's Ghost and Erasmus' Masks in Spain", *BHR*, XXXIX (1977), 34-49.

[4] El término "Expektantentum" fue empleado primeramente por Ludwig von Pastor, *Die Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V*, Friburgo, 1879, p. 115. Véase igualmente lo que dice Hubert Jedin en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2ª ed., Friburgo, 1959, III, 1253 y 1318.

ocurridos en España y en Italia, cuya evocación puede promover una comprensión novedosa del carácter de la Reforma Radical, como, por ejemplo, el surgimiento de la Inquisición nacional (cap. I.1) bajo Fernando de Aragón, que murió en 1516, y el fracaso del Quinto Concilio de Letrán (cap. I.5.a), que terminó en 1517.

Por otra parte, el hecho de iniciar nuestra exposición con España y no con Alemania nos da ánimos para dar, de paso, una especie de simbólica prominencia a otra figura (cap. I.4) a quien puede tomarse como la encarnación representativa de las diversas y turbulentas tendencias de la Reforma Radical en su conjunto.

Miguel Servet, natural de Navarra, fue en verdad, lo mismo para los católicos que para los protestantes, la auténtica efigie de todo cuanto parecía más execrable en la Reforma Radical. Lo fue por su casi arrogante defensa de la autonomía de la razón o de la conciencia; lo fue por la decisión de mártir con que abrazó el anabaptismo, el pacifismo, el psicopaniquismo (sueño del alma, cap. I.5.c) y un trinitarismo excéntricamente modificado; lo fue, finalmente, por su apocalíptico sentido de la necesidad de una misión masiva, pero irénica, ante los judíos y musulmanes, lo cual se combinaba con su susceptibilidad profética a las implicaciones éticas de la providencia de Dios en las recurrentes victorias del sultán Solimán el Magnífico (1520-1566) sobre una cristiandad moribunda. Este jurista-médico español que, unas veces en la soledad y bajo el velo del pseudónimo, otras veces en asaltos impetuosos, tejió sus cautivadoras redes teológicas en los intersticios del evangelismo católico, del sectarismo, de la filosofía natural y del ocultismo, iba a tener la triste distinción de ser quemado en efigie por la Inquisición en la católica Lyon, y en su carne en la reformada Ginebra. No hay duda de que las tensiones intelectuales y éticas y las diversas compasiones en pugna dentro de este quijotesco caballero errante de la teología eran empáticamente mucho más afines a las tensiones y fisuras profundas del conjunto de la cristiandad de lo que hubieran podido comprender los defensores católicos o los reformadores protestantes de esa misma cristiandad. Servet sintió el impacto pleno del humanismo renacentista y de la filosofía natural en Occidente, y el del Islam políticamente renaciente en Oriente.[5] En el microcosmos de este hereje altivo y espiritualmente atormentado, el conflicto de la Era de la Reforma se reflejaba quizá más fielmente que en Erasmo, Lutero o Carlos V.

Ver en Servet el oscuro anverso de Carlos V no menos que el antagonista declarado de Juan Calvino es una nueva manera de entender lo que fue la Reforma Radical: un impulso importantísimo, aunque abortado, de la Era de la Reforma, y no una sucesión de movimientos marginales. Pero para entender a Carlos y a Servet, y especialmente a este último, y para poder identificar la tendencia ibérica en ciertos acontecimientos y episodios doctrinales y religioso-políticos de la Reforma Radi-

[5] Véase Stephen A. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism: 1521-1555*, Cambridge, 1959.

cal ocurridos en zonas tan remotas como Bruselas en 1517 y Raków en 1579, necesitamos echar una mirada retrospectiva a la historia religiosa de la España de Servet, Valdés y Carlos.

De manera más concreta, para entender la devota crueldad con que la heterodoxia sectaria de la Reforma Radical había de ser suprimida en los territorios católicos lo mismo que en los protestantes, nos es preciso examinar el naciente modelo de la Inquisición española, que no debe haber estado lejos de la mente de Carlos cuando, en su calidad de emperador, restauró en la Dieta de Espira (1529) un estatuto del Código de Justiniano que condenaba a muerte a los rebautizantes, o sea a los anabaptistas (cap. x.1).

1. Marranos y alumbrados: la Inquisición española

Fernando II de Aragón (idealizado en *Il Principe* de Nicolás Maquiavelo en 1513) había conseguido unos años antes de la explosión de la Reforma, gracias a su matrimonio con la reina Isabel, la unión de Aragón y de León-Castilla; [6] había expulsado a los moros y a los judíos, absorbiendo el reino de Granada en 1492; se había anexado asimismo el reino de Navarra (que durante dos siglos había estado bajo el dominio de Francia); había establecido una envidiable autoridad sobre el episcopado (ahora nacional) y sobre las órdenes monásticas, y, gracias a la Inquisición, controlaba incluso la vida interior de sus súbditos. Su dominio sin paralelo sobre la iglesia territorial-nacional suministró el modelo de supervisión e inquisición magisteriales que habrían de seguir otros príncipes menos poderosos, incluso los protestantes que estaban por venir, y llegó a constituir una amenaza para el papado mismo, que originalmente lo había sancionado. La práctica del absolutismo real en la Iglesia, que podía admitirse en las zonas fronterizas de la cristiandad, iba a estar cargada de riesgos cuando la península, políticamente unificada –con excepción del reino de Portugal, todavía independiente–, surgiera poco después como la primera potencia de la cristiandad. En efecto, al morir Fernando en 1516, el modelo de su monarquía absoluta fue heredado por su nieto, Carlos I de España. Bajo él, como emperador Carlos V, Roma sería saqueada por las tropas imperiales en 1527; y un cuarto de siglo después se renovaría la Inquisición en la propia Italia bajo la autoridad papal pero en el espíritu de España, lo cual iba a significar, casi en todas partes, el fin del breve episodio del evangelismo católico, que se había señalado por su humanitarismo.

Tiempo atrás, en 1391, una larga serie de violencias contra los judíos –protegidos sin embargo por los reyes, y muchos de ellos notables por sus riquezas o por su erudición– había culminado en una matanza que se extendió por los tres reinos ibéricos, Castilla, Aragón y Navarra. A partir de

[6] Sobre los monarcas católicos y sus normas religiosas y políticas véase Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica, estudio crítico de su vida y reinado,* Madrid, 1964, cap. VI, "Unidad religiosa e Inquisición"; y también José García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos,* Madrid, 1971.

ese año, la conversión forzada fue práctica común y corriente. Los conversos, o "marranos", o "cristianos nuevos", fueron un ingrediente importante en el seno de la población católica que luchaba por lograr la homogeneidad religiosa. Llegaron a ser muy frecuentes los casos de prelados y de nobles en cuyo árbol genealógico figuraban esos conversos, y de algunos célebres inquisidores puede decirse eso también. Pero, como es natural, muchos de los que se habían convertido por la fuerza conservaron de generación en generación su vieja religión, bajo los disfraces que la prudencia aconsejaba.

En 1478 Fernando, todavía no rey de Aragón (1479-1516), e Isabel, reina de Castilla (1474-1504), solicitaron licencia papal para restaurar la Inquisición medieval, pero ahora bajo el control de la corona. La solicitud obedeció a cuatro consideraciones: 1) los soberanos católicos estaban determinados a lograr la uniformidad religiosa; 2) la práctica de las conversiones forzadas de judíos y moros no había dado buenos resultados; 3) era imposible cerrar los ojos al peligro de que estos conversos por la fuerza, entre los cuales se contaban los "alumbrados", contaminaran la fe; y 4) era fuerte la tentación de tiranizar a ciertos destacados enemigos de la nueva autoridad real entre los miembros de la nobleza y del clero secular y regular, y de confiscar sus propiedades.

Al lado de quienes se habían bautizado, sinceramente o por razones de prudencia, sobrevivían en los reinos ahora unidos de los soberanos católicos muchos judíos que no habían dado señales ni siquiera externas de sometimiento. La razón que adujeron Fernando e Isabel para establecer la Inquisición bajo su vigilancia fue la amenaza de un levantamiento judío el Viernes Santo de 1478.

La Inquisición española quedó modelada a la vez sobre el sistema del servicio secreto que solían tener los reyes y sobre la institución papal creada en la Edad Media. El consejo de la Inquisición vino a ser el quinto de los cinco grandes consejos a través de los cuales gobernaron Fernando e Isabel. En un principio hubo dos inquisidores generales, uno para Aragón y otro para Castilla.

Así, pues, una de las peculiaridades de la Inquisición española fue el control que sobre ella ejercieron los reyes para conseguir la uniformidad religioso-política, y ésta vino a ser la pasión dominante de la península, que durante siglos había albergado tres religiones y tres culturas. Desde mucho tiempo atrás, la Santa Sede había concedido a los monarcas españoles, explícita o implícitamente, cierto número de privilegios y facultades en relación con la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas (que, en cambio, negó vigorosamente al jefe del Sacro Romano Imperio y a otros gobernantes europeos, cuando éstos los pidieron). En 1482, el papa Sixto IV aceptó incluso delegar en los reyes el derecho de nombrar obispos, y admitió de manera expresa la ya venerable práctica [7] del regio beneplácito, o sea la aprobación que daban los monarcas a todas las bulas antes de su promulgación en España. Una consecuencia de ello fue que los tribunales episcopa-

[7] Desde Alfonso XI de Castilla (1348).

les quedaron limitados por la amenaza del *recursus,* es decir, la concesión del derecho de apelación ante el tribunal del rey. Finalmente, el soberano obtuvo el control de las tres órdenes militares españolas al convertirse *ex officio* en su gran maestre.

La Inquisición medieval, creada por los papas para reprimir a los cátaros, había encontrado su razón divina de ser en el *Compelle intrare* del banquete impopular (Lucas, 14:23), interpretado muchos siglos antes por San Agustín como una parábola de la Iglesia que recurre al brazo coercitivo del Imperio. La Inquisición española, enderezada inicialmente contra los marranos, se señaló por su entusiasta interpretación literal de las palabras de Cristo en el evangelio de San Juan, 15:6: "El que no permanece en mí es echado fuera como un sarmiento, y se seca; y la gente amontona estos sarmientos y los arroja al fuego para que ardan." Pero la quema pública no se impuso sino a un pequeño porcentaje de los muchos hombres y mujeres a quienes la Inquisición vio como sospechosos.[8]

Antes de la aplicación de la tortura, el sospechoso era delatado, muchas veces sin otra base que algunos rumores, y en seguida arrestado, a menudo a altas horas de la noche, tras lo cual un notario hacía el inventario de sus bienes. Las cárceles solían ser malolientes, terriblemente severas, y subterráneas. Podía pasar largo tiempo antes de que el preso fuera sometido a juicio. El objeto de la Inquisición en cuanto tal era conseguir una confesión de culpa. Por supuesto, al sospechoso se le permitía graciosamente nombrar a sus peores enemigos entre los posibles informantes, y entonces el testimonio de éstos quedaba descartado. También se le permitía elegir un abogado de una lista que se le daba, aunque ese abogado solía limitar su defensa a hacer que el sospechoso firmara, sin más, una clara confesión de culpa. La tortura se aplicaba sólo cuando las declaraciones del acusado mostraban alguna incoherencia, o cuando se negaba a dar nombres de "cómplices". La Inquisición era especialmente dura en el caso de los herejes relapsos, o sea los que en alguna ocasión anterior, después de someterse a las penas prescritas, habían jurado solemnemente permanecer fieles a la Iglesia, lo mismo que en el caso de los heresiarcas, aun cuando llegaran a hacer una confesión plena. Estos reos, más peligrosos, eran "relajados" al brazo secular, con una petición formal de que se les tratara benignamente. La quema de los recalcitrantes señalaba la culminación de esta cruel objetivación del credo colectivo, el auto de fe *(actus fidei).*

En 1485, los restos supervivientes de la comunidad judía se vieron fatalmente comprometidos cuando algunos enfurecidos conversos, varios de ellos conectados por matrimonio con nobles familias de Aragón, involuntariamente dieron ímpetu y nueva motivación a la detestada institución por haber tramado el asesinato del inquisidor de Aragón, realizado en el momento en que se hallaba de rodillas ante el altar mayor de la catedral de Zaragoza. La ira de los "cristianos viejos" recayó indiscriminadamente sobre

[8] Juan Antonio Llorente (1756-1823), que escribió su famosa *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne* (París, 1817) mientras estaba desterrado en Francia, dio cifras posiblemente exageradas. Sobre los judíos, véase Henry Kamen, *The Spanish Inquisition,* Nueva York, 1965.

los judíos y los conversos. Casi no hubo familia noble de Aragón que sobreviviera a la vengatividad de las bestiales masas sin haber visto por lo menos a uno de sus miembros infamado en algún auto de fe. La persecución volvió a recrudecerse después de la conquista de Granada, cuando la política de la conformidad forzada se convirtió en la pasión nacional. El 30 de marzo de 1492 se promulgó un edicto que daba a los judíos cuatro meses para escoger entre la conversión y la expulsión, perspectiva particularmente sombría, pues ni siquiera la sumisión al rito del bautismo significaba para el cristiano nuevo una garantía de que en lo sucesivo sus derechos estarían más seguros que antes. Dos judíos muy adinerados habían ofrecido a Fernando trescientos mil ducados con esperanzas de hacer anular el edicto, y el rey estaba dispuesto a negociar. De pronto, el inquisidor Tomás de Torquemada (1420-1498), descendiente, por cierto, de un cristiano nuevo, apareció con un crucifijo en la mano e interpeló irónicamente a los dos soberanos: "¡He aquí al Crucificado a quien el pérfido Judas vendió por treinta dineros! Si vosotros aprobáis esa acción, ¡vendedlo ahora por una suma mayor!" Aproximadamente 160 000 judíos emprendieron el penoso camino del destierro, y se dirigieron al África del Norte, a Italia (cap. XXI.3) y a Levante.

Entre los conversos que permanecieron en España, y que quedaron siempre con la marca de sospechosos, fueron muy notables los alumbrados. No es posible que la mayoría de los cristianos nuevos haya seguido profesando en secreto el judaísmo. Pero es perfectamente concebible que muchos de ellos, hombres instruidos, liberados por las buenas o por las malas de las minuciosas prescripciones de la ley mosaica, se hayan sentido inclinados a pasar por alto también el nuevo legalismo y el nuevo ceremonial cristiano para entrar así en contacto directo con el Dios de Isaías. El iluminismo, que en algunas de sus formas fue la bestia negra de la ortodoxia española a lo largo del siglo XVI, no fue monopolio de los conversos, pero fue entre ellos donde encontró algunos de sus más importantes exponentes.

Es posible que una forma más primitiva de iluminismo haya recibido la influencia de las ideas de Juan Wyclif sobre predestinación y reprobación, traídas quizá a Castilla en el séquito de Catalina de Lancaster, mujer de Enrique III († 1406). En todo caso, se sabe que ideas provenientes del predestinarismo paulino-agustiniano, o bien del predeterminismo musulmán, atrajeron a ciertos conversos que escribían poesía cortesana.[9]

Los alumbrados del siglo XVI, centrados en Castilla la Nueva y particularmente en la región de Guadalajara, no parecen tener ninguna relación genética con los anteriores.[10] En sus comienzos –muy oscuros, si bien parece

[9] Véase Charles Frederic Fraker, Jr., *Studies in the "Cancionero de [Juan Alfonso de] Baena" [1406-1454]*, Chapel Hill, 1966; y cf. *Hispanic Review*, XXXIII (1965), 97-117. Fraker no presenta pruebas documentales de ideas wyclifianas.

[10] El estudio pionero sobre el iluminismo es el de Marcel Bataillon (1937), *Erasmo y España*, ed. de 1966, pp. 166-190. A partir de la p. 191, Bataillon subraya la importancia que tuvo el *Enchiridion* de Erasmo en español. Véase también Ángela Selke, "Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de [Pedro Ruiz de] Alcaraz", *Bulletin Hispanique*, LIV (1952), 125-152. Nieto, *Juan de Valdés*, pp. 56-97, ofrece el estudio más completo y sistemático de los tres grupos de alumbrados,

cierto que se remontan por lo menos a 1509 o 1510–, el movimiento estuvo constituido por algunos frailes franciscanos y algunos seglares (hombres y mujeres) que se reunían en casas particulares para leer e interpretar la Escritura en lengua vulgar y para entregarse a la oración, considerada como devoción personal y como experiencia religiosa. El amorfo grupo se hizo poco a poco consciente de sí mismo como movimiento bien definido, pero con tres corrientes separadas: 1) los alumbrados "dejados", encabezados por Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz; 2) los alumbrados "recogidos", encabezados por el elocuente franciscano Francisco de Osuna, formulador del misticismo español ortodoxo del siglo XVI; y 3) los alumbrados "visionarios" o apocalípticos, que tuvieron en sus filas a un notable trío de franciscanos, Olmillos, Ocaña y Santander, y que estaban por una reforma eclesiástica radical. Los recogidos buscaban una unión sustancial con Dios por medio del ascetismo y de las tres vías místicas, la purgativa (o negativa), la iluminativa y la unitiva, mientras que los dejados rechazaban toda preparación humana para la gracia. Un visionario extremo, llamado fray Melchor, predijo una inminente reforma del orden político y religioso y la edificación de la Nueva Jerusalén.[11] Y el ya mencionado trío de visionarios franciscanos predijo en 1524 el saco de Roma, expresando el anhelo de que los gobernantes de la Iglesia fueran arrojados "como puercos". Por cierto que estos frailes, ortodoxos en su doctrina, no fueron perseguidos por la Inquisición.

De las tres corrientes del iluminismo español, sólo la de los dejados fue acusada regularmente de herejía por la Inquisición. Este grupo se caracterizaba por su afición a una interpretación de la Escritura basada en la inspiración personal, por su rechazo de las obras como instrumento de salvación, por su afirmación de que el hombre depende totalmente de la misericordia de Dios, lo cual explica la designación "dejados", o sea abandonados o rendidos al amor de Dios (cf. el concepto místico renano de *Gelassenheit*, que reaparece en otros exponentes de la Reforma Radical), por su doctrina de la incapacidad humana para cumplir los mandamientos de Dios a causa de la servidumbre del albedrío (cf. Martín Lutero), y por una práctica no mística de oración y de comunión con Dios. Aunque el movimiento tenía elementos no sólo de sectarismo subjetivo, sino también de luteranismo, la Inquisición nunca calificó de "luteranas" sus doctrinas, seguramente porque percibía que se trataba de una herejía nacida en suelo español. Tiene importancia para la teoría de la redención y la teología de la justificación en el valdesianismo (caps. I.3 y XXI.3, 4) y en otros movimientos

destacando bien sus diferencias, y dedica a dos de sus caudillos un artículo, "The Heretical Alumbrados Dexados: Isabel de la Cruz and Pedro Ruiz de Alcaraz", *Revue de Litt. Comparée,* LII (1978), 161-181. Antonio Márquez ha expuesto una visión de conjunto, *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559),* Madrid, 1972. A Melquíades Andrés se debe el primer estudio completo de uno de los grupos: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700),* Madrid, 1976.

[11] Sobre el contexto de las profecías de fray Melchor véase J. C. Nieto, "The Franciscan Alumbrados and the Prophetic-Apocalyptic Tradition", *The Sixteenth Century Journal,* VIII (1977), 3-16.

afines el hecho de que entre los alumbrados, y particularmente entre los recogidos y los dejados, se empleaba muy a menudo el término "beneficio de Dios". Cabe la posibilidad de que, siendo conversos muchos de los alumbrados, estuvieran más o menos familiarizados con la práctica del Yom Kippur, un día al año dedicado a la expiación. Esto puede haber influido en la tendencia a confundir la expiación histórica del Calvario, llevada a cabo una vez para siempre, con la justificación y la santificación, o sea, respectivamente, la apropiación y la impulsiva implementación de ella en la vida personal del cristiano. Es verdad que los recogidos empleaban el término en el sentido generalizado agustiniano, ciertamente ortodoxo, tal como se formula, por ejemplo, en el *Tercer abecedario* de Osuna. Los dejados lo empleaban en un sentido especial, según se sabe por la defensa que presentó Ruiz de Alcaraz durante su juicio inquisitorial. A la acusación de que él consideraba un "defecto" meditar en la Pasión de Cristo, contestó que la muerte de Jesús fue el instrumento de la redención del género humano, y que pensar en ella era "saludable medio" para elevar el corazón a su sacratísima divinidad, y que si dijo las palabras que se le imputaban no había sido pensando "en la Pasión, sino en los beneficios".[12] Alcaraz estaba aquí en pugna con la piedad franciscana, basada en la meditación e interiorización de la Pasión, para acentuar los beneficios de Cristo en la justificación y en la santificación.

La investigación moderna ha puesto en claro las diferencias que había entre los tres grupos de alumbrados, pero para los inquisidores fue siempre bastante difícil distinguir entre esos místicos heterodoxos y los místicos verdaderamente católicos, el orgullo del Siglo de Oro español. El cardenal Jiménez de Cisneros se hallaba favorablemente dispuesto para con las manifestaciones más moderadas de iluminismo, a diferencia de lo que ocurriría con sus sucesores de la Contrarreforma. La condena inquisitorial del movimiento parece haberse debido principalmente al hecho de que los alumbrados se congregaban en conventículos para practicar sus devociones, distinguiéndose así del común de los fieles.[13] Sin embargo, el iluminismo se reafirmó en la versión española del erasmismo.

2. Erasmo: padrino, a su pesar, de evangélicos y radicales

La presentación de Erasmo [14] en un capítulo dedicado a España e Italia, a pesar de que justamente el capítulo siguiente se va a ocupar de un movimiento brotado en su Holanda nativa, podrá parecer mal colocada desde el

[12] Proceso contra Pedro Ruiz de Alcaraz, Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, legajo 106, núm. 5, fol. 201 v°. Hay edición reciente del *Tercer abecedario* de Osuna por Melquíades Martín, Madrid, 1972.

[13] Sobre la actitud de Cisneros véase Bataillon, *Erasmo y España*, p. 70; Nieto, *Juan de Valdés*, pp. 52-56; y sobre el problema de la separación en conventículos, esas mismas obras, pp. 190-225 y 106-112 respectivamente.

[14] En lugar de llamarse "Erasmus of Rotterdam", el libro de Roland H. Bainton se intitula,

punto de vista geográfico, entre otros. Pero algo que siempre hay que tomar en cuenta es que ninguna de las grandes personalidades de la época que estudiamos puede ser tratada por sí sola, sino que van apareciendo en la medida en que tienen que ver con la historia de la Reforma Radical; y Erasmo fue, en medida mucho mayor de lo que él mismo pudo saber, la fuente y la sanción de mucho de lo que hubo en el anabaptismo, en el espiritualismo y en el racionalismo evangélico (sin que se olvide el hecho de que entre el racionalismo evangélico y el evangelismo católico hubo mucho en común).

a) *Desiderio Erasmo (1466-1536)*

El humanista de Rotterdam, que en 1516 entró al servicio de Carlos V como consejero real en la corte borgoñona de Bruselas, y que para ese objeto fue dispensado por el papa, en 1517, de sus obligaciones de canónigo agustino, tuvo, como delegado del mismo apostólico príncipe, un papel prominente en la revolución luterana: el papel de árbitro del humanismo cristiano para los dos bandos.

El año mismo en que Erasmo aceptó su nombramiento de consejero del joven Carlos, publicó su trascendental edición del texto griego del Nuevo Testamento, acompañada de una traducción al latín clásico. A partir de ese momento, el humanista neerlandés iba a hacer por las antiguas fuentes cristianas lo que sus colegas italianos, humanistas de orientación más clásica, habían hecho y seguían haciendo por el descubrimiento, conservación y publicación de la literatura de Grecia y Roma. Erasmo publicó su edición de las obras de San Jerónimo, en nueve volúmenes, en 1518, y a ella siguieron las ediciones de San Cipriano (1519), San Hilario de Poitiers (1523), San Epifanio (1524), San Ireneo (1526), San Agustín (1526 también), San Ambrosio (1527) y San Juan Crisóstomo (1530). A la hora de su muerte, Erasmo

genialmente, *Erasmus of Christendom* (Nueva York, 1969): Erasmo, el ciudadano de la cristiandad. Otros biógrafos e intérpretes importantes, a cuyos trabajos se acudirá en varios lugares del presente libro, son los siguientes: Preserved Smith, en su *Erasmus* (Nueva York, 1923), llama a Erasmo "racionalista", lo cual quizá sea válido, excepto que de manera bastante excéntrica da prominencia a la interpretación erasmiana de San Mateo, 16:18, de la cual se seguiría que todos los cristianos, a semejanza de San Pedro, son "reyes" y "sacerdotes", esto es, soberanos espirituales en el campo de la religión y de la ética. Augustin Renaudet, en *Érasme, sa pensée et son action 1518-21* (París, 1926), ve en Erasmo un precursor del modernismo católico, cuyo "espiritualismo" debía más a Cicerón que a San Pablo, y cuya ética procedía más de la antigüedad clásica que de los evangelios (pp. 13-14). Tres importantes biografías que sitúan a Erasmo en el contexto de su época son la de Johan Huizinga (ed. original holandesa, 1923; trad. española, 1946; inglesa, 1957), la de Margaret Phillips (Londres, 1949) y la de Louis Bouyer (ed. original francesa, 1955; trad. inglesa, 1959). Jacques Étienne, en su *Spiritualisme érasmien* (Lovaina, 1956), define la posición de Erasmo como "espiritualismo" o "espiritualización" ético-evangélica de tipo "teórico", con una "interiorización" de la piedad y de la libertad cristiana (pp. 14, 57, 61). John B. Payne, cuyo estudio (*Erasmus' Theology of the Sacraments*, Peoria, Illinois, 1969) sugiere dimensiones que van mucho más allá del título, caracteriza el erasmismo como "una especie de espiritualismo" y también como puritanismo (p. 55).

estaba supervisando la impresión de las obras de Orígenes en la misma ciudad, Basilea, donde ese mismo año, 1536, Calvino (que mantenía opiniones tan contrarias a las de Erasmo y a las de Orígenes sobre cuestiones como la del libre albedrío y la de la predestinación) iba a sacar a luz su *Christianae religionis institutio.*

Una característica notable de la edición crítica del Nuevo Testamento por Erasmo fue la eliminación, en el texto tradicional de la primera epístola de San Juan, 5:7, de la frase trinitaria inicial: "Tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno." Como él no había encontrado esta frase en ninguno de los manuscritos griegos de que se sirvió, ni la había visto citada por los primitivos Padres de la Iglesia, omitió el versículo, sin importarle que en los últimos siglos de la Edad Media se hubiera incorporado al texto latino de la Vulgata. Por otra parte, en su comentario al evangelio de San Juan observó Erasmo que cuando en el Nuevo Testamento se emplea sin mayor especificación la palabra "Dios", se refiere siempre a Dios Padre, a quien él, en otros escritos, llama ciceronianamente *Deus Optimus Maximus.* A causa de Erasmo, el citado versículo de la epístola de San Juan sería omitido en las más antiguas ediciones anabaptistas de la Biblia en lengua vulgar,[15] y, por su parte, el erasmiano-calvinista Juan Łaski y en pos de él los unitarios polacos llamarían también, característicamente, *Deus Optimus Maximus* al Padre-Creador (cap. xx.1).

Erasmo, formado en la escuela de la *Devotio Moderna,* no tenía muchas inclinaciones filosóficas, pero, hablando de manera general, pertenecía al grupo de los *moderni* escolásticos (nominalistas). Refiriéndose al dogma de Nicea y al Cuarto Concilio de Letrán, llegó a escribir estas palabras: "De acuerdo con la lógica dialéctica [en el contexto del nominalismo], es posible decir que hay tres dioses, pero hablar de tales cosas con la gente sencilla causaría gran escándalo."[16] Erasmo debilitó asimismo la doctrina aceptada acerca de la Trinidad (dogma que él declaraba profesar basado en la autoridad de la Iglesia) a causa de la prominencia que dio al Credo de los Apóstoles: es posible –decía– que el Credo sea salvaguardia suficiente de la fe en la Trinidad, puesto que muy bien puede haber sido redactado en la generación del Primer Concilio de Nicea; expuso esta opinión en su prefacio a las obras de San Hilario, refiriéndose a una carta del propio santo al emperador arriano Constancio; y, por lo demás, Erasmo mismo articuló la fe sobre el modelo del Credo de los Apóstoles en su *Inquisitio de fide,* con lo cual suministró a Juan Łaski y a los unitarios polacos la mejor razón para atenerse exclusivamente a la Escritura y al primero de sus resúmenes en forma de credo (cap. xx.1).

[15] El versículo en cuestión aparece entre paréntesis en la Biblia mennonita de Biestkens (1560).

[16] Erasmo, *De libero arbitrio,* en sus *Opera omnia,* Leiden, 1703-1706, vol. IX, col. 1217c (y cf. V, 500d) citado por Roland H. Bainton, "Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages", en el volumen *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion,* editado por Bruno Becker, Haarlem, 1953, pp. 44-45.

En su traducción latina del Nuevo Testamento, al llegar al prólogo del evangelio de San Juan, Erasmo evitó la palabra *Verbum* con que la Vulgata traducía el *Logos* griego y, so pretexto de conformarse a la elegancia clásica del latín que estaba empleando, la sustituyó con la palabra *sermo,* filosóficamente innocua, y teológicamente neutral. Por lo demás, declaró sin ambages que estaba dispuesto a dejar a un lado todas las sutilezas de los teólogos acerca de la doctrina de la Trinidad, y en su prefacio a San Hilario, que más tarde sería utilizado por Servet, observó asimismo:

> ¿Es por ventura imposible tener conocimiento del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo si no se tiene la capacidad de explicar filosóficamente la distinción entre los tres, y entre la natividad del hijo y la procesión del Espíritu Santo? Si yo creo en la tradición de que son tres de una sola *natura* [!], ¿de qué sirve una laboriosa disputa? Y si no creo, entonces no me va a persuadir ningún razonamiento humano . . . Tú no vas a ser condenado en caso de no saber si el Espíritu procedente del Padre y del Hijo tiene uno o dos principios, pero no te escaparás de la condenación si no cultivas los frutos del Espíritu, que son amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, misericordia, fe, modestia, continencia y castidad . . . Nuestra religión se resume en paz y unanimidad, pero éstas no podrán subsistir sino a condición de que definamos lo menos posible, y en muchas cosas dejemos a cada cual en libertad de seguir su propio juicio, pues hay gran oscuridad en cuanto a estas materias.[17]

Por el lugar central que daba al Nuevo Testamento y a las fuentes cristianas antiguas, por su poca insistencia en la Triadología niceno-laterana [18] y por su estima del Credo de los Apóstoles como documento adecuado y suficiente, Erasmo iba a ser citado y utilizado muy pronto no sólo por los evangélicos católicos, sino también por los tres sectores principales de la Reforma Radical propiamente dicha. Lo iba a ser asimismo a causa de otras doctrinas y actitudes suyas. En su Comentario sobre el segundo salmo (1522) Erasmo fue el primero que formuló la idea del *triplex munus Christi,* la visión de Cristo como Profeta, Rey y Sacerdote (que no sería adoptada por Calvino hasta la edición de 1543 de su *Institutio*), formulación que iba a ser fundamental para el erasmiano-calvinista Łaski en la Frisia oriental y en la Iglesia de los Extranjeros de Londres, y después de 1556 en Polonia, como también iba a ser fundamental, tras la huella de Łaski, para los hermanos polacos, que tomaron de ella la estructura básica de la *Catechesis* de Raków (1574) y del catecismo rakowiano en su texto polaco de 1605 y en sus subsiguientes versiones hasta el año 1680 (cap. xx.1 y xxvii.4).

Erasmo ejerció asimismo mucha influencia por su teoría adversa a los votos monásticos; por su revisión del concepto de matrimonio (cap. xx); por

[17] Erasmo, *Epistolae,* edición de P. S. Allen, vol. V, núm. 1334, pp. 176 *ss.,* citado por Roland Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553,* Boston, 1953, p. 34. (Hay traducción española, Madrid, 1972.)

[18] Nos referimos aquí a la definición patrística contra Arrio en el Concilio de Nicea de 325, y a la explicación escolástica de la misma doctrina en 1215, en el Cuarto Concilio de Letrán, en conexión con la controversia entre Joaquín de Flora y Pedro Lombardo.

la poca importancia que dio a las consecuencias de la caída de Adán, al decir que el pecado original no es sino la privación de la gracia original y la inclinación a pecar, en inconsciente imitación de Adán –opinión expresada en la *Paraclesis* (1516) y en la *Ratio verae theologiae* (1519)–, inclinación que puede contrarrestarse con el estudio del Nuevo Testamento y de la "buena literatura";[19] por su consiguiente insistencia en la libertad práctica del albedrío; por su sorprendente sugerencia, que presupone el pedobautismo, de que se obligara a los adolescentes, durante la cuaresma, a asistir a una serie de sermones catequéticos basados en los evangelios, las cartas apostólicas y el Credo de los Apóstoles, para que, después de confesar sus pecados, confirmaran en presencia de toda la congregación los votos bautismales pronunciados en lugar de ellos por sus padrinos en la infancia, considerando así el bautismo, la instrucción catequética, la confirmación y la penitencia juvenil por los pecados personales como un complejo sacramental prolongado a través de los años –particularmente en un apéndice a su *Paraphrasis in evangelium Matthaei* (1522)–[20] y haciendo del cristiano maduro un "rey y sacerdote"; por su concepción de la comunión eucarística como una "presencia espiritual de Cristo", que se mezcla con el alimento y la bebida de los cristianos (cap. II. 1); y, finalmente, por su equilibrado pacifismo.

En la *Querela Pacis*, publicada un año después de su edición del Nuevo Testamento griego, Erasmo combinaba argumentos de los evangelios, de los clásicos paganos y del simple sentido común para pedir que se pusiera fin a las guerras y para limitar incluso la llamada guerra "justa".[21] Apelaba a la idea estoica de la armonía de las esferas, al ejemplo de las bestias irracionales que nunca se ensañan contra los miembros de la propia especie, y al ideal estoico-patrístico de la unidad de todos los seres humanos, entre los cuales deben prevalecer la razón y la equidad; finalmente, pintaba vívidamente la futilidad y la inhumanidad de las guerras que asolaban a Europa. Lo mismo haría ocho años después en sus glosas al adagio *Dulce bellum inexpertis* (1525).

La convicción de Erasmo acerca de la capacidad que tiene el hombre de utilizar sus propios recursos (y concretamente su libre albedrío) para conseguir la salvación, quedó expuesta en su primer ataque explícito en contra del predestinarismo de la Reforma, la *Diatribe de libero arbitrio* (1524), a la cual replicó Lutero con su célebre exposición de la servidumbre del albedrío humano en el campo de la salvación (1525). Tan profundamente decepcionado quedó Erasmo por el giro que tomaba la re-

[19] Payne, *op. cit.*, p. 42.

[20] *Ibid.*, cap. x. En el prefacio a las obras de San Cipriano se ocupa Erasmo del rebautismo, pero sólo para oponerse a él, sobre la base de la tradición y de la autoridad de la Iglesia. A pesar de eso, varios enemigos suyos, sobre todo Noel Beda (en París) y los frailes españoles lo acusaron de tener simpatías por el rebautismo. Erasmo replicó, en el *De amabili Ecclesiae concordia* (1533), con una crítica expresa de los anabaptistas.

[21] Véase el análisis de Roland Bainton, "The *Querela Pacis* of Erasmus", *ARG*, XVII (1951), 32-48.

forma de Lutero, que declaró, entristecido: "Por lo tanto, sobrellevaré esta Iglesia [la medieval] mientras no vea otra mejor." [22]

Erasmo, sin embargo, siguió esperando que, con su programa de vuelta a las fuentes, conseguiría algún día rejuvenecer de tal manera a esa Iglesia que, al mismo tiempo que se restaurara la obediencia general al obispo de Roma, se asemejara lo más posible al modelo apostólico primitivo y constituyera así una Iglesia ciertamente "mejor", diferente desde luego de la de los papas de entonces, corrompidos príncipes renacentistas, pero también de la iglesia de la Reforma, beligerante y predestinaria, con la cual Erasmo no podía hacer causa común. Aunque el ideal de una "Tercera Iglesia" no se tomó directamente de Erasmo, la expresión, con su matiz ligeramente escatológico, bien podría verse como el lema, o como el programa al menos, del evangelismo católico.

b) *El erasmismo en España*

El cardenal Cisneros, que de diversas maneras había demostrado su erudición, su temple militar y su celo reformista –por ejemplo, su oposición a la gran indulgencia de León X, y su rápido cumplimiento de los exiguos cánones reformadores y educativos del Quinto Concilio de Letrán (cap. I.5.a) antes incluso de su terminación–, había intentado en dos ocasiones, aunque sin éxito, persuadir a Erasmo de que hiciera una visita larga a España. Pero el erasmismo, reforzado por impulsos provenientes del humanismo y el iluminismo locales, se difundió en España sin esa visita personal.

En Salamanca y en Valladolid, las universidades más viejas, y especialmente en Alcalá de Henares, la universidad fundada en 1508 por Cisneros, habían estado floreciendo los estudios bíblicos, clásicos y gramaticales desde mucho antes de que comenzara a sentirse la influencia de Erasmo. Seis catedráticos de materias filológicas enseñaban en Alcalá, donde, según Erasmo, se estaban llevando a cabo las más insignes hazañas de la erudición europea, y en primerísimo lugar la publicación de la Biblia Poliglota Complutense (= de Alcalá), que comenzó en 1514 con el Nuevo Testamento griego, y cuyos otros cinco volúmenes, que contenían entre otras cosas el texto hebreo del Viejo Testamento, acabaron de imprimirse en 1517 en los talleres de la imprenta universitaria. El cardenal Cisneros, promotor de la empresa, murió ocho días antes de que Lutero clavara sus tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg.

A lo que parece, las obras de Erasmo no circularon en España hasta 1516. La primera mención precisa que se encuentra es, en 1518, la de la

[22] Erasmo, *Hyperaspistes diatribae*, I,I (*Opera omnia*, ed. cit., vol. X, col. 1258): "Fero igitur hanc Ecclesiam donec videro meliorem, et eadem me ferre cogitur, donec ipse fiam melior. Nec infeliciter navigat, qui inter duo diversa mala medium cursum tenet." Cf. Augustin Renaudet, *Érasme et l'Italie*, Ginebra, 1954 (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, XV), libro IV, intitulado "Le Problème de la 3e Église", pp. 200 *ss.*

Institutio principis christiani.[23] En 1520 apareció una traducción española de la *Querela Pacis.* El interés por las obras de Erasmo se acrecentó rápidamente en España a partir del erudito ataque que contra él lanzó uno de los sabios que habían colaborado en la Biblia Poliglota, Diego López de Zúñiga, a causa de ciertas peculiaridades de su Nuevo Testamento. La edición erasmiana difería sobre todo de la complutense por el hecho de recalcar la preeminencia del texto griego original, mientras que en Alcalá se dio al texto griego la misma importancia que al texto tradicional de la Vulgata. A pesar de los muchos intentos de sus enemigos por demostrar su "luteranismo", Erasmo mantuvo su alta reputación en España, especialmente al llegar aquí Carlos en 1522, con su séquito de humanistas flamencos, y esta reputación subió aún más cuando el *De libero arbitrio* (1524) reveló el punto en que el humanismo, con su regreso a las fuentes, y la Reforma, con su solafideísmo, tomaban rutas diferentes. En España, como en otros lugares, se reconoció en la erasmiana *philosophia Christi* algo muy distinto de la luterana justificación por la fe.

Así diferenciado, el tercer partido erasmiano –en España al igual que en otros países románicos– se mantuvo relativamente unido durante la tensión entre Roma y Wittenberg. Uno de los hombres que parecen haber contribuido a la difusión del erasmismo en España fue Juan Dantyszek, humanista cosmopolita y embajador de Polonia en la corte de Carlos V (1519-1530), que después fue obispo de Chełmno y de Warmia.[24]

De las muchas obras de Erasmo, la que más huella dejó en España fue sin duda el *Enchiridion militis christiani* (1503), traducido por el erasmista Alonso Fernández de Madrid, arcediano del Alcor. Apareció en 1526 en una prosa castellana agradable y familiar, que glosaba y atenuaba algunas de las formulaciones más atrevidas de Erasmo. Resultó, no obstante, un libro peligroso, porque, aunque aceptable en su ropaje español para la mayor parte de los católicos, podía también ser agua para el molino de los incipientes heterodoxos.

En algunos casos el iluminismo nativo y el evangelismo cosmopolita encontraron en España un mismo patrocinador, como por ejemplo el marqués de Villena, Diego López Pacheco, a quien Osuna, uno de los "recogidos", dedicó su *Tercer abecedario espiritual* (1527), y a quien Juan de Valdés dedicó también su primer libro conocido, el *Diálogo de doctrina cristiana* (1529), expresión del mensaje del iluminismo de Ruiz de Alcaraz bajo un barniz erasmiano. Erasmo y algunos de los alumbrados coincidían en su interpretación de la muerte de Cristo como un acontecimiento glorioso y no lamentable, y se burlaban de la práctica de meditar sobre los

[23] Bataillon, *Erasmo y España,* p. 84. [Se prescinde aquí de una obrita menor de Erasmo, el *Sermón del Niño Jesús,* cuya traducción española es de 1516.–T.]

[24] Bataillon, *op. cit., passim;* Antonio Paz y Mélia, "El embajador polaco Juan Dantisco en la corte de Carlos V", *Boletín de la Academia de la Historia,* Madrid, XI-XII (1924-1925), artículo basado en los informes enviados por Dantyszek a la corte de Polonia *(Acta Tomiciana,* 12 vols., Posen, 1885-1906).

sufrimientos del Señor crucificado. En una de sus anotaciones al Nuevo Testamento había dicho Erasmo:

> Jesús ha querido que su muerte sea gloriosa y no lúgubre; no ha querido que la lloremos, sino que la adoremos, pues Él la eligió espontáneamente por la salvación del mundo entero . . . Si Cristo ha querido que nos aflijamos por su muerte a la manera del vulgo. ¿por qué, cuando iba cargando la cruz, reprendió a las hijas de Jerusalén . . .? [25]

Estas palabras fueron censuradas por la Sorbona como impías, y la Inquisición española condenó una tendencia análoga que se había manifestado entre los alumbrados.

3. Los hermanos Valdes

La esperanza de la Europa católica de salvarse de naufragar entre los peñascos del nacionalismo y del particularismo religioso fue expresada en la península ibérica por varios ilustres humanistas. España, que nunca había formado parte del Sacro Romano Imperio, fue, significativamente, la nación que a partir de 1519 se convirtió en el baluarte desde donde se intentó defender la teoría y las prácticas del Imperio como una sociedad universal que, de manera simbólica, abarcara la cristiandad entera. Alfonso de Valdés, entusiasta admirador de Erasmo, expuso esta visión en la lengua del pueblo y en estilo muy vivo, lleno de idealismo y de ironía.

Alfonso [26] fue el mayor de los dos hermanos, y Juan [27] el menor. Habían nacido en la provincia de Cuenca, el primero hacia 1490 y el segundo hacia 1509 o 1510. (Durante mucho tiempo se creyó que habían sido gemelos, pero se ha averiguado que no fue así.) [28] Alfonso estuvo ocupado fundamentalmente en actividades administrativas y políticas, y si pertenece al ámbito de nuestro libro es por la asociación de su pensamiento con cuestiones de religión, mientras que Juan, que pertenece a él por su importancia fundamentalmente religiosa, tuvo también un papel en la política y en la vida literaria.

Hijos de una distinguida familia de conversos, nunca habrían de olvidar

[25] Comentario sobre el capítulo 23 de San Lucas, citado por Bataillon, p. 188.

[26] Sobre la vida y los escritos de Alfonso, véase José F. Montesinos, prólogo a sus ediciones del *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (Madrid, 1928) y *Diálogo de Mercurio y Carón* (Madrid, 1929).

[27] Sobre la vida y obra de Juan véase José C. Nieto, *Juan de Valdés' Two Catechisms*, Lawrence, Kansas, 1981, introducción, "Early Years", y su ya citado *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation.* La presente sección se basa primordialmente en esos dos libros de Nieto. Véanse también dos estudios más antiguos: Edmondo Cione, *Juan de Valdés, la sua vita e il suo pensiero,* Bari, 1938 (2ª ed., Nápoles, 1963), y Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés, 1498(?)-1541: su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo,* Roma, 1957.

[28] Nieto, *Juan de Valdés,* pp. 88-104.

que un tío materno suyo, sacerdote, fue quemado por haber recaído en el judaísmo.[29] Tuvieron la fortuna de asistir a las lecciones del humanista italiano Pedro Mártir de Anghiera (1457-1526). En 1520, Alfonso, miembro de la corte de Carlos, se halló presente en la coronación de éste como Rey alemán y como Emperador electo en Aquisgrán, y regresó a España lleno de entusiasmo por el gobernante de Dos Mundos. Alfonso vio en el luteranismo una amenaza no tanto contra la Iglesia como contra el Imperio. A partir de 1522 su papel en la corte comenzó a ser cada vez más importante, especialmente desde que, en febrero de 1526, recibió el cargo de "latinista oficial", o sea secretario del Emperador, honor que hasta entonces sólo se había concedido a italianos. En esa capacidad publicaría sus dos famosas obras: el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* y el *Diálogo de Mercurio y Carón,* los dos probablemente entre fines de 1529 y comienzos de 1530; los dos erasmianos en sustancia, y ambos escritos con un brillo muy español y muy cortesano. En el primero de los diálogos (entre un arcediano y un seglar llamado Lactancio) justificaba Alfonso el saco de Roma, ocurrido en 1527. Su príncipe ideal era bueno, bienaventurado, y además un reformador de la Iglesia. Las palabras finales del *Diálogo* están puestas en labios del arcediano:

> ...¿Qué os parece que agora Su Majestad querrá hacer en una cosa de tanta importancia como ésta? A la fe, menester ha muy buen consejo, porque si él desta vez reforma la Iglesia, pues todos ya conocen cuánto es menester, allende del servicio que hará a Dios, alcanzará en este mundo la mayor fama y gloria que nunca príncipe alcanzó, y decirse ha hasta la fin del mundo que Jesucristo formó la Iglesia y el emperador Carlos Quinto la restauró.[30]

En el *Diálogo de Mercurio y Carón,* Alfonso de Valdés indaga con ironía y a la vez con piedad las formas auténticas de la vida cristiana. ¿Quién es el verdadero cristiano? Valdés no lo encuentra en los teólogos ni en los dignatarios eclesiásticos, sino en la simplicidad de un alma anónima que narra su historia mientras espera turno para ser pasada de un lado al otro del río por el barquero Caronte. El lenguaje de esta alma se parece muchísimo al del alumbrado "dejado" Ruiz de Alcaraz:

> ...Yo en mi mocedad me puse no solamente a deprender, mas también a esperimentar la doctrina cristiana... Y como mi intención era buena..., hízoseme tan clara la Sagrada Escriptura e yo me di tan de veras a ella, que en poco tiempo se hallaban ante mí confundidos muchos teólogos que toda su vida,

[29] Sobre el importante papel de la "casta de los conversos" véase Stephen Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas: The Intellectual and Social Landscape,* Princeton, 1972, cap. III, y también Albert A. Sicroff, *Les Controverses des Statuts de "pureté de sang" en Espagne,* París, 1960. De la lectura de ambas obras se deduce claramente que el afán de evitar la exogamia era tan intenso entre los conversos como entre los cristianos viejos. Sobre el sacerdote quemado, Fernando de la Barrera, véase su proceso (Archivo Diocesano de Cuenca), resumido por Nieto, *Juan de Valdés' Two Catechisms,* introducción, nota 4.

[30] Ed. citada, pp. 154-155.

estudiando en sus inútiles sotilezas, habían gastado... Comencé [entonces] a publicar y sembrar lo que Dios me había dado..., no dándoseme nada que me dijesen idiota.[31]

Este impresionante testimonio de la anónima alma auténticamente cristiana es el que mejor vincula el pensamiento religioso de Alfonso con el de su hermano Juan, que fue más radical. Es claro que el erasmista Alfonso estuvo enterado de los afanes de los alumbrados y que tuvo simpatía por ellos, hasta el punto de que esto alteró, en alguna medida, su visión erasmiana del cristianismo ideal: experiencia más que conocimiento.

El primer documento histórico en que aparece el nombre de Juan es el expediente de la Inquisición de Toledo referente al juicio del alumbrado Ruiz de Alcaraz. Esta fuente revela que Juan fue miembro de la casa del marqués de Villena en Escalona (provincia de Toledo). Allí, siendo aún "mochacho", conoció al cabecilla de los "dejados", Ruiz de Alcaraz, que tanto iba a influir en la dirección de su pensamiento religioso.

No se sabe dónde estuvo Juan entre su salida de Escalona, en 1525, y el momento en que llegó a Alcalá para matricularse en la universidad (1526). Lo más probable es que, después de haber experimentado una crisis religiosa en Escalona, haya regresado por un tiempo a su nativa Cuenca. Concluido su segundo año en Alcalá, y probablemente antes de cumplir los diecinueve de edad, Juan publicó su *Diálogo de doctrina cristiana* (enero de 1529), en realidad una meditación en forma de diálogo, que es la única de sus obras religiosas cuyo texto original español ha sobrevivido.[32] En él, un idealizado arzobispo de Granada conversa con dos interlocutores (uno de ellos el religioso Eusebio, con quien obviamente se identifica el propio Valdés) acerca de las siete peticiones del padrenuestro. El arzobispo comienza por reconocer la legitimidad de ciertas prácticas de los alumbrados, por ejemplo la de hacer oración sin ruido de palabras, y sin necesidad de libros ni de cuentas, siempre que esto sea una preferencia personal y no un requisito impuesto en algún conventículo. Al comentar la primera petición, "Santificado sea el tu nombre", enuncia Valdés uno de los principios básicos del evangelismo católico: "Desta manera es santificado el nombre de Dios, cuando nosotros nos hacemos santos." No interpreta la petición del pan cotidiano en sentido eucarístico, sino que habla más bien del "celestial pan" de la gracia, "del cual no comen sino sólo aquellos a quien Dios ha perdonado sus pecados". En un pasaje que anticipa su doctrina tan característica de la expiación (elaborada después sucesivamente por Bernardino Ochino

[31] Ed. cit., pp. 208-209.

[32] Fue libro virtualmente desconocido hasta el año de 1925, cuando Marcel Bataillon, descubridor del único ejemplar sobreviviente (en una biblioteca portuguesa), lo publicó en facsímil (Coimbra, 1925), con introducción y notas. El *Diálogo* puede haberse escrito durante 1526, estando Juan, como paje, en la corte de Carlos V. Otras ediciones del texto español: Madrid, 1929 (epílogo de T. Fliedner); Buenos Aires-México, 1946 (edición de B. Foster Stockwell); México, 1964 (edición de Domingo Ricart). Hay traducción inglesa por Ángel M. Mergal, en *Spiritual and Anabaptist Writers (SAW)*, ed. por Ángel M. Mergal y George H. Williams, Filadelfia, 1957, reeditada en 1977.

y por Fausto Socino), pasaje que, de manera incidental, arroja luces sobre la moral y el temple religioso de sus tiempos, escribe Valdés:

> Y es menester se sepa aquí otra cosa: que no por eso somos dignos que Dios nos perdone nuestros pecados, porque nosotros perdonamos a nuestros deudores (quiero decir, a los que nos ofenden), sino que porque Dios quiso perdonarnos por su inmensa bondad y misericordia, con esta condición, por eso somos perdonados. De manera que es menester, para que Dios nos perdone, que perdonemos nosotros a nuestros prójimos, pero que no pensemos que por eso nos perdona Dios, porque nosotros perdonamos, porque esto sería atribuir a nosotros lo que debemos atribuir a sólo Dios. Conozco yo algunos que, presumiendo de muy santos y sabios, dicen cuando están enemistados con alguno, y no le quieren perdonar, que no dicen ellos esta parte del *Pater noster,* sino que se la pasan.[33]

Refiriéndose a la persistencia del mal y de la tentación incluso entre aquellos que se entregan regularmente a la oración, Valdés menciona expresamente la manera como Erasmo atina con la interpretación que da más sentido a la séptima petición: "Erasmo, en su traducción del Testamento Nuevo, dice: «Líbranos de aquel *malo*», entendiendo del demonio."

Con su elogio de Erasmo y con su utilización de la *Inquisitio de fide,* el *Diálogo* de Juan de Valdés ha sido caracterizado como un catecismo moderadamente erasmiano en el cual, sin embargo, hay ya las señales del irreversible apartamiento que Valdés mostraría respecto del humanista de Rotterdam.[34] En realidad, su pensamiento se acerca muchísimo al del alumbrado Ruiz de Alcaraz.

Inmediatamente después de su publicación, el *Diálogo de doctrina cristiana* fue objeto de una censura inquisitorial, pero gracias a la influencia de su familia, y al poderoso apoyo del partido erasmiano, el autor no fue condenado de manera directa. Entonces sus detractores iniciaron un segundo proceso, y él salió de España. En 1531 nos lo encontramos ya en Italia (cap. XXI.3). El *Diálogo* fue condenado en su ausencia.[35] Publicado tres meses antes del *Gran catecismo* y del *Pequeño catecismo* de Lutero (abril de 1529), ocupa el primer lugar cronológico en la inmensa literatura catequética que, procedente de todas las confesiones, no tardaría en inundar a Europa.

Los hermanos Valdés no fueron, entre los españoles educados y jóvenes, los únicos que colocaron sus esperanzas de una Europa rejuvenecida en el joven emperador Carlos, que a su vez se sentía movido por un sentido de destino católico. Después del saco de Roma en 1527, Carlos resolvió hacer otro intento de mover al papado a hacerse cargo de sus obligaciones ecuménicas, y aceptó que el papa confirmara su dignidad imperial en una coronación celebrada en Bolonia en 1530. En esta festiva ocasión estuvo presente, al lado de Alfonso de Valdés, y miembro, como él, del séquito imperial, un pensativo español que aún no había cumplido los veinte años:

[33] Ed. de Stockwell, p. 149 (*SAW*, p. 326).

[34] Véase Bataillon, *op. cit.*, pp. 345-361.

[35] John E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdés,* Albuquerque, 1950, pp. 47 *ss.*

4. MIGUEL SERVET (1511-1553)

Servet,[36] nacido en Tudela (Navarra) en el seno de una familia noble, encontró desde los catorce años un tutor en la persona de fray Juan de Quintana († 1534), franciscano, doctor por la Sorbona y miembro de las Cortes de Aragón. Hombre de espíritu irénico, Quintana estaba bien preparado para llevar a cabo intentos de reconciliación entre los luteranos y la iglesia romana. Gracias a él le fue posible a Servet pasar los años de 1528 y 1529 estudiando derecho en la universidad de Toulouse.

En Toulouse entró Servet en contacto con moriscos y cristianos nuevos y, como la universidad era militantemente ortodoxa, fue acusado de mostrar señales de heterodoxia. A partir de esos años consagró gran parte de su tiempo a estudiar la Escritura, deseoso de revigorizar su propia ortodoxia con respecto a la cristología y a la doctrina de la Trinidad, que eran, desde el punto de vista teológico, los temas principales de controversia entre el cristianismo y las dos religiones semíticas que, hasta 1492, habían sido tan prominentes en la península ibérica. Sus investigaciones lo llevaron al inesperado descubrimiento de que en ningún pasaje de la Biblia se encuentra claramente enunciada la doctrina de la Trinidad. Es asimismo muy probable que ya en esa temprana época estuviera enfrascado en otro problema de gran preocupación para muchos de los más serios católicos españoles, a saber: por qué el agua sacramental del bautismo resulta con mucha frecuencia ineficaz en el caso de los cristianos nuevos, problema que algún tiempo después resolvería él mismo abogando por la inmersión completa a los treinta años, la edad bautismal de Cristo (cap. XI.1.d).

Quintana, nombrado capellán del emperador en 1529, llevó consigo a Servet a Bolonia, para asistir a la reconciliación con Clemente VII y a la doble coronación. El 22 de febrero de 1530, el papa colocaba la corona de hierro de Lombardía sobre la cabeza de Carlos; y dos días después, cuando Carlos cumplía exactamente treinta años, en una especie de epifanía, esta última cabeza del *corpus christianum* que ya se estaba desintegrando recibió la diadema imperial, mientras el conde palatino, el único príncipe alemán presente en la investidura litúrgica, llevaba en sus manos la *Reichsapfel.* Este antiguo símbolo del dominio cristiano universal nunca había representado de manera más adecuada el poderío global de un Sacro Romano Emperador que en la coronación del monarca de dos hemisferios. Cuatro meses después, por desgracia, Carlos V debería enfrentarse en la Dieta de Augsburgo, en el centro de la cristiandad, a aquella resuelta oposición de prínci-

[36] Además de la biografía de Bainton citada *supra,* nota 17, véase José Barón Fernández, *Miguel Servet, su vida y su obra,* Madrid, 1970. Véase también Earl Morse Wilbur, *Socinianism and its Antecedents* (segundo volumen de *A History of Unitarianism*), Cambridge, Mass., 1945, cap. V y IX-XII, *passim.* Claudio Manzoni, *Umanesimo ed eresia: Michele Serveto,* Nápoles, 1974, p. 77, estudia a Servet desde el punto de vista de la filología humanística de Lorenzo Valla. En cambio, Jerome Friedman, *Michael Servetus: A Case Study on Total Heresy,* Ginebra, 1978, acentúa la crucial importancia de la exégesis rabínica sobre su pensamiento. (Friedman no ha podido averiguar si Servet nació en 1509 o en 1511.)

pes y de teólogos que, tras declararse partidarios de Lutero, acababan justamente de adoptar el nombre de protestantes. En los diez años transcurridos entre su elección como emperador y la coronación de Bolonia, Carlos había visto, aunque sin darse cuenta de ello, cómo el propio orbe cristiano se había partido irrevocablemente en dos hemisferios.

Servet, cuyos estudios jurídicos lo habían inclinado en un principio, al igual que a Alfonso de Valdés, a ponerse de parte del emperador, símbolo y ejecutor de una cristiandad unida, quedó consternado al ver humillarse a Carlos ante el papa Clemente, que era "llevado en medio de gran pompa sobre cervices de príncipes . . . y adorado en mitad de las calles por todo el pueblo de rodillas, de tal manera que quienes conseguían besar su pie o su sandalia se tenían por más afortunados que los demás, y declaraban haber ganado tantas más cuantas indulgencias, y que por él se les remitían las penas infernales durante muchos años. ¡Oh vil entre todas las bestias! ¡Oh ramera, la más descarada de todas!" [37]

Decepcionado por el emperador, Alfonso de Valdés murió de la peste en 1532, mientras su hermano Juan y Miguel Servet abrazaron la causa de la reforma espiritual. Servet, siguiendo en esto a los espirituales franciscanos, afirmó que el papado tenía que ser destruido como condición previa a la restauración del cristianismo; se despidió de Quintana y de la corte imperial y finalmente llegó a Basilea, donde vivió, durante diez meses, en casa de Juan Ecolampadio, reformador de la ciudad. Allí nos encontraremos más tarde con él (cap. VIII.4.b), y con Juan de Valdés en Nápoles (cap. XXI.3).

Antes de dejar la península ibérica será justo mencionar, aunque sea brevemente, los movimientos evangélicos de Sevilla y Valladolid, cuyas peores persecuciones ocurrirían en tiempos de Felipe II de España (1556-1598) –Felipe I de Portugal (1580-1598)–, hijo y sucesor de Carlos en España. Estos movimientos tuvieron un número considerable de seguidores. Sus cabecillas fueron, en Sevilla, Juan Gil (= el Doctor Egidio) y Constantino Ponce de la Fuente (*ca.* 1502-1560), capellán de la corte de Carlos V, y más tarde canónigo de la catedral hispalense, y, en Valladolid, Agustín Cazalla (*ca.* 1510-1559), también capellán del emperador. No pocos protestantes españoles huyeron de su patria y se afiliaron, más tarde, a diversas iglesias del protestantismo clásico o magisterial. Varios de ellos dejaron testimonio de la vitalidad creativa de todo este movimiento, por ejemplo Casiodoro de Reina (*ca.* 1520-1594), traductor de la primera Biblia protestante española (Basilea, 1569), Juan Pérez de Pineda (149?-1567), editor de los *Comentarios* de Juan de Valdés sobre la epístola a los Romanos y la primera a los Corintios, Antonio del Corro (1527-1591), Francisco de Encinas (*ca.* 1520-1552) y el no identificado Reginaldus Gonsalvius Montanus –¿Reinaldo, o Raimundo, González de Montes?–, autor de una denuncia de la Inquisición española (*Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae,* Heidelberg, 1567) que es el primer martirologio protestante.[38]

[37] Servet, *Christianismi restitutio,* Viena, 1553, p. 462, citado por Bainton, *Hunted Heretic,* pp. 19-20.

[38] Bataillon, *Erasmo y España,* pp. 520-540; Paul J. Hauben, *Three Spanish Heretics and the*

Ahora tenemos que examinar la condición espiritual de Italia en el período anterior a la coronación de Carlos y a la difusión del evangelismo bajo el nombre y la tutela de Valdés.

5. Oleadas de Reforma y disidencia en Italia antes del valdesianismo

a) *El abortado V Concilio de Letrán (1512-1517)*

Varios concilios celebrados en las postrimerías de la Edad Media habían mostrado la imposibilidad de reformar la Iglesia a través de su cabeza papal. En vísperas de la Era de la Reforma se hizo un intento de reformar por lo menos a sus miembros. El Quinto Concilio Lateranense fue convocado originalmente por Julio II (1503-1513), que, siendo uno de los más importantes príncipes italianos, estaba mejor dispuesto a conquistar territorio para los estados papales desde la silla de su caballo de guerra, en la tradición militar del Julio pagano, que a reformar la sede apostólica en el espíritu del primer Julio papal. Uno de los primeros actos del Concilio fue tomar posición contra el cismático Concilio de Pisa (1511-1513), dominado por los franceses, y abrogar la Pragmática Sanción de Bourges.

Sin embargo, en 1513 el nuevo papa, León X (1513-1521), llegó a un entendimiento con el rey de Francia, Luis XII, y lo hizo desistir de su apoyo al conciliarismo (y concretamente al Concilio de Pisa) a cambio de varias concesiones papales, entre ellas la rehabilitación de los cardenales degradados por haber sido partidarios de Francia en Pisa. En diciembre de 1514 se leyó, en pleno concilio, la bula que contenía el nuevo concordato. En 1516 el concordato mismo fue firmado por el sucesor de Luis, Francisco I (1515-1547). En virtud de él, los soberanos franceses perdían el derecho de hacer nombramientos para los cabildos catedralicios y monásticos, según lo había estipulado la Pragmática Sanción, pero en cambio lo obtenían para nombrar a casi todos los obispos, arzobispos, abades y priores de Francia. Esto significaba que el galicanismo quedaba confirmado, aunque ya no bajo la autoridad de los obispos, sino de los monarcas; y el control de la jerarquía se colocaba definitivamente en manos del rey, exactamente como sucedía en España en virtud de otro concordato.

Muchos habían esperado ansiosamente una reforma a fondo bajo el pontificado de León X, que tenía sólo treinta y siete años en el momento de su elevación. Dos venecianos de la orden de los camaldulenses [39] habían puesto en sus manos un largo informe que era un programa de reforma tan

Reformation, Ginebra, 1967; A. Gordon Kinder, *Casiodoro de Reina, Spanish Reformer*, Londres, 1975; José Ramón Guerrero, *Catecismos españoles. La obra del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*, Madrid, 1975; William B. Jones, *Constantino Ponce de la Fuente: The Problem of Protestant Influence in Sixteenth-Century Spain*, tesis doctoral de Vanderbilt University que, cuando se revise para su publicación, mostrará que el Doctor Constantino fue más valdesiano que erasmista.

[39] Tomás Giustiniani y Vicente Quirini.

radical como tantos otros que se elaboraron durante la era conciliar. Pero ni el Concilio de Letrán ni el papa León estaban preparados todavía para un cambio tan drástico. La bula reformadora del 5 de mayo de 1514, *Supernae dispositionis arbitrio,* no mejoraba sino muy ligeramente la situación a propósito de los problemas gemelos de las rentas y del pluralismo.

Todas las bienintencionadas declaraciones relativas a una *reformatio capitis* habían fracasado por causa de la falta de seriedad y de energía de los dos papas, tan necesitados, a su vez, de una buena reforma.

b) *Las tendencias apocalípticas y evangélicas y las nuevas órdenes religiosas*

Después del Concilio, muchos reanudaron el esfuerzo proto-evangélico de una *reformatio membrorum,* con especial atención a los prelados concienzudos y a los curas de las parroquias. También las órdenes religiosas más antiguas sintieron en Italia el clima reformista ambiente.

Por contagio, varias señoras de ilustre sangre se hicieron famosas como protectoras de las corrientes de piedad y de reforma en toda Italia. Este espíritu reformista, que sobrevivió al decepcionante Quinto Concilio de Letrán, iba a quedar reforzado muy pronto, entre los teológicamente preparados y entre los devotos, por la respuesta que dio Italia a la revolución teológica de los alemanes. Hay que observar, por principio de cuentas, que el evangelismo católico italiano (1517-1542) –movimiento que no tardaría en llamarse valdesianismo, por el nombre de su principal portavoz e instigador– estuvo mucho más estrechamente emparentado con el luteranismo que el movimiento análogo de España, surgido claramente antes de Lutero. Además de ese evangelismo italiano, y de la tendencia reformista de monasterios, parroquias y diócesis –tendencia que precedió al evangelismo y después coexistió con él–, hubo en Italia, durante el primer cuarto del siglo XVI, un tercer impulso de no poca importancia: el espiritualismo apocalíptico en la línea de Joaquín de Flora († 1202) y de Jerónimo Savonarola († 1498).

Para comprender mejor la interrelación de estos tres impulsos, es pertinente observar que Gil de Viterbo, superior general de la orden de San Agustín y precursor del evangelismo, había acuñado también, en un sermón apocalíptico pronunciado en el Quinto Concilio de Letrán, la fórmula clásica de la idea católica de reforma: "quod homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines",[40] y que en el exordio mismo del sermón con que había inaugurado el Concilio había dicho que la urgente "renovación" y el inminente "regreso a las fuentes" de la fe, o sea las tareas por excelencia de los eclesiásticos congregados en ese Concilio, eran, para él, la verdadera culminación de sus veinte años de predicación profética. El Concilio,

[40] Jean Hardouin, *Acta conciliorum,* vol. IX, París, 1714, col. 1576. Véase John O'Malley, *Giles of Viterbo on Church Reform,* Leiden, 1968.

sin embargo, no sólo defraudó sus esperanzas, sino que condenó expresamente a los predicadores itinerantes del espiritualismo apocalíptico,[41] de los cuales el propio Gil de Viterbo no era sino el representante más refinado. A partir, pues, de ese momento, las tendencias devotas y apocalípticas tuvieron que encontrar otros medios para desarrollarse.

El espiritualismo apocalíptico fue en Italia la contraparte del excéntrico apocalipticismo iluminista de fray Melchor en España (cap. I.1). Los evangelistas laicos Juan Bautista Ítalo y Francisco Meleto pueden considerarse como representantes del enjambre de itinerantes inspirados que profetizaban la inminencia de una época mejor, una de cuyas características, según ellos, sería la repentina conversión de judíos, musulmanes y distantes paganos al camino de Cristo.[42] Una visita al Oriente en sus años juveniles y una profecía, muy generalizada, según la cual el año 1517 señalaría el comienzo de una gran conversión de judíos, los sostenía a los dos en su ecumenismo apocalíptico. Predicadores itinerantes, portadores del anhelo de Joaquín de Flora por el advenimiento de la Era del Espíritu, reanimaron los ecos moribundos de los gritos con que Savonarola pedía justicia cívica, y a veces acudían a las alusiones clásicas para hablar del regreso de los Siglos de Oro. Condenados globalmente por el Concilio de Letrán, Meleto mismo fue también condenado nominalmente en el sínodo de Florencia de 1517.[43] Años después, en 1530, Bautista les contará a los Reformadores de Estrasburgo su larga historia de visiones, cárceles y profecías, y conminará a Lutero y al hermano del emperador a hacer penitencia (cap. X.3.a).

Paralela al espiritualismo apocalíptico fluía la corriente, más plácida, del evangelismo caritativo y contemplativo. Justamente un año antes de que el violento profeta dominico Savonarola, que había venido hostigando al papado con el azote francés de la ira de Dios y con el báculo de su propia indignación apocalíptica, fuera quemado vivo en Florencia, surgió en la vecina república de Génova un movimiento de reforma completamente distinto. En 1497 un seglar llamado Héctor Vernazza fundó en Génova una cofradía o asociación que se llamó "Compañía del Divino Amor". Fue la primera de una serie de "compañías" que cubrieron, como red, una gran zona de Italia, y cuya finalidad original fue caritativa y devota. La más famosa de ellas fue el Oratorio de Roma, fundado cuando más tarde en 1517, o sea en los días de la última sesión del Concilio Laterano. Estaba formado por unos sesenta hombres devotos, dedicados a distintas actividades en la vida.[44] Una característica del Oratorio, como también de las otras

[41] La categórica oposición de León X a la predicación apocalíptica fue aprobada casi unánimemente por el Concilio: un solo obispo se declaró en favor de quienes predicaban según los dictados del Espíritu. Véase Hardouin, *loc. cit.*, col. 1801 (el único voto negativo) y col. 1808 (la declaración del papa sobre este tema).

[42] Meleto fundaba su universalismo en las palabras del salmo 19:6 (18:7): "y nada se sustrae a su calor" (entendiendo el calor de Cristo). Sobre Meleto y el movimiento por él tipificado véase Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, 1939, cap. II. (Cabe la posibilidad de que Meleto y Juan Bautista sean una sola persona.)

[43] D. Cantimori, *op. cit.*, p. 10.

[44] De varias figuras que después tuvieron un papel prominente, como Gaspar Contarini, el

"compañías" que recibieron su influencia, fue su interés en publicar ediciones de las fuentes patrísticas y apartar así a los lectores de "los charcos de los neobárbaros", o sea las obras de los escolásticos. La aristocrática cofradía estaba animada por una rica disciplina espiritual, por el celo de la reforma universal y por la resolución de combatir la herejía y el cisma sin otra espada que la del espíritu. Cuando las espadas físicas de los saqueadores imperiales de la Ciudad Eterna quebrantaron su círculo en 1527, el grupo se dispersó, pero los miembros se mantuvieron en contacto y revigorizaron, con su celo, muchos esfuerzos locales animados por un espíritu análogo.

Por lo que se refiere a la fundación de nuevas órdenes religiosas y a la de congregaciones reformadas de órdenes más viejas, el acontecimiento más importante para nuestro objeto es la difusión del fermento reformador entre los franciscanos y la fundación de la orden de los capuchinos.

La pugna entre los franciscanos conventuales y los observantes, como se llamó a los reformistas, venía de fines de la Edad Media, y hacia 1517 la escisión entre ellos era un hecho consumado. Pero la separación definitiva de las dos ramas, decretada por León X, no satisfizo a los franciscanos más ardientes, firmes en su resolución de regresar al ideal de sencillez de San Francisco.

La aparición de los capuchinos ocurrió en la Marca de Ancona, lo cual es curioso, porque en esa misma región de Italia habían aparecido, anteriormente, los observantes, los espirituales, los celestinos y los clarenitas. Hacia 1525, Mateo Serafini de Bascio (1495-1552), no contento con observar a la letra la regla franciscana, resolvió adoptar asimismo el ropaje original del santo fundador. Este hábito, tosco, pardo, rematado por una capucha (*cappuccio* en italiano), dio a los miembros del grupo reformador su nombre de capuchinos. Dos hermanos, Luis y Rafael de Fossombrone, fueron los primeros que se unieron a Serafini. Una gran dama tocada por el evangelismo, Catalina Cibo de Camerino, se hizo su protectora y consiguió que Clemente VII, tío suyo, les concediera en 1526 licencia de vivir como ermitaños y llevar su nueva vestidura.

Los capuchinos se dedicaron a vivir en la pobreza y a ejercer su ministerio religioso entre los pobres y los enfermos. En reacción no sólo contra el escolasticismo, sino también contra el humanismo, no permitieron que ninguno de ellos poseyera más de tres libros. En 1528, la bula papal *Religionis zelus* les otorgó permiso para usar barba y para aceptar en la orden a legos y a eclesiásticos del clero secular. Tenían obligación de presentar cada año un informe ante el capítulo provincial de los franciscanos conventuales; y el provincial tenía el derecho de hacerles una visita anual. Ahora bien, el provincial de los observantes, Juan de Fano, que había fracasado en sus intentos de evitar este nuevo desmembramiento de la orden franciscana, cuya sola existencia dejaba a los estrictos observantes de la regla en un papel

portavoz más apasionado e irénico del evangelismo, se creyó durante mucho tiempo que habían sido miembros del Oratorio, pero no es así. Véase Antonio Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948.

de segundones, acabó por afiliarse a los capuchinos. A su vez, Victoria Colonna, otra dama evangélica, usó su influencia ante el papa Paulo III para proteger a los capuchinos de la agresión de los observantes (!).

Desde sus orígenes, la existencia de los capuchinos estuvo perturbada por la disensión. Mateo de Bascio, primer superior general, renunció a su cargo al cabo de sólo dos meses. Lo sustituyó Luis de Fossombrone, y a éste siguieron, sucesivamente, Bernardo de Asti y Bernardino Ochino. De este último, vigoroso predicador evangélico, dijo una vez Carlos V que él solo bastaba para "hacer llorar a las piedras". Fue uno de los principales exponentes del racionalismo evangélico, y como tal volverá a ocuparnos (cap. XXI.4).

c) *Las especulaciones filosóficas sobre la inmortalidad y la doctrina de la Trinidad*

La única cuestión doctrinal tratada por el abortado Quinto Concilio de Letrán se refería al problema de la mortalidad natural del alma.

La reaparición de este problema, muy debatido hacia entonces en los círculos humanistas y en las facultades médicas y filosóficas de las universidades, no fue sino un aspecto del racionalismo general del Renacimiento italiano, que tuvo también sus expresiones, por ejemplo, en la teoría política y en la historiografía (Nicolás Maquiavelo y Francisco Guicciardini), y asimismo en el campo de la doctrina, particularmente en el incipiente anti-trinitarismo de ciertos círculos filológicos, filosóficos y literarios.

Examinaremos brevemente este primitivo anti-trinitarismo italiano, pero antes nos ocuparemos del problema de la mortalidad natural del alma y de la teoría del psicopaniquismo, relacionada con ese problema.

Las discusiones sobre el hombre, el alma humana, la inmortalidad y la resurrección son, por supuesto, muy antiguas. Se encuentran ya en Platón y en Aristóteles (sobre todo en el *De anima* de este último), y continúan en la Edad Media a través de una larga serie de autores: los comentaristas antiguos, particularmente Alejandro de Afrodisias, que comentaba a Aristóteles en la Atenas de comienzos del siglo III de nuestra era; los comentaristas de los siglos XI y XII, sobre todo el neoplatónico judío Avicebrón, los aristotélicos musulmanes Avicena, Algazel y Averroes de Córdoba, y por último los comentaristas cristianos de Aristóteles, de manera especial los averroístas latinos, que expusieron la teoría de la doble verdad, y el más persuasivo de los comentadores antiaverroístas, tanto de Averroes como del *De anima* de Aristóteles, Tomás de Aquino († 1274), defensor de la inmortalidad individual.

Antes del Concilio Laterano, la Italia septentrional había sido durante algún tiempo el centro de discusiones y debates sobre cinco opiniones divergentes en torno a la supervivencia después de la muerte, a saber: 1) la inmortalidad natural; 2) la inmortalidad contingente; 3) el sueño inconsciente del alma (psicosomnolencia); 4) la muerte del alma con el cuerpo (tnetopsiquismo); y 5) la absorción del alma racional en el Intelecto univer-

sal. La primera opinión presuponía, al igual que en Platón, la preexistencia del alma antes de su incorporación. La segunda, defendida una vez por Tomás de Aquino y en formas diversas por todos los escolásticos, era la doctrina cristiana comúnmente aceptada, y presuponía que el alma era creada *ad hoc,* en determinado momento del desarrollo del feto. La tercera y la cuarta posiciones, aunque el sueño del alma y la muerte del alma (mortalismo) sean distinguibles, se agrupan por lo común bajo el nombre de psicopaniquismo.[45] En teoría, los cristianos podían sostener cualquiera de las cinco posiciones sobre la base de la Escritura, de los padres de la Iglesia y de los escolásticos, siempre que no hubiera conflicto con el artículo del Credo que afirma la resurrección y reanimación del cuerpo. Los sostenedores de las cuatro primeras opiniones presuponían por lo común la resurrección, como dogma de fe. En cuanto a los sostenedores de la quinta, o sea la de los averroístas latinos, exponentes de la teoría de la doble verdad, podían aceptar auténticamente la doctrina de la resurrección, o declarar que la aceptaban por simples razones de obediencia a la autoridad de la Iglesia, lo cual puede aplicarse asimismo a los exponentes más racionalistas de la cuarta opinión. En vista de que el sueño del alma (que en el Nuevo Testamento es casi seguramente un eufemismo en vez de "muerte", pero que ahora era una posición muy definida) y el mortalismo inequívoco, basado en el *De anima* de Aristóteles y en sus heterodoxos intérpretes musulmanes, judíos y latinos, son cuestiones que se debatieron prolijamente en los tres sectores de la Reforma Radical, será bueno que nos detengamos ahora en sus antecedentes italianos.

En el Concilio de Florencia de 1439, la iglesia latina había declarado canónica una creencia que desde hacía mucho había sido común en Occidente, pero no en la iglesia griega (a la cual, por cierto, se le impuso durante algún tiempo, cuando se hizo canónica), a saber: la fe en el purgatorio, con el presupuesto de que las almas de los difuntos son *conscientes,* y por lo tanto capaces de dolor o alegría incluso antes de la resurrección de sus respectivos cuerpos. Después del Concilio de Florencia se hicieron nuevos esfuerzos por sustanciar la doctrina católica sobre este particular. Una parte del nuevo interés se debía a motivaciones humanistas y clásicas, y otra parte a razones filosóficas, concretamente averroístas, tomistas y platónicas. El ímpetu especulativo se intensificó en la Academia de Florencia gracias a Gemisto Pletón, filósofo que, venido de Bizancio, aportó su propia versión del platonismo e indirectamente estimuló a otros, como Marsilio Ficino († 1499), con su actitud hacia la filosofía antigua, en la que veía una fuerza purificadora y reformadora muy valiosa para la maraña de la vida religiosa de la época.

Según el punto de vista platónico, la mente que conoce la Verdad tiene

[45] El término *psychopannychismus* significa etimológicamente "vigilia del alma durante toda la noche", pero Calvino lo usó como designación general de todas las opiniones *no* concordes con su idea de que el alma, después de la muerte, es capaz de movimiento, sentimiento, vigor y percepción. Juan Calvino, *Psychopannychia,* ed. por Walther Zimmerli, Leipzig, 1932, p. 35. Véase *infra,* cap. XXIII.1.

que ser a su vez una Idea, y por lo tanto es inmortal. Pero en la universidad veneciana de Padua (donde se enseñó a Aristóteles por primera vez en griego en 1497), lo mismo que en las universidades de Ferrara y de Bolonia, la demostración de la inmortalidad del hombre estaba siendo *filosóficamente* puesta en duda, por mucho que pudiera creerse en ella como artículo de fe *revelada*. El dominico Tomás de Vio (más tarde cardenal Gaetano), catedrático en Padua, reconoció en 1509 que Aristóteles sostenía la mortalidad incluso del alma racional (al contrario de Tomás de Aquino).

El fundamento de la duda paduana era, de manera general, la preponderancia de la interpretación averroísta de Aristóteles, donde no había lugar para las almas individuales, sino sólo para un *alma racional* eterna, de la que cada individuo participa transitoriamente. Dentro de este contexto averroísta, la única inmortalidad era la absorción impersonal del individuo en el Intelecto universal.

De todos los aristotélicos, fue Pedro Pomponazzi,[46] de Mantua (1462-1524), catedrático sucesivamente en las universidades de Padua, Ferrara y Bolonia, el que más claramente dio nuevo giro a la discusión con su famoso tratado *De la inmortalidad del alma* (1516), al que siguió su *Apología* (1517), donde es aún más explícito. En un momento en que los aristotélicos averroístas hablaban de la inmortalidad impersonal y del Intelecto colectivo, mientras los aristotélicos tomistas, por su parte, prometían una inmortalidad personal gracias a la doctrina (importada) de la creación especial de cada alma racional, Pomponazzi intentó salvaguardar la dignidad ética y la individualidad epistemológica del hombre en su mortalidad natural. Remontándose por la vía del comentador Alejandro de Afrodisias hasta el Aristóteles griego, Pomponazzi sostuvo que era claramente posible demostrar por razón natural no sólo la mortalidad del alma, sino también su individualidad y su dignidad a pesar de su transitoriedad. Cada ser humano disfruta de un lugar único entre los animales y los ángeles en virtud de su capacidad de conocimiento reflexivo y de decisiones éticas en términos de conceptos universales. En la medida en que el alma, operando a través de todo el cuerpo, ocupa un punto medio entre lo mortal y lo inmortal, se puede decir que participa de una "inmortalidad" temporal. Pomponazzi sostenía que sus opiniones filosóficas, meras deducciones de la razón humana, eran trascendidas por la revelación de una resurrección venidera, y no tenían por qué causar escándalo eclesiástico.

Pero la doctrina eclesiástica establecida, que ahora se sentía amenazada

[46] Véase Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, 1965. Los aristotélicos estaban divididos en esta época en dos grandes grupos, seguidores respectivamente de los dos principales comentadores de Aristóteles, Alejandro de Afrodisias y Averroes. El tratado *De la inmortalidad* de Pomponazzi puede leerse en traducción inglesa en *The Renaissance Philosophy of Man*, por Ernst Cassirer *et al.*, Chicago, 1948. Nuestro problema se estudia en un contexto más amplio –con atención a Pico della Mirandola († 1494), que aprendió hebreo, arameo y árabe, estudió la Cábala y escribió una *Oración sobre la dignidad del hombre* (Bolonia, 1496)– en el libro de Don Cameron Allen, *Doubt's Boundless Sea*, Baltimore, 1964, y en el de Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in Neoaristotelian and Neoplatonic Traditions*, 2ª ed., La Haya, 1969.

por Pomponazzi y sus contemporáneos con mayor determinación aún que por los averroístas, no podía, como es natural, contentarse con una eventural resurrección de entre los muertos, e insistía en que cada alma creada, en cuanto forma sustancial del cuerpo, es capaz de existir, y de existir sensitivamente, con anterioridad a la resurrección. Este elemento de teología natural importado en el dogma católico tenía, de hecho, mucho más que ver con la filosofía platónica que con la Biblia. Pero la doctrina de la inmortalidad natural del alma había llegado a ser una parte tan integrante de la vasta estructura penitencial y litúrgica de la teología moral católica, que la amenaza filosófica contra ella movió a León X, recién elevado al pontificado (1513), a prohibir en la octava sesión del Quinto Concilio de Letrán los argumentos y contra-argumentos en torno a la inmortalidad en las universidades *(in universitatibus studiorum generalium)* y en los círculos académicos. Aduciendo pasajes de los evangelios de San Juan y San Mateo, y también la Constitución Clementina dirigida contra el franciscano Pedro Olivi en el Concilio de Vienne (1311), el decreto conciliar del papa León afirmaba que el alma es naturalmente inmortal y que, en cuanto forma sustancial del cuerpo, es susceptible tanto de los sufrimientos del infierno y del purgatorio como de la bienaventuranza del paraíso. El pasaje más importante de este documento *(Apostolici regiminis)* dice así:

> En estos últimos tiempos . . . el sembrador de cizaña, el enemigo antiguo del género humano, ha osado sembrar y fomentar en el campo del Señor ciertos errores perniciosísimos, rechazados siempre por los fieles, especialmente en cuanto a la naturaleza del alma racional *(anima rationalis)*, diciendo que es mortal, o que es una misma en todos los hombres; y algunos, filosofando temerariamente, declaran que eso es verdad, al menos de acuerdo con la filosofía. Deseosos de emplear remedios adecuados para semejante plaga, Nos, con la aprobación del sacro concilio, condenamos y reprobamos a todos aquellos que afirman que el alma intelectual *(anima intellectualis)* es mortal, o una sola en todos los hombres, así como a aquellos que ponen en tela de juicio estas cosas, pues vemos que el alma es no sólo verdaderamente, y por sí misma, y esencialmente la forma del cuerpo humano . . ., sino también que es inmortal y, de acuerdo con el número de cuerpos en que es infundida, singularmente multiplicable, multiplicada y multiplicanda. Esto se ve manifiestamente por el evangelio, allí donde Nuestro Señor dice que "al alma no pueden matarla" [Mateo, 10:28], y en otro lugar: "El que aborrece su alma en este mundo", etc. [Juan, 12:25], y también porque Él promete premios eternos y tormentos eternos a quienes han de ser juzgados según sus merecimientos en esta vida . . .[47]

Después del Quinto Concilio de Letrán, varios teólogos católicos y otros situados más o menos al margen siguieron elaborando el tema. Sin embar-

[47] El texto íntegro puede verse en Mansi, *Concilia*, vol. XXXII, cols. 842 *ss.* Cf. la presentación que hace F. Vernet en *DThC,* VIII:2, cols. 268 *ss.* Véase también en *Scholastik,* VIII (1933), 359-379, un artículo de A. Denifle (católico) que, en polémica contra C. Stange (protestante), sostiene que en este caso el propósito de la teología papal no fue demostrar por razonamientos filosóficos que el alma es inmortal, sino más bien afirmar esa inmortalidad como dogma de fe. El estudio de Siro Offelli, "Il pensiero sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana", *Studia Patavina,* I (1954), 7-40, es muy completo.

go, con sólo el comentario de Averroes sobre el *De anima* de Aristóteles, los averroístas de Italia y de otros lugares, insatisfechos con el valiente esfuerzo de Tomás de Aquino de deducir una inmortalidad individual y sin memoria del *De anima* de Aristóteles y demás obras afines (esfuerzo repetido en sus dos *Summae*), no podían salvar la doctrina de la inmortalidad individual y de la resurrección sino mediante la aceptación –sincera o fingida– de la teoría de la doble verdad.

Hay que observar que, además del comentario de Averroes sobre el *De anima* aristotélico, los averroístas latinos y los antiaverroístas tenían en las manos otra obra del filósofo cordobés, la *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, traducida en 1328, aunque no en su totalidad, pues el traductor había omitido precisamente el capítulo "De physicis", que se ocupa de la inmortalidad y de la resurrección. Esas dos obras de Averroes (la segunda de ellas *sin* el "De physicis") pudieron funcionar como las fuentes principales del averroísmo renacentista italiano y de la creencia en una inmortalidad impersonal. Pero Averroes mismo había aceptado de hecho, y sin fingimiento, la doctrina musulmana tradicional de la resurrección general. En todo caso, es quizá de importancia estratégica el hecho de que la obra en que expresamente admite la resurrección general y por lo tanto la inmortalidad individual, *Tahafut al-Tahafut (Destructio destructionum)* contra Algazel, se haya publicado por primera vez en su *forma completa* (decisiva para nuestra problemática) el año de 1527. Esta traducción latina, hecha de la traducción hebrea del original árabe, apareció en Venecia, dedicada "al [obispo] electo de Mantua", o sea Hércules Gonzaga (1505-1563), segundo hijo del duque Francisco de Mantua, Módena y Reggio, y de la duquesa Isabel de Este (de Ferrara), el cual había sido nombrado administrador de la sede de Mantua en 1520, cuando contaba sólo quince años, y el año siguiente cardenal (al igual que otros diez personajes en el curso de la historia de la familia Gonzaga).[48] Durante tres años el joven cardenal estuvo estudiando en la universidad de Bolonia. (Muchos años después presidiría las sesiones del Concilio de Trento.) La dedicatoria del traductor Calo Calonymos Hebraeus al cardenal Gonzaga se explica muy verosímilmente por el hecho de que los dos hombres se conocieron en Bolonia. La traducción puede haber estado ya terminada, si bien no se publicó sino seis años después de que el joven Gonzaga, que tenía inclinaciones reformistas, fue nombrado cardenal. Dice Calo Calonymos en la dedicatoria que ha trabajado durante largo tiempo en esta traducción, y llama la atención sobre el hecho de que el "De physicis", omitido en la vieja versión latina de 1328, se conservó en la versión hebrea de donde él ha hecho la suya al latín, añadiendo que precisamente esta sección es "de gran importancia entre los

[48] La traducción de Calo Calonymos se intitula *Subtillissimus liber Averois qui dicitur Destructio destructionum philosophie*... (J. B. Pederzani, Venecia, 1527). La biblioteca del Hebrew Union College posee el único ejemplar existente en los Estados Unidos y el Canadá. Según parece, el texto latino ha sido editado por Beatrice H. Zedler, Milwaukee, 1961. Hay también una traducción inglesa completa del original árabe, por Simon Van den Bergh (*The Incoherence of Incoherence*, Londres, 1954, 2 vols.).

judíos". Años después el cardenal Gonzaga entablaría con Juan de Valdés una correspondencia sobre asuntos no teológicos,[49] es verdad, pero esto no excluiría la posibilidad de que el traductor judío de Averroes, el converso español de Roma y Nápoles y el cardenal mantuano hayan tenido en común una preocupación teológica que seguramente hizo suya el cardenal siendo estudiante en Bolonia: la inmortalidad y la resurrección en el contexto del averroísmo.

El "De physicis" está dividido en cuatro cuestiones que se refieren (salvo la primera) al alma, a la inmortalidad y a la resurrección corporal. Su inclusión en la edición veneciana de 1527 tiene que haber suscitado especial interés entre los averroístas cristianos que hasta entonces no habían conocido sino la versión vieja e incompleta.[50] Durante mucho tiempo, en efecto, se había asociado a Averroes, sobre la base de su comentario al *De anima* de Aristóteles, con la teoría de una inmortalidad impersonal del Intelecto genérico en todos los seres humanos, mientras que ahora, de pronto, podía leerse su defensa de la inmortalidad individual del alma racional y su teoría de una resurrección en cuerpos espirituales (como *simulacra*).[51]

No sabemos qué influencia llegó a tener la traducción latina de 1527; pero, como Averroes mismo confiesa en esa obra su fe en la resurrección individual, puede haber dado a los averroístas cristianos, dentro de la tradición del racionalismo evangélico, un punto de partida para su propia escatología, basada en una lectura más rigurosa del Nuevo Testamento. Un hecho interesante es que Juan de Valdés, en sus *Ciento diez divinas consideraciones* (escritas en español y publicadas en italiano), aunque aquí y en otros lugares exprese la creencia en la resurrección general, sugiere atrevidamente una resurrección limitada a los justos en Cristo, por ejemplo en la consideración LXXIII: "La quinta cosa que considero es que *sólo* aquellos que están incorporados en Cristo están ciertos de su resurrección." [52]

La aceptación de la refutación filosófica de la inmortalidad, combinada con una vindicación de la vida más allá de la muerte, sobre la base de la revelación, va a ser la marca de un círculo italiano de evangélicos, y más específicamente valdesianos, que hasta ahora no han atraído toda la atención que se merecen. Dentro de la armazón filosófica de las dos concepcio-

[49] Esta correspondencia fue publicada, con introducción y notas, por José F. Montesinos, Madrid, 1931.

[50] Esa vieja traducción (sin la extensa sección "De physicis"), así como el comentario de Averroes al *De anima* de Aristóteles, habían sido aprovechados por Agustín Nifo (*ca.* 1473-1538) en las dos ediciones de su *De immortalitate animae* (Venecia, 1518 y 1524) para sacar argumentos contra Pomponazzi. Sin embargo, también Nifo concedía que, en el momento de la muerte, la parte indestructible del alma queda absorbida en la Unidad eterna.

[51] Cf. la traducción del árabe por Van den Bergh, *op. cit.*, vol. I, p. 362.

[52] Sobre el tema valdesiano de la "resurrección de los justos" como miembros de Cristo véase Nieto, *Juan de Valdés*, pp. 298-299, 301 (notas 33 *ss.*) y 336. Y cf. *infra*, cap. XXI.3.–La materia de los párrafos precedentes puede leerse, tratada dentro de un contexto más amplio, en mi artículo "Socinianism and Deism: From Eschatological Elitism to Universal Immortality", *Historical Reflections*, II (1975), 265-289, especialmente 277-289. (Pero el lector debe estar en guardia contra las muchas erratas de imprenta.)

nes paduanas de la mortalidad natural del alma –la absorción en el Intelecto colectivo (Averroes) y la mortalidad virtuosa (Pomponazzi)–, estos hombres, estimulados quizá por la recuperación (1527) del "De physicis" de Averroes, van a tratar de rehabilitar el postulado neotestamentario (cf. I Tesalonicenses, 4:13) de la muerte (tnetopsiquismo) o el sueño inconsciente del alma (psicosomnolencia) en una vívida expectación de la resurrección inminente de los justos, o, en otros casos, la resurrección de todos, justos e impíos (estos últimos simplemente para escuchar el Juicio Final de Cristo y en seguida desaparecer para siempre). En una y otra versión habrá de quedar minado el sistema católico, con su purgatorio, sus misas por los difuntos y su disciplina penitencial.

El psicopaniquismo puede considerarse como la contraparte italiana del solafideísmo germánico y del predestinarismo suizo, en el sentido de que contribuyó a desmantelar las estructuras medievales de la gracia sacramental y a debilitar de ese modo, justamente al iniciarse la Era de la Reforma, el control ejercido por los papas sobre el alma de los hombres. Por esta razón nos hemos ocupado con cierto detenimiento del psicopaniquismo antes de entrar a fondo en el estudio de la Reforma Radical. En efecto, la discusión del problema de la inmortalidad y de la relación entre alma y cuerpo en el Quinto Concilio de Letrán era símbolo, en territorios románicos, de la misma clase de inquietudes que estallaron en Alemania en relación con el sistema de indulgencias. Entre los más antiguos representantes del psicopaniquismo y de la escatología apocalíptica de la resurrección limitada, doctrina relacionada con el psicopaniquismo, hay que mencionar a Camilo Renato (cap. XXII: 1), a Miguel Servet y a Fausto Socino (cap. XXIX:7). En su mayor parte, tanto católicos como protestantes sostuvieron durante la Era de la Reforma la fe en la inmortalidad del alma. Pero Martín Lutero (durante cierto período de la evolución de su pensamiento reformista, e incluso entonces de manera ambigua), muchos de los anabaptistas (aunque no todos los hermanos suizos), algunos de los espiritualistas (entre ellos los libertinos) y más tarde los socinianos constituyen importantes excepciones, puesto que aceptaron el psicopaniquismo. En los capítulos siguientes tendremos más de una ocasión de referirnos a este rasgo recurrente de la Reforma Radical, la doctrina escatológica del sueño o de la muerte temporal del alma en espera del día de la resurrección.

No sólo el psicopaniquismo, sino también el anti-trinitarismo iba a encontrar su más plena expresión eclesiástica en el socinianismo polaco y en el unitarismo húngaro. Los caudillos de estos dos movimientos paralelos y estrechamente interrelacionados (de los cuales nos ocuparemos en varios lugares, sobre todo en el cap. XXV) eran italianos, o dependían palpablemente de los italianos. Generalmente se tiene a Servet como el originador del anti-trinitarismo, y es justo que así sea, pero también convendrá, en estos momentos, tomar nota del pensamiento de varios críticos italianos anteriores a él, y de quienes se sabe que influyeron directamente en los radicales.

Lorenzo Valla († 1457), el dechado mismo del racionalismo filológico italiano, que demostró la falsedad de la célebre Donación de Constantino,

suscitó también dificultades con respecto a la formulación de la doctrina de la Trinidad, especialmente en su *De elegantiis linguae Latinae* (1442),[53] a propósito de Boecio. El pasaje pertinente iba a ser citado más tarde por Lelio Socino.[54]

Algo que tuvo quizá una influencia aún mayor fue la tendencia arrianizante de la Academia Florentina en tiempos de un contemporáneo de Savonarola, el sacerdote y filósofo platónico Marsilio Ficino († 1499), que al estudiar el concepto del Demiurgo en el *Timeo* llama la atención sobre su estrecho paralelo con el Logos del prólogo del evangelio de San Juan y sugiere una huella del pensamiento de Platón. El cardenal Gaspar Contarini fue el primero que señaló la tendencia arrianizante de la Academia Florentina, la cual contaba entre sus secuaces a "complures homines doctos".[55]

En su reacción de humanista contra la pobreza estilística del latín de la Vulgata, Ficino tuvo –antes de Erasmo– la osadía de traducir la palabra *Logos* por *sermo* y no por *Verbum,* descartando así toda la concepción tradicional de Cristo como la Palabra Eterna *(Logos, Verbum),* o sea, en sentido filosófico, como la Inteligencia y el Instrumento de Dios, y dejando en su lugar la idea de un Cristo que es simplemente la voz de Dios. Aunque Ficino, que declaraba fundamentar su pensamiento sobre la doctrina de San Pablo, decía que al hablar del *sermo* predicado lo hacía con la misma reverencia que al hablar del *corpus* eucarístico, había iniciado una dirección ideológica que igualaría la Palabra con la *vox* profética del Antiguo Testamento, e incluso con la *meditatio* racional y con los *scripta* literarios, y que de manera inevitable haría filosóficamente ardua la concepción tradicional del Logos-Hijo como consubstancial con el Padre. La traducción de *Logos* por *sermo* reaparece en Erasmo (cap. I.2) y más tarde en Sebastián Castellion y en los dos Socinos, Lelio y Fausto. Mientras que los Padres habían hipostatado el Logos como una Persona eterna de la Divinidad, los racionalistas evangélicos de Polonia, Transilvania y otros lugares se declararán muy pronto poco dispuestos a prolongar la voz de Dios eternamente, y en vez de eso insistirán en ver a Cristo como un ser completamente humano pero superior a todos los demás: el eco resonante de todas las voces proféticas que se oyeron antes de él y la alocución definitiva de Dios a todas las generaciones que le siguieron.

Hemos visto así en España y en Italia, o sea en la periferia del Imperio, varios arroyos de pensamiento destinados a confluir en el agitado torbellino de la Reforma Radical, que estuvo centrado en Alemania. Los más importantes son éstos: el psicopaniquismo; un incipiente antitrinitarismo repre-

[53] *De elegantiis*. . ., VI, 33; ed. de Lyon, 1540, pp. 420-422; ed. de Basilea, 1540, p. 215.

[54] *Theses de filio Dei et Trinitate,* editadas por Delio Cantimori y Elizabeth Feist, *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa,* Roma, 1937, pp. 57 *ss.;* cf. Cantimori, *Eretici,* p. 239.

[55] G. Contarini, *Opera,* París, 1571, p. 550. Texto estudiado, e interpretado en un contexto más amplio, por Delio Cantimori, "Anabattismo e neoplatonismo nel XVI° secolo in Italia", *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* [*della*] *Reale Accademia Nazionale dei Lincei,* 6ª serie, vol. XII (1936).

sentado por Ficino, Erasmo y Servet, fruto de la técnica de crítica filológica de los textos desarrollada por Lorenzo Valla;[56] la disposición, en Juan de Valdés, a desplazar el acento en la formulación tradicional de la doctrina de la redención; un espiritualismo racionalista (filológico), apocalíptico y "joaquimita", no fusionado sino en parte, cuyos más osados representantes van a ser Camilo Renato y Fausto Socino; y una disposición pacifista y tolerante en Erasmo y en el evangelismo católico, dondequiera que éste aparece.

Vamos ahora a pasar a los Países Bajos, donde el sacramentarismo, otro ingrediente de la Reforma Radical relacionado con Erasmo, había sido endémico durante siglos.

[56] Véase Cesare Vasoli, "La critica umanistica e le origini dell'antitrinitarismo", *Studia Humanitatis*, Budapest, VI (1980).

II. LOS SACRAMENTISTAS NEERLANDESES DE WESSEL GANSFORT A HINNE RODE

EL IR DE Pomponazzi y del psicopaniquismo italiano a Wessel Gansfort y al sacramentarismo de los Países Bajos no es una transición muy ortodoxa en la historiografía de la Era de la Reforma, como tampoco lo es el retroceder en el tiempo desde la coronación imperial de Bolonia en 1530 hasta las alteraciones hechas en la teología sacramental de los Hermanos de la Vida Común. Pero, cuando se trata de ver bajo nueva luz lo que fue la Reforma Radical, puede ser útil apartarse de la fijación estereotipada que lleva a ver las primeras señales de radicalismo en el reto al repudio de la visión luterana del Espíritu y la Palabra (fanatismo) o en el rechazo de la visión medieval del sacramento del bautismo (anabaptismo).

Hemos visto cómo un grupo de pensadores de la Italia septentrional, al refutar con razones filosóficas la teoría de la inmortalidad natural y al reafirmar, al mismo tiempo, la enseñanza bíblica del sueño (o incluso la muerte) del alma, con anterioridad a la resurrección, vinieron a socavar, de hecho, la elaborada estructura medieval de indulgencias y de misas por los difuntos. Ahora asistiremos a una corriente de pensamiento, nacida en los Países Bajos, que vino asimismo a quitarle a la misa su significación redentiva, y que fue una revolución contra el sacramento del altar en cuanto sacrificio sacramental indefinidamente repetido.

Había en los Países Bajos una tradición muy coherente de oposición a la doctrina de la transubstanciación y a la teología toda del sacramento del altar, así como a las prácticas devotas con ella relacionadas. Las autoridades eclesiásticas y magisteriales, horrorizadas por esta tendencia, le dieron el nombre un tanto equívoco de "sacramentarismo", y a sus secuaces los llamaron "sacramentistas". En la época medieval se llamaba *sacramentarius* todo aquel que sostenía teológicamente que *cualquiera* de los sacramentos era simplemente un signo, o sea que no implicaba ninguna alteración en la materia o *res* sacramental (por ejemplo, el pan eucarístico) ni tampoco en su receptor (por ejemplo, el bautizando o el ordenando). Pero la designación *sacramentarius* había acabado por denotar principalmente a quien rechazaba la doctrina de la presencia objetiva del Cristo eucarístico en el sacramento del altar.

En holandés, los términos *sacramentisten* y *sacramentariërs* se emplean de manera intercambiable. Nosotros, sin embargo, haremos en lo sucesivo una distinción entre los equivalentes de esos términos: emplearemos el primero, "sacramentistas", para designar a los miembros del grupo neerlandés que sostenía esa doctrina y, *además,* a los defensores de ciertas otras opiniones bastante relacionadas con ella, y reservaremos el término "sacramentarios", con referencia exclusiva a la Cena del Señor, para aquellos que, dentro o fuera de los Países Bajos, sostenían que la Cena era un acto puramente conmemorativo.

Lutero y sus seguidores llamaron "sacramentarios" a Andrés Boden-

stein von Carlstadt, expulsado de Wittenberg, a Ulrico Zwinglio, establecido en Zurich, y a Ecolampadio, establecido en Basilea. Como fue Zwinglio quien vino a ser, en última instancia, el portavoz más destacado de la doctrina, los sacramentistas de los Países Bajos recibieron a menudo, más tarde, el nombre de zwinglianos; y, para colmo de confusión en la nomenclatura, fue muy frecuente, después de 1517, que las autoridades católicas neerlandesas los trataran incluso de "luteranos". Pero, por supuesto, precisamente en cuanto a su actitud frente al sacramento del altar los sacramentistas neerlandeses se hallaban casi en el polo opuesto del consubstanciacionista de Wittenberg. Nos esforzaremos, pues, en rectificar y estabilizar las designaciones. El hecho mismo de que en la Confederación suiza la Reforma Magisterial haya adoptado como propia la doctrina de los sacramentistas ha contribuido a hacerlos desaparecer de la historia general de la Reforma Radical, de modo que lo que haremos nosotros, hasta cierto punto, será reintegrarlos a ella.

Desde hace mucho tiempo se ha reconocido que la evolución religiosa de los Países Bajos debe verse como un movimiento que va desde el sacramentismo de fines de la Edad Media, pasando por el anabaptismo, hasta la preponderancia del calvinismo. En esta evolución, el período del anabaptismo va de 1530, aproximadamente, a 1568, aproximadamente también. El endémico sacramentarismo de los Países Bajos puede contar muchísimo para explicar por qué los holandeses fueron incapaces de aceptar la Reforma en su versión luterana, y acabaron por unir su suerte con el calvinismo.

En un principio, los sacramentistas prefirieron para sí mismos la designación de "evangélicos" *(evangelischen)*. Su posición muestra analogías con el evangelismo de los territorios románicos, aunque probablemente no depende de él. Los investigadores modernos los han agrupado con los humanistas bíblicos, y los han llamado también los "nacional-reformados" neerlandeses.[1] Los sacramentistas de la Era de la Reforma no siempre estuvieron organizados en conventículos, pero se hallaban en contacto los unos con los otros y se confortaban mutuamente en tiempos de persecución y a la hora del martirio.

Es absolutamente posible que el sacramentismo de los Países Bajos, más que una manifestación de escepticismo, haya sido el resultado inconsciente de una antigua y excesiva devoción al sacramento del altar, que hizo creer a los devotos en la existencia del sacramento (y en la participación en él) de manera completamente independiente de la hostia consagrada (y de su manducación). Los teólogos medievales llamaron a esto "comunión espiritual". La comunión espiritual era especialmente importante en tiempos de peste y de hambre, o en condiciones de aislamiento, pero era válida también en circunstancias normales para los seglares en sus ejercicios piadosos,

[1] Laurentius Knappert, *De opkomst van het protestantisme,* La Haya, 1908, quien a su vez se basa en la obra de J. G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar opstaan tot 1531,* Amsterdam, 1873; también J. Lindeboom, *De confessioneele ontwikkeling der Reformatie in de Nederlanden,* La Haya, 1946, pp. 34 *ss.*

aparte del ministerio sacerdotal. Al lado de esta espiritualización devota del sacramento había un sacramentismo profético-iconoclasta, e incluso crudo y libertario, que pudo entremezclarse con la forma contemplativa en las etapas más tardías de la evolución de ambas tendencias. Como los sacramentarios fervorosos podían fundamentarse en el Viejo Testamento para justificar su violencia contra lo que ellos reputaban idolatría, nunca resulta claro si lo que está describiendo la poco abundante documentación inquisitorial es un episodio o movimiento nutrido en el simbolismo agustino-juanino y en el humanismo bíblico, o un acontecimiento provocado por los caprichos de un grupo iconoclasta y anticlerical, de orientación carismática. Probablemente el sacramentarismo tuvo diferentes expresiones de acuerdo con las diferentes clases.

El papel de las cofradías religiosas, y en particular el de las cámaras de retórica *(rederijkerskamers)*, necesita algo más de investigación.[2] Estas últimas eran unas asociaciones organizadas por los vecinos para las celebraciones de las fiestas de santos locales o de las fechas más prominentes del año litúrgico, en particular la procesión anual de Corpus Christi. Estaban dirigidas por un sacerdote, y en ellas se escribían piezas teatrales de tema religioso y se declamaban producciones literarias (de ahí lo de "retórica"), de manera que eran centros comunitarios que congregaban a concursantes de toda la región borgoñona en el *juwelen* anual. Sin pretensiones de explicar nada, cabe simplemente observar que muchos sacramentistas (y, más tarde, anabaptistas) fueron *rederijkers* en algún momento de su vida.

El auge del sacramentarismo en sin duda alguna tan importante en una historia de la Reforma Radical como el surgimiento del antipedobaptismo. El hecho de que el sacramentarismo despojara a un sacramento de su carácter sacrificatorio *ex opere operato* y de que el anabaptismo, en contraste, diera una prominencia intensificada a otro, no debe oscurecer el rasgo espiritualizante común a los dos procesos. No sólo eso, sino que en la alteración del papel de los dos sacramentos –como bautismo *de los creyentes* y comunión *conmemorativa,* respectivamente– las dos tendencias venían a emparentarse de manera muy estrecha, acercándose mucho al ambiente escatológico de alegría y esperanza que reinaba en la Iglesia preconstantiniana, cuando bajo la presidencia del obispo se llevaba a cabo un elaborado rito bautismal de los conversos, con exorcismo y ablución, tras el cual seguía directamente la comunión pascual. El cambio eclesiológico llevado a cabo en el papel de los dos sacramentos dentro de la Reforma Radical estuvo acompañado de otros cambios en las doctrinas tradicionales relativas a la justificación, la santificación, la expiación y la Iglesia, según veremos en seguida.

[2] Véase el esbozo preliminar que presenta Leonard Verduin, "The Chambers of Rhetoric and Anabaptist Origins in the Low Countries", *MQR,* XXXIV (1960), 192-196; algunas piezas representativas se encontrarán en Leendert Meeuwis van Dis, *Reformatorische rederijkerspelen uit de eerst helft van de zestiende eeuw,* Haarlem, 1937.

1. El sacramentismo medieval

Aunque no podemos ocuparnos detalladamente del famoso heresiarca Tanchelm († 1115 o 1124), es preciso mencionarlo a causa del impulso violentísimo que dio al sacramentarismo neerlandés. Tanchelm exhortaba a sus muchos y devotos seguidores a no participar en el sacramento de los sacerdotes, que para él era una abominación, y a no prestar oídos a los curas y obispos ni pagarles diezmos. Se presentaba a sí mismo como ser divino, en quien habitaba el Espíritu, y, mediante la ceremonia de unas bodas simuladas con una imagen de la Virgen, dio pie a sus seguidores para suponer que él, como portavoz de una iglesia apostólica libre (libertina), mantenía una relación muy especial con la Reina del cielo.[3] El hecho de que Tanchelm se manifestara tan rudamente en contra del sacramento del altar, de que en la misma región varios sacerdotes y seglares animados de un espíritu más fervoroso hayan podido abandonar la doctrina oficial no sólo en cuanto al sacramento del altar sino también en cuanto al pedobautismo,[4] y de que el heresiarca pudiera atraer semejantes multitudes de secuaces dispuestos a defenderlo con espadas desenvainadas, es más que suficiente para hacer ver la antigüedad y la amplitud del impulso sacramentario en los Países Bajos. Añadamos dos datos más: el obispado de Utrecht, que cubría gran parte de lo que hoy es Holanda, hubiera abrazado la herejía de no haber sido por el infatigable celo de Norberto de Xanten; y la protomártir sacramentista de la Era de la Reforma, llamada Wendelmoet Claesdochter (cap. XII.1), se mostró auténtica heredera de la tradición popular de Tanchelm, tanto por su valentía como por su rudeza de lenguaje.

El mejor representante de la forma más benigna y devota de sacramentarismo es probablemente Wessel Gansfort (*ca.* 1420-1489), cuyo tratado *De sacramento eucharistiae*[5] es el primer eslabón importante en la cadena de desarrollo, o recrudescencia, de la teología eucarística simbolista.

Educado en Deventer en la escuela de los Hermanos de la Vida Común y de la *Devotio Moderna*, Gansfort fue un amigo entrañable de Tomás de Kempis. Siendo poco mayor de veinte años se trasladó a Colonia, donde estudió la teología sacramental de Ruperto de Deutz († 1129 o

[3] *Corpus documentorum Inquisitionis Neerlandicae*, editado por Paul Frédéricq, vol. I, Gante-La Haya, 1889, pp. 15 *ss.*

[4] *Ibid.*, p. 19 (documento del año 1112, relativo a la población de Ivoy, que ahora queda en el departamento francés de Ardennes). El sacramentismo es estudiado en un contexto más amplio por Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent ca. 1250-ca. 1450*, Manchester-Nueva York, 1967, vol. I, p. 35 *et passim.* Leonard Verduin ha recopilado cierto número de noticias sobre el sacramentarismo medieval en el cap. IV de su libro *The Reformers and Their Stepchildren*, Grand Rapids, 1964; un análisis más completo puede verse en Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life, and Thought 1450-1600*, La Haya, 1968, cap. III, "The Evangelical Sacramentarian Reformation".

[5] Existe una traducción inglesa de este tratado en Edward W. Miller y Jared W. Scudder, *Wessel Gansfort: Life and Writings*, Nueva York-Londres, 1917, vol. II, pp. 1-70.

1135) y se sintió atraído particularmente por su doctrina de la impanación. Según el pensamiento de Ruperto, Cristo se habría encarnado aun en caso de que Adán no hubiera pecado. Toda esta teología del cuerpo de Cristo reaparece en Gansfort:

> Recibimos [en la eucaristía] la divinidad y la humanidad verdaderas de Cristo, que vive y reina en los cielos, tal como podemos obtener del sol la chispa verdadera de fuego casi todos los días mediante el empleo de un pequeño vidrio de aumento.

Y en otro lugar:

> A aquel que no tiene fe sino en la forma visible del pan y del vino, ningún bien le resulta del sacrificio; es como un asno que aguza sus irracionales orejas al sonido de una lira, que ciertamente escucha el sonido, pero no la melodía de la canción.[6]

Todo esto procede directamente de Ruperto de Deutz. También la doctrina de la redención, que Gansfort expone como un combate cósmico entre el Cordero y el Dragón,[7] está marcada inequívocamente por la influencia del *De victoria Verbi Dei* de Ruperto,[8] donde se afirma que la eucaristía es no menos necesaria que el bautismo para la redención, y se declara que Cristo descendió a los infiernos durante tres días y tres noches a fin de que los santos difuntos pudieran recibir su cuerpo *in miro modo, in illa specie qua pependit in cruce.*[9] Así como en la iglesia primitiva los cristianos se consideraban redimidos a través del bautismo, así Gansfort hace de la eucaristía el instrumento sacramental no ya central, sino exclusivo, al parecer, para que los fieles hagan suya la gracia de la acción redentora de Cristo:

> No es oro ni plata, metales corruptibles, sino la sangre preciosa del Cordero, lo que ha servido para rescatarnos . . . de las manos de Satanás, de la destrucción, de todos los malos efectos de nuestra culpa y castigo; pero ¿cómo hemos de ser rescatados por su sangre si no compartimos su sangre y su carne mediante la fe y la piedad nacida de la fe? ¿Y cómo ha de cumplir esta piedad su función sino a través de los grados de un afecto cada vez mayor, hasta que Cristo se encuentre plenamente en nosotros?[10]

[6] Miller y Scudder, *op. cit.*, I, 55-56; II, 320. Sobre Ruperto en general, y sobre el decreto supralapsario de la encarnación, véase Georges Florovsky, "Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation", *Essays in Honor of A. S. Alivezatos*, Atenas, 1958, pp. 70-79.

[7] *De causis, mysteriis et effectibus Dominicae incarnationis et passionis*, traducido en Miller y Scudder, *op. cit.*, II, 109-147. Gansfort llega a decir que la encarnación fue el cumplimiento o realización plena de Cristo.

[8] *PL*, tomo 169, col. 1472 c.

[9] En Schwenckfeld y en Servet volveremos a encontrar esta idea en forma de un *descensus* eucarístico.

[10] *De sacramento eucharistiae*, en Miller y Scudder, *op. cit.*, II, pp. 37-38. Un estudio fundamental sobre la teología de Gansfort es el de Maarten van Rhijn, *Wessel Gansfort*, La Haya, 1917.

Gansfort, por supuesto, profesa la doctrina de la transubstanciación. El pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre del Señor mediante las palabras de la consagración pronunciadas por el sacerdote. La eucaristía puede llevar a la salvación si se recibe dignamente, o bien a la muerte eterna, si se recibe indignamente. Pero hay una segunda acción sacramental, de orden espiritual y más alto, el sacramento recibido por el hombre interior, su fiel *commemoratio* del hecho de que Cristo ha muerto por él personalmente [11] mientras come y bebe espiritualmente la carne y la sangre de Cristo. En este rumiar interior entran en juego la memoria, el entendimiento y la voluntad del hombre, para evocar la vida, los preceptos y los ejemplos de Cristo. Así, la recepción más eficaz del cuerpo y la sangre de Cristo es la que ocurre en esa conmemoración:

> Su recuerdo consiste en la rememoración de él. La rememoración de sus obras maravillosas suministra alimento a quienes son temerosos de él, pues aquel que les da alimento los hace rememorar sus obras maravillosas.[12]

Quienes creen en Cristo comen verdaderamente su carne. Después de combinar y ponderar dos versículos del evangelio de San Juan, "El que cree en el Hijo tiene la vida eterna" (3:36) y "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna" (6:54), y después de afirmar que la única forma que tienen los *seglares* de recibir tanto la carne como la sangre de Cristo es la segunda, o sea la eucaristía interior, Gansfort está ya preparado para hablar, con toda naturalidad, de una eucaristía anterior a la encarnación, no en tipo sino en verdad: "Por lo tanto, antes de la encarnación, los ángeles comieron su carne, tal como la comieron los padres en el desierto mediante el espíritu del Hijo." [13] Incluso para los cristianos (esto es, en los tiempos posteriores a la encarnación), el sacramento espiritual no depende en modo alguno del pan físico: "Quienes creen *(credere)* en él son los que comen *(edere)* su carne". Y prosigue:

> Ahora bien, está plenamente reconocido que los santos ermitaños tuvieron esa vida, a pesar de que habitaron ocultos en cuevas durante años. Por lo tanto Pablo, el primer ermitaño, comió de la carne del Hijo del Hombre aun durante el tiempo en que no vio a un solo ser humano, y no digamos a un sacerdote que celebrara el sacramento. Pero comió de ella porque creía; y porque creía, rememoraba frecuentemente; porque rememoraba, ponderaba cuidadosamente; porque ponderaba, rumiaba; porque rumiaba, saboreaba lo dulce que es; porque saboreaba lo dulce que es, deseaba; porque deseaba, tenía hambre y sed; porque tenía hambre y sed, sabía que es más dulce que la miel y que el panal, suspiraba por ella, la deseaba, la amaba, languidecía de amor, estaba herido de amor por ella.[14]

[11] *De sacramento eucharistiae, loc. cit.*, p. 39, pasaje analizado por M. van Rhijn, *Gansfort,* pp. 213 *ss.* Estas distinciones modifican, conservándola, la distinción de San Agustín entre el pan del Señor y el pan que es el Señor.

[12] *De sacramento eucharistiae, loc. cit.*, p. 59.

[13] *Ibid.*, p. 51.

[14] *Ibid.*, p. 31.

En verdad, la carne de Cristo puede ser recibida por cualquier hombre, en cualquier momento, en cualquier lugar, y por lo tanto puede decirse que la comunión espiritual es superior al pan del altar, limitado a un lugar y a un momento determinados. Gansfort pone de relieve su doctrina de manera memorable, aunque sin mucha precisión teológica, contando la historia de un sacerdote atrapado por una nevada en los Alpes y que se alimentó a lo largo del invierno lamiendo una piedra, después de observar, cuando ya creía morir, a varias serpientes que hacían eso. Una vez rescatado en abril, se hicieron repetidas búsquedas de la Piedra nutritiva, pero en vano. La historia da a entender, oscuramente, que la rememoración concentrada de Cristo, Piedra rechazada por los edificadores, que a su vez rechazó en el desierto la tentación de convertir una piedra en pan (Lucas, 4:3), es suficiente como sustento no sólo espiritual, sino físico también.[15]

A pesar de esta convicción en cuanto a la superioridad de la *commemoratio* sobre la *manducatio* física, en una vida dedicada a lograr una semejanza cada vez mayor con Cristo por la *philanthropia* y el amor fraterno [16] no era un gran paso prescindir por completo del sacerdote y de los elementos eucarísticos. Ésta fue la vía de los sacramentistas, los cuales cargaron el acento en el carácter conmemorativo de la Cena y se apartaron decididamente de la misa sacrificatoria y de la doctrina de la transubstanciación.[17]

En los años inmediatamente anteriores a la Era de la Reforma, las ideas eucarísticas de Gansfort, así como el sacramentarismo declarado (que él hubiera rechazado, naturalmente), deben haber tenido una difusión amplísima en los Países Bajos.

Ya en 1510, un fraile dominico de Utrecht, llamado Wouter, hizo una crítica muy severa de las prácticas tradicionales,[18] aunque se retractó temporalmente. A partir del año 1514, un sacerdote nativo de Frisia, Gelio Faber, comenzó a predicar discretamente en un espíritu sacramentario, pero no rompió con la iglesia antigua sino mucho más tarde, el año mismo en que Menno Simons dio ese paso.[19]

[15] *Ibid.*, pp. 39-40. (Lo que no se dice en la historia es cómo entran las serpientes en la economía de la salvación.)

[16] *Ibid.*, pp. 22 y 32.

[17] Estas ideas muestran cierta afinidad con la *Imitatio Christi* (III, XIII, 1-2), que sin embargo, a diferencia de Wessel, no transfiere la idea de la carne de Cristo al terreno de la meditación personal.

[18] Frédéricq, *Corpus*, vol. I, p. 497.

[19] O sea en 1536. Faber se afilió al ala sacramentista ("zwingliana") de la Reforma Magisterial en los Países Bajos y llegó a ser al final uno de los principales antagonistas de Menno Simons (cap. XIX.2). La fecha de 1514 es la que propone J. G. de Hoop Scheffer, *op. cit.*, pp. 59-61. A pesar de que K. Vos la juzga dudosa, en vista de que el nombre de Faber no figura en las listas de sacerdotes del arzobispado de Utrecht entre los años de 1505 y 1518, J. Reitsma y J. Lindeboom, *Geschiedenis van de Hervorming en de hervormde kerk der Nederlanden*, 5ª ed., La Haya, 1949, p. 28, proponen una fecha aún más temprana para el comienzo de la predicación evangélica de Faber, que sitúan en 1510.

El exponente más notable de la posición moderada fue naturalmente Erasmo, cuya profunda familiaridad con el simbolismo agustiniano y las primitivas costumbres y prístinas interpretaciones de la Cena según se relata en el texto griego del Nuevo Testamento lo indujo a llegar más lejos que Gansfort, y así prestó poca importancia a la teoría escolástica de la presencia real y afirmó la identidad del *credere* y el *edere*. Erasmo contrastó también la *pietas perfecta* de la conmemoración con la *pietas imperfecta* de la re-presentación litúrgica del cuerpo y el sacrificio de Cristo.

Erasmo, por supuesto, a semejanza de Gansfort, afirmaba la *corporea praesentia Christi* de la *repraesentatio* litúrgica, pero, según él, su eficacia salvadora estaba determinada por el grado en que podía producir en el creyente el proceso psicológico de conmemorar el acontecimiento objetivo de la cruz.[20] Erasmo tendía así a liberar a los fieles de la manducación física durante la misa y a sustituirla por una comunión espiritual. En esa forma el acento no recaía ya sobre la *corporea praesentia Christi* en cuanto tal, sino sobre la apropiación mística y ética de la Palabra salvadora de Dios. Erasmo recalcaba, de hecho, la inutilidad de la presencia puramente física de Cristo: Judas estuvo tan cerca de él, que pudo darle un beso. Erasmo estaba interesado fundamentalmente en la apreciación cognoscitiva y ética de Cristo, la única dotada de capacidad redentora, por más que esta apropiación interior pudiera ser favorecida por la *corporea praesentia Christi* en la hostia consagrada.

Al lado de la posición de Erasmo, nominalmente católica todavía, está documentada en los umbrales de la Era de la Reforma otra mucho más radical y explícita en relación con el sacramento católico del altar, y que puede ponerse dentro de la tradición de los iconoclastas. En 1517, cierto Torreken van der Perre sufrió azotes y otros castigos en Oudenaarde por haber blasfemado del Santísimo Sacramento; en 1518, en Bruselas, un tal Lauken van Moeseke fue torturado durante doce días y finalmente decapitado, después de habérsele perforado la lengua, a causa del mismo crimen; y en 1519, en Amberes, una mujer casada, de nombre Kathelyne, sufrió a causa de la misma blasfemia el castigo, un tanto menos severo, de una peregrinación a Roma.[21]

La confluencia de las dos corrientes sacramentarias, representadas al final por Torreken y Erasmo, constituye el precedente inmediato de los

[20] Gottfried Krodel, *Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlsstreites der Reformatoren*, tesis doctoral inédita, Erlangen, 1955, especialmente pp. 89-90, 91 y 96-98. Payne, *op. cit.*, cap. VIII, acepta en general las conclusiones de Krodel, pero polemiza con él en varios puntos y señala, por ejemplo, que el reconocimiento del magisterio de la Iglesia por parte de Erasmo tenía para él una significación no sólo extrínseca, sino intrínseca también, en relación con su experiencia, de tal modo que en 1526 podía escribir: "No he abandonado la creencia que profesaba en mi juventud, pero ahora, en vista de los diversos argumentos, puedo oscilar entre ambos bandos, salvo allí donde la autoridad de la Iglesia me respalda" (cit. *ibid.*, p. 154).

[21] Frédéricq, *Corpus*, I, 514-515 y 517-518. Anteriores o posteriores a 1517, hay otros casos que se conservan en los martirologios e historias locales belgas. Estas fuentes han sido editadas por A. L. E. Verheyden.

loístas, los libertinos y, a su debido tiempo, los hofmannitas, así como del fermento "nacional-reformado" de los Países Bajos, cuyo común denominador fue la insatisfacción con la teología sacramental oficial. Más tarde veremos hasta qué punto las teologías eucarísticas (y la cristología) de Clemente Ziegler y Melchor Hofmann (cap. XI), de Carlstadt (cap. III.1) y de Gaspar Schwenckfeld (cap. V.5) aprovecharon respectivamente las aguas de las dos mismas (o análogas) corrientes de pensamiento medieval tardío y bíblico-humanista, una de las cuales se expresaba en furia iconoclasta contra la adoración de la hostia, calificada de idolatría, mientras la otra encontraba una intensa satisfacción redentiva en la devota abstracción de la hostia.

2. Cornelio Hoen y Hinne Rode

En 1517 volvió a abrir la boca el sacramentista Wouter, que, después de colgar su hábito de fraile, se puso a recorrer toda Holanda predicando "la verdad del evangelio". Este "monje luterano" [22] huyó a Estrasburgo hacia 1521, y es posible que haya compartido sus convicciones con el hortelano-predicador Clemente Ziegler, una de las grandes figuras del sectarismo estrasburgués en sus inicios (cap. XI.4). En todo caso, Wouter suscitó un espíritu evangélico en muchos de sus seguidores neerlandeses, entre los cuales se cuentan Cornelio Hoen, Juan Sartorius, Juan de Bakker y Guillermo Gnapheus, y en buena medida allanó el camino para el sacramentarismo mucho más radical de los anabaptistas. En Delft, donde Wouter vivió entre 1520 y 1528,[23] llegó a organizarse una congregación de sacramentistas evangélicos, que subsistió hasta bien entrado el siglo.

Entre los sacramentistas más antiguos, Cornelio Hoen, abogado del tribunal de Holanda en La Haya, puede haber escuchado la predicación de Wouter en Delft ya en 1510.[24] Más tarde surgió como un importante mediador y formulador de la teología eucarística radical (o conmemorativa), y en algún momento declaró que fue Wouter quien le dio "el sentido de la verdad" hacia 1517. Para entonces ya había leído a Gansfort, a Erasmo y a Lutero.

Un episodio de mucha trascendencia en la cadena evolutiva del pensamiento sacramentario fue el aprovechamiento de la biblioteca de Gansfort por parte de Hoen.[25] Un tal Jacobo Hoeck, canónigo y diácono en

[22] Martinus Schoockius, *Liber de bonis vulgo ecclesiasticis dictis* (1651), p. 752.

[23] D. P. Oosterbaan, *Zeven eeuwen geschiedenis van het Oude en Nieuwe Gasthuis te Delft*, Delft, 1955, capítulo sobre la predicación.

[24] Oosterbaan duda que Wouter haya podido estar en Delft en fecha tan temprana. Los documentos lo sitúan hacia entonces en Utrecht. La herejía no se predicó en Delft antes de 1520. Véase la carta del rector de Delft Frederik Hondebeke (Canirivus) a Gaspar Hedio, de Maguncia (1522): A. Schultetus, *Annalium* . . ., Heidelberg, 1618, p. 136.

[25] Albert Hardenberg, biógrafo de Wessel Gansfort, es quien cuenta la manera como intervino Hoen en la historia de los sacramentarios. La mayor parte de la *Vita* está traducida en Miller y Scudder, *Gansfort*, vol. II, pp. 317-344.

Naaldwijk y pastor en Wassenaar, que había sido gran amigo y corresponsal de Gansfort, dejó en herencia su propia biblioteca a Martín Dorp, sobrino suyo. Dorp, que había sido catedrático de teología en Lovaina desde 1514, le pidió a su amigo Hoen, antiguo compañero de banca (en la escuela de San Jerónimo de Utrecht), que le examinara esa biblioteca. En ella encontró Hoen algunos de los manuscritos de Gansfort, sobre todo el *De sacramento eucharistiae;* quedó fascinado, e inmediatamente comunicó su entusiasmo a Dorp y a otros amigos. A partir de ese momento procedió a formar sus propias opiniones, mucho más radicales, acerca de la Cena del Señor. Se decidió entonces someter los escritos de Gansfort a la atención de Lutero. Para ello escribió Hoen su *Epistola christiana admodum,*[26] donde sostiene que la Cena del Señor es simbólica, y que la frase eucarística crucial "Hoc *est* corpus meum" (Mateo, 26:26, y canon de la misa) debe traducirse así: "Esto *significa* mi cuerpo."

Concentrándose en la *commemoratio* de Gansfort y en la superioridad del sacramento interior, Hoen rechaza la doctrina de la transubstanciación y dice que la Cena significa tan sólo la promesa de Cristo de estar con sus seguidores. Adoptando una imagen de Gansfort, compara el banquete eucarístico con una ceremonia nupcial en la cual Cristo, el esposo, entrega el anillo (el pan) a su esposa colectiva, la Iglesia, con la promesa de que serán siempre fieles el uno al otro. Rechazando a todos los otros amantes, Cristo y el alma cristiana ligada con el pacto se pertenecen mutuamente. La imagen del anillo procede de la parábola del hijo pródigo (Lucas, 15:20-23), a quien su padre, lleno de júbilo, recibe sucesivamente con un beso, una túnica, un anillo, sandalias nuevas y un banquete. Muchos siglos antes, Tertuliano había alegorizado la túnica como el ropaje del gozo (el Espíritu Santo), el anillo como el bautismo, y el becerro cebado como la eucaristía.[27] Aunque Hoen, el abogado holandés, se aparta de Tertuliano al relacionar el anillo con el pan de la comunión, sigue siendo posible que en este particular se haya inspirado en el abogado-teólogo de la antigua África septentrional.

Hoen prosigue diciendo que el creyente que confía en el valor redentor de la muerte de Cristo come verdaderamente su carne y bebe verdaderamente su sangre. En verdad, Jesús mismo afirma (evangelio de San Juan, capítulo 6) que él es el pan de vida y que quien cree en él vive en él. Lo que quería decir con esto es que quienes creen en él tienen el pan verdadero, que es Cristo mismo. La Escritura no habla en ningún lugar del milagro de la transubstanciación, sobre el que tanto insisten los escolásticos de Roma. Los apóstoles nunca dicen que Jesús les haya dado literalmente su sangre y su carne. Y aunque Jesús lo hubiera hecho así, esto no significaría que los sacerdotes tienen el poder de hacer otro tanto.

[26] Editada por A. Eekhof, *De Avondmaalsbrief van Cornelis Hoen,* La Haya, 1917, y publicada más recientemente en *CR,* XCI, 505 *ss.;* traducida al inglés por Heiko Oberman, *Forerunners of the Reformation,* Nueva York, 1966, pp. 268-278. (Véanse sin embargo, *infra,* nota 2 del cap. III, algunas reservas en cuanto a la autenticidad de la *Epistola.)*

[27] Tertuliano, *De pudicitia.*

Cristo es contemplado y adorado únicamente mediante la fe. No está en el pan. ¿Por qué envió al Paráclito, sino justamente porque él no podía estar presente de manera corporal entre sus discípulos? El pan "significa" su cuerpo. Así como no puede decirse que Cristo sea literalmente una vid o una puerta, así también debe dejar de decirse que es sustancialmente un pedazo de pan. Todas ésas son metáforas, no realidades literales. Por lo tanto, hay que hacer una distinción entre el pan que es comido y el Cristo que es recibido por la fe. Hoen argumenta que Cristo se dio ya de una vez por los hombres en la cruz. Su cuerpo fue ofrecido por el mundo en el Calvario. En prefiguración de este sacrificio había instituido la Cena. Pero los elementos conmemorativos son Cristo sólo en el sentido en que el anillo es el esposo: la entrega pactada en las nupcias y el amor divino están presentes a través de los signos.

Hoen podía seguir hablando de un Cristo que se "ofrecía" a sí mismo, pero esto lo decía, no en el sentido de un sacrificio por los pecados, sino en el mismo sentido en que se dice que la pareja de esposos se "ofrecen" el uno al otro en el matrimonio. Tras de haber rechazado la teología penitencial de la iglesia medieval, Hoen no encontraba razón alguna para seguir conservando el sacrificio del altar. La misa como sacrificio, como rito de expiación repetido indefinidamente, quedaba convertida en una Cena conmemorativa. Casi, por así decir, no era ya más que una fiesta nupcial en la que se proclamaba el compromiso de fe y de amor. Dejaba de ser la transacción comercial de un rescate para convertirse en la transacción pactual de unos desposorios.

Hoen deseaba ardientemente compartir su descubrimiento con Lutero y oír de sus labios lo que de él pensaba, pero, a causa de su avanzada edad, fue elegido Hinne Rode, rector de la escuela de los Hermanos en Utrecht.[28] A principios de 1521 emprendió Rode el camino, llevando consigo las obras de Gansfort procedentes de la biblioteca de Hoeck, otras del mismo Gansfort adquiridas en el convento de Santa Inés de Zwolle, y la *Epístola* de Hoen. Llegó a Wittenberg a finales del invierno y dejó allí todos esos manuscritos para que Lutero pudiera examinarlos y, quizá, ordenar su publicación.

De regreso en Utrecht, Rode fue inmediatamente destituido de su cargo, "propter Lutherum".[29] Después nos lo volveremos a encontrar en Suiza (cap. v.1).

[28] Otto Clemen ha logrado establecer el orden cronológico de los acontecimientos en su artículo "Hinne Rode in Wittenberg, Basel, Zürich und die frühesten Ausgaben Wesselscher Schriften", *ZKG*, XVIII (1897), 346-372.

[29] Clemen observa que "propter Lutherum" significa aquí probablemente "a causa de su contacto con Lutero".

III. CARLSTADT Y MÜNTZER

CUANDO Hinne Rode llegó a Wittenberg, encontró a Lutero a punto de partir para su trascendental comparecencia ante Carlos V en su primera dieta imperial (Worms, 18 de abril de 1521).[1] Los grandes episodios que señalan la pasmosa aparición de Lutero, ese hombre en torno al cual estaban surgiendo fuerzas titánicas de destrucción y de renovación, se hallaban vívidamente grabados en la memoria de todos: las noventa y cinco tesis sobre el sistema de las indulgencias (31 de octubre de 1517); la disputa con Juan Eck en Leipzig (del 27 de junio al 16 de julio de 1519); los tres grandes opúsculos de la Reforma, *A la nobleza cristiana, Sobre el cautiverio de Babilonia* y *La libertad del hombre cristiano* (de agosto, octubre y noviembre de 1520) y, últimamente, la quema festiva de la bula en que el papa lo amenazaba con la excomunión, junto con un ejemplar del código de derecho canónico (10 de diciembre de 1520, por la mañana). En medio de la turbulencia de esos días, Rode debe haberse sentido privilegiado en recibir siquiera alguna pequeña muestra de atención por parte de Lutero en cuanto al mérito de las obras de Gansfort. Y es posible que el reformador se haya sentido atraído, en un principio, por la interpretación que de la teología eucarística de Gansfort hacía Hoen en su *Epistola.*[2] El 2 de abril de 1521, provisto de un salvoconducto y acompañado de Nicolás Amsdorf y otros, Lutero emprendió el camino a Worms para enfrentarse al emperador.

Con una excomunión del papa pesando sobre él, o sea la bula *Dicet Romanum pontificem* de 3 de enero de 1521, reforzada en Worms por el bando imperial firmado por Carlos el 26 de mayo, Lutero fue escamoteado por su protector Federico, y del 4 de mayo de 1521 al 6 de marzo del año siguiente estuvo viviendo en el Wartburg bajo el nombre de Jun-

[1] Véase Otto Clemen, art. cit., p. 357; A. Eekhof, *op. cit.*, p. xiv; M. van Rhijn, *Gansfort*, p. 259; y Hermann Barge, *Andreas Bodenstein von Carlstadt*, Leipzig, 1905, vol. II, p. 150, nota. Todos estos autores están de acuerdo en que Lutero se hallaba todavía en Wittenberg cuando llegó Rode.

[2] En una carta de 1524 a la congregación de Estrasburgo, Lutero reconocía que durante los cinco años anteriores se había sentido atormentado por el problema de la presencia real de Cristo en el altar, y se refería a dos autores de cartas que en un tiempo le habían parecido más persuasivos que Carlstadt. En la edición norteamericana de Obras de Lutero, vol. XL, p. 68, nota 2, Conrad Bergendoff conjetura que Lutero bien puede referirse aquí a Hoen (y a Franz Kolb von Wertheim). De esto se sigue que durante algún tiempo Lutero fue "sacramentario", pero ciertamente no lo era ya en 1525. Zwinglio mandó imprimir en 1525 la *Epistola* de Hoen, y él mismo redactó la portada, donde elogia al autor con las palabras "apud quem omne iudicium sacrae scripturae fuit". Más tarde, el propio Zwinglio le decía a Lutero en una carta: "die epistel Honii . . ., von dero du wol weist" (Eekhof, *op. cit.*, p. xiv). – En el presente libro he concedido mucha importancia a la *Epistola* de Hoen, pero hay que hacer constar que, según Eekhof, algunas porciones son espurias; además, otros investigadores la consideran una falsificación elaborada por Zwinglio a fin de tener un plausible respaldo neerlandés para una postura esencialmente carlstadtiana y encubrir así la ofensa que hacía a la sensibilidad eucarística de Lutero.

ker Jörg. Dedicó los diez meses de su apartamiento a traducir al alemán el texto griego del Nuevo Testamento, según la edición de Erasmo, y durante ese tiempo los asuntos de la Reforma, en Wittenberg, quedaron sobre todo en manos de Andrés Bodenstein, natural de Karlstadt.

1. Carlstadt y la primera comunión "protestante"

Carlstadt (como se le llamaba generalmente) debe haberse interesado por los manuscritos de Gansfort y por la epístola de Hoen, y seguramente tuvo mucho que ver en la decisión de editar una selección de esos materiales. El volumen, publicado como *Farrago* (o sea "miscelánea"),[3] incluye el *De sacramento eucharistiae* y salió a la luz en los primeros meses de 1522.

Carlstadt (1477?-1541),[4] que había estudiado en la escuela catedralicia de Würzburg y más tarde en Erfurt y Colonia, llegó hecho un tomista militante a la universidad de Wittenberg, donde fue catedrático de 1505 a 1522/24. Ya en 1507 había sido elegido decano de la facultad de artes, en reconocimiento de su primera publicación, el tratado *De intentionibus,* en el que laboriosamente defendía la realidad de los universales contra los *moderni.* En 1510 se había doctorado en teología. Era ya canónigo de la iglesia del castillo de Todos los Santos (Allerheiligenstift), pero entonces ascendió a arcediano, el segundo en la escala jerárquica del cabildo. El elector Federico el Sabio, que estaba ensanchando la antigua fundación de su casa de Sajonia, movido a la vez por su gran afición a las reliquias y por el deseo de consolidar las bases económicas de su recién fundada universidad (1502), alentó al ambicioso Carlstadt en su carrera. A finales del verano de 1515 se trasladó éste a Roma para completar sus estudios de derecho en la Sapienza (la universidad romana) bajo el mecenazgo del eminente Sebastián de Fredericis. Menos de un año le bastó para hacerse de un nuevo doctorado en derecho canónico y civil y de un vizcondado en la Curia. Regresó después a la facultad de teología de Wittenberg, donde encontró un ambiente de celos y de resentimiento, entre otras cosas porque no había nombrado a nadie como sustituto durante su ausencia. Sin embargo, sus colegas lo eligieron decano. Todavía en mayo de 1518, el papa León enviaba una misiva a Carlstadt y a sus colegas de la iglesia de Todos los Santos, autorizándolos a sentenciar en un caso jurídico que atañía al cabildo de la catedral de Brandemburgo. Como decano, contribuyó a reformar su facultad y la universidad. Había roto ya con el conciliarismo en 1518, o sea antes que Lutero. Pero le llevaría un

[3] El título completo es *Farrago rerum theologicarum uberrima.* Los detalles bibliográficos completos podrán encontrarse en M. van Rhijn, *Gansfort,* p. lxi.

[4] El libro básico es el de Hermann Barge, citado *supra,* nota 1. Otros estudios importantes son el de Ronald J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt,* Leiden, 1974, el de Calvin A. Pater, *Andreas Bodenstein von Karlstadt as the Intellectual Founder of Anabaptism,* recién publicado en Toronto (University Press), 1981, y el de R. J. Sider, *Karlstadt's Battle with Luther,* Filadelfia, 1978.

año más que a Lutero el romper con la autoridad papal, en 1520.[5] Como decano también, le había tocado enfrentarse con Juan Eck de Ingolstadt, al lado de Lutero. Cuando el grupo de Wittenberg se dirigió a Leipzig para la famosa disputa, Carlstadt ocupaba el primero de dos carros abiertos, en el que iba rodeado de sus libros de consulta, mientras el rector, Lutero y Melanchthon seguían detrás, en medio de casi doscientos estudiantes y otros partidarios, armados. El carro de Carlstadt se quebró cuando la comitiva iba llegando a su destino, y el polemista y sus librazos conciliares y teológicos cuidosamente amontonados fueron a dar a un lodazal. El accidente fue, en verdad, de muy mal agüero: a comienzos de la primavera Carlstadt había andado repartiendo por todas partes un grabado en madera, obra de Lucas Cranach, que representaba justamente dos carros, el uno con una cruz levantándose muy derecha hacia el cielo, y el otro con una alegoría del escolasticismo precipitándose a las simas infernales.[6] Carlstadt tenía ya en Leipzig una idea de la predestinación más blanda que la de Lutero. Éste, seguidor de la teología agustiniana, sostenía –con base en dos textos de San Pablo, Romanos, 8:28-30 y Efesios, 1:3-24, armonizados sistemáticamente por San Agustín– la doctrina de la doble predestinación (predestinación a la elección de los pocos por quienes murió eficazmente Cristo en cumplimiento del decreto eterno de Dios, y predestinación a la reprobación de los muchos, o sea la masa de la humanidad, independientemente del mérito personal en cada uno de los dos casos), si bien se confesaba imposibilitado de escrutar los arcanos designios de Dios y de predicar sobre tales materias. Carlstadt, en cambio, después de aceptar a lo sumo una predestinación única (la predestinación a la elección, omitiendo la otra), iba a rechazar ahora incluso eso, pues el solo hecho de hacer tábula rasa de los muchos equivalía ya a postular dos clases de predestinación o predeterminación: a la bienaventuranza de los *electi* y a la suerte horrenda de los *reprobati* o *praesciti* (precitos, "presabidos", expresión paulina convertida en eufemismo para designar a los condenados eternamente). Dejando atrás esos puntos de vista, lo que ahora iba a sostener Carlstadt era la antinomia de gracia y naturaleza –la primera destructora de la segunda– sobre la base del libre albedrío otorgado por Dios a todos los seres humanos. De ahí la estrechez del terreno acotado así por Carlstadt como por Eck (con su *Chrysopassus predestinationis* de 1514), ya que los dos polemistas estaban en realidad más cerca el uno del otro que de Lutero. Después de un comienzo tan engorroso, y con las diferencias que había entre ellos, ninguno de los disputantes de Wittenberg estuvo enteramente afortunado. Es posible que del doble contratiempo de Leipzig date la creciente aversión de Carlstadt por los usos del mundo académico.

En todo caso, durante la ausencia de Lutero en el Wartburg, Carl-

[5] Véase Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae*, Tübingen, 1977, donde se estudia (pp. 1-200) la relación de Carlstadt con la curia.

[6] Barge, *op. cit.*, vol. I, p. 146.

stadt abrazó atrevida y enérgicamente los aspectos más sociales y comunitarios de la reforma en Wittenberg. Ya había predicado en favor de la lectura de la Biblia en el hogar, por la madre lo mismo que por el padre. A comienzos de 1521 había llegado a aprobar la comunión laica en el hogar, y estaba a punto de considerar el bautismo como el rito de incorporación a Cristo, en contraste con Lutero, que hubiera atribuido ese papel a la eucaristía.

En la fiesta de Navidad de 1521, bajo considerable presión por parte del populacho, Carlstadt celebró en público "la primera comunión protestante". Después de un fervoroso sermón, leyó, sin ornamentos sacerdotales, la mayor parte del canon latino de la misa,[7] dejando fuera las frases en que ésta se identifica con un sacrificio, y omitió asimismo la elevación de la hostia; a los fieles se les dio la comunión bajo las dos especies.

Detrás de este trascendental acto estaba el biblismo cada vez más intenso de Carlstadt, con su preferencia, dentro del Nuevo Testamento, de los evangelios por encima del *corpus* paulino,[8] así como su deseo de poner en práctica el sacerdocio de todos los creyentes. El radicalismo de Carlstadt estaba intensificado por el hecho de que, provisionalmente, había sido reintegrado a una situación encumbrada en los turbulentos asuntos de una ciudad impregnada de ideas de reforma, y donde todo ocurría a un ritmo veloz. Aunque seguía siendo decano de la facultad de teología, había sido desplazado por Lutero ante la mirada del mundo, y le venía de perlas la oportunidad de ser, por una temporada, el principal portavoz de la reforma en Wittenberg.

Ya en el semestre de verano de 1520, ante un nutrido auditorio, Carlstadt se confesó preocupado por el hecho de que Lutero descuidaba los aspectos morales de la reforma. "Estoy afligido –dijo– por el temerario desprecio en que [Lutero] tiene a Santiago." Y también: "Cuidáos de no tomar una fe de papel y sin amor por la obra más grande." Aunque los primeros pasos que dio para romper con la iglesia papal fueron sus ataques contra las indulgencias y contra la doctrina del purgatorio, ya se había hecho notable su alejamiento de la escolástica tradicional en materia de teología eucarística cuando, el 19 de julio de 1521, otorgó el diploma de *baccalaureus biblicus* a cierto Cristián Hoffmann, una de cuyas

[7] Según Barge, *op. cit.*, vol. II, p. 175, nota 78. La primera comunión que se celebró en Wittenberg bajo las dos especies (aunque en lo demás el rito seguía siendo el romano) tuvo lugar el 29 de septiembre de 1521, cuando Felipe Melanchthon, que no estaba ordenado de sacerdote, ofició con la ropa de todos los días y repartió los elementos de la eucaristía entre sus estudiantes (*Supplementa Melanchthoniana*, vol. VI:1, Leipzig, 1926, p. 161).

[8] Carlstadt, que concedía mayor importancia al Antiguo Testamento y a la Ley, especialmente los Diez Mandamientos y la insistencia de los profetas en la justicia social, se mostró seguidor de los rabinos al aplicar también al Nuevo Testamento la división tripartita, o sea, en orden de importancia, los evangelios (en contraste con Lutero), el *corpus* paulino y "los escritos". Su *De canonicis scripturis libellus*, de 1520, es la primera obra, o la única tal vez, que en la Era de la Reforma se dedicó en serio al problema de la canonicidad. Se tradujo al alemán en el mismo año de 1520.

tesis era la exigencia de la comunión bajo las dos especies.[9] Hacia esta época escribió Carlstadt su *Von beiden Gestalten der heiligen Messe,* donde, como heredero de la tradición medieval de la comunión espiritual, no vacila en decir:

> Sé muy bien que puedes permanecer durante toda tu vida sin el sacramento, y que nadie está obligado a tomar el sacramento una vez o frecuentemente, siempre que uno se afirme en las promesas de Cristo y crea fielmente en ellas.[10]

El 20 de octubre de 1521, una comisión formada por Carlstadt, Melanchthon y algunos más se esforzó en moderar las exigencias de los agustinos, azuzados por Gabriel Zwilling, el profeta de Zwickau (cap. III.2), que había avanzado mucho más rápidamente en la dirección del espiritualismo. Los comisionados instaron a los frailes a contentarse con una que otra misa en su convento, con comunión bajo las dos especies para los fieles. En la iglesia del castillo de Todos los Santos, dotada desde su fundación con una renta fija para asegurar misas votivas en favor de los difuntos de la casa gobernante de Sajonia, el nuevo radicalismo estaba también representado por su nuevo rector, Justus Jonas, catedrático de derecho canónico en la universidad. El 4 de noviembre de 1521 se distribuyó el sacramento a los fieles bajo las dos especies en la iglesia municipal o parroquial, y el tres de diciembre una turba de estudiantes penetró en la parroquia, expulsó al sacerdote y sacó de ella los misales. En medio de la conmoción subsiguiente, el elector pidió un parecer a la universidad, la cual le entregó unos papeles con las opiniones divergentes de una minoría católica y una mayoría evangélica. La parte evangélica, redactada por Carlstadt, Melanchthon y otros, se limitaba, sin embargo, a rechazar las misas privadas; e incluso en este punto, Carlstadt, mucho más conservador que la mayoría de sus colegas evangélicos, estaba dispuesto a reconocer que las misas privadas tenían algún valor, para el celebrante al menos. En vista de que el informe estaba tan dividido, el elector decretó un regreso al *status quo ante.*

Así, pues, todo el mundo quedó estupefacto cuando Carlstadt anunció, el domingo 22 de diciembre, que el día de año nuevo distribuiría el sacramento en la iglesia de Todos los Santos bajo las dos especies. Carlstadt, por lo visto, se sintió impulsado a actuar audazmente contra la voluntad expresa del elector, bajo una presión popular que coincidía con un cambio en sus propias convicciones. El 17 de diciembre, los ciudadanos habían presentado una solicitud de seis artículos en la que se pedía, entre otras cosas, la supresión de las misas obligatorias para el sacerdote, la eliminación de las misas nupciales y votivas para los fieles, y la distribución de la comunión a todos bajo las dos especies. El 24 de diciembre reinaba una enorme inquietud tanto en la iglesia parroquial como en la

[9] Barge, *op. cit.*, vol. II, p. 147.
[10] Citado por Barge, *loc. cit.*

del castillo, y, con objeto de evitar tumultos más graves, Carlstadt decidió adelantar el ya mencionado acto público, y distribuir la comunión bajo las dos especies el día de Navidad.

Carlstadt repitió la comunión "protestante" el día de año nuevo, así como en la primera domínica de enero y en la fiesta de la Epifanía. Durante ese mismo ajetreado mes de enero puso en práctica su tesis sobre el celibato de los clérigos casándose con una doncella noble de dieciséis años, y comenzó a relacionar los cambios de la liturgia con medidas de reforma social. Consiguió que el ayuntamiento aboliera la prostitución y la mendicidad, que suministrara sustento y escuela a los pobres [11] y a las personas sin trabajo, y que mandara quitar las imágenes de las iglesias. Sobre esta última reforma escribió su *Von Abtuung der Bilder*.

Desgraciadamente para el éxito de tan deliberadas y majestuosas simplificaciones litúrgicas, los profetas de Zwickau,[12] acaudillados por Zwilling, aprovecharon muy bien el acaloramiento de los vecinos, indignados por el hecho de que no se ponía en práctica la reformadora *Ordenanza de la municipalidad de Wittenberg*, publicada el 24 de enero, y su audacia iconoclasta llegó a revestir las características del motín. Aunque Carlstadt no estaba en contacto directo con los amotinados, se le echó la culpa de los actos de vandalismo en razón de que su libro, publicado dos días antes que la *Ordenanza*, suministraba los argumentos (tomados del Antiguo Testamento) para la destrucción de lo que ahora se consideraba idolatría. La municipalidad mantuvo su *Ordenanza*, pero, con el fin de asegurar la aprobación del elector, se le exigió a Carlstadt que renunciara a su predicación. Cuando Lutero regresó a Wittenberg (6 de marzo de 1522), Carlstadt estaba siendo barrido rápidamente a los remolinos laterales de la Reforma Magisterial. Por el momento, su actividad se limitaba a seguir enseñando en la universidad.

Lutero, liberando sus reprimidas energías en la famosa serie de sermones del 9 al 16 de marzo (*Schonung der Schwachen*, sobre el tema "la libertad evangélica no es una ley nueva"), consiguió la reimplantación de la misa latina, con elevación de la hostia y comunión bajo la sola especie de pan. Lo único que siguió eliminando fueron las frases alusivas al sacrificio, así como las misas privadas. (En su *Formula missae et communionis*, de diciembre de 1523, Lutero volvió a establecer la comunión bajo ambas especies, pero la liturgia misma se mantuvo en latín.) A consecuencia de

[11] Las *Ordenanzas del arca común*, escrito de Carlstadt influido en parte por ideas que ya Lutero había expresado, pueden verse, traducidas al inglés, en Donald F. Durnbaugh, *Every Need Supplied: Mutual Aid and Christian Community in the Free Churches, 1525-1675*, Filadelfia, 1974, pp. 215-218.

[12] El papel de los profetas de Zwickau ha sido exagerado en la historiografía corriente, impulsada por el afán de legitimar la pronta reacción de Lutero. Tampoco es justo presentar a Carlstadt como "the leader of the Wittenberg movement", según hace Berge en su obra citada. Véanse los trabajos más recientes y más ponderados de Ronald J. Sider, *op. cit.*, pp. 148-173; de James S. Preus, *Carlstadt's "Ordinaciones" and Luther's "Liberty"*, Cambridge, Mass., 1974 (*Harvard Theological Studies*, XXVI); y de Mark U. Edwards, Jr., *Luther and the False Brethren*, Stanford, 1975, cap. I.

todo ello, Carlstadt salió de Wittenberg y se dirigió a Orlamünde. No sólo era el titular de la iglesia parroquial de esta población, en cuanto prebendado de la de Todos los Santos, sino que además fue llamado expresamente por la congregación, y quedó instalado como su pastor. En Orlamünde se dedicó a la tarea de exponer y difundir su teología espiritualista de la regeneración y del sacerdocio de todos los creyentes. Durante este período comenzó asimismo a publicar sus opúsculos místicos, en los cuales ponía reparos al *sola fide* de Lutero, subrayando la importancia de la santificación en el proceso de la salvación. En su pensamiento influyó la *Theologia Deutsch.*[13] Temeroso de que la insistencia de Lutero en la fe pudiera llevar a descuidar los aspectos éticos, Carlstadt combinó fe y amor, los declaró inseparables y los compendió bajo la virtud crucial de la *Gelassenheit,* o sea la entrega total a la voluntad de Dios una vez que el yo ha sido destruido. Los frutos de esta virtud son la unión con Dios (no de manera ontológica, sino mediante la identificación total de la voluntad del creyente con la voluntad de Dios) y una vida de buenas obras, o sean las obras que la gracia de Dios puede producir. Al sustituir el *sola fide* por la tríada de fe, amor y *Gelassenheit,* Carlstadt quería evitar a la vez el sistema de méritos del catolicismo y lo que, según sus temores, podía llegar a convertirse en un nuevo sistema de indulgencias, hecho de una fe que no se expresaba en actos de sacrificio del yo. Esta insistencia en la santificación personal y social, a la que se añadía una interpretación simbólica de los sacramentos, iba a dar nuevos motivos para el distanciamiento entre él y Lutero.

Con anterioridad a esta bifurcación de la ruta, pese a cierta dosis de celos y de irritación de ambos lados, los dos colegas universitarios habían estado virtualmente de acuerdo sobre la teología eucarística que ahora los dividía en cuanto a la parte práctica. Los dos reformadores habían llegado a un punto en que, por su insistencia en la gracia y en la fe, y por la consiguiente introducción de la subjetividad en la cuestión de la recepción eucarística, estaban muy cerca de negarle al sacramento no sólo su objetividad, sino también, cosa más seria, su papel central en la experiencia redentora del cristiano. Según los dos, Cristo había prometido el perdón de los pecados en muchas otras palabras y acciones que un predicador podía aducir y explicar desde el púlpito, sin necesidad de acudir a los emblemas del altar. Hacía ya tiempo que Lutero, al formular su doctrina de la salvación por la fe sola, había llegado a la conclusión de que el verdadero creyente podía prescindir del sacramento externo, cuya función principal consistía en dar ocasión para el ejercicio regular de la fe. En este punto, Carlstadt no le llevaba ventaja. Lo curioso es que ambos reformadores, hasta su distanciamiento de 1523, sostuvieron, de manera

[13] Sobre el pensamiento teológico de Carlstadt véase R. J. Sider, "Karlstadt's Orlamünde Theology . . . of Regeneration", *MQR,* XLV (1971), 191-218; y sobre la influencia de la *Theologia Deutsch,* Calvin A. Pater, *Andrew Bodenstein von Carlstadt,* Cambridge, Mass., 1968 (tesis de Harvard), pp. 47-73.

un tanto inconsecuente, la doctrina de la presencia real de Cristo en el sacramento del altar.

Una concepción del sacramento eucarístico en la que tenían cabida, simultáneamente, dos ideas difíciles de conciliar, a saber, por una parte, la de que Cristo mismo está real, local y objetivamente presente para el comulgante, y, por otra parte, la de que su mal definida presencia depende en alguna medida de la fe del comulgante, era una amalgama teológica inestable que, en la nueva situación revolucionaria, tenía necesariamente que resolverse en sus elementos, como fue el caso de Carlstadt, o diluirse mediante una revisión de la materialización escolástica, como fue el caso de Lutero. Aunque durante una temporada, en su época de espiritualismo provisional y de fideísmo acentuado, Lutero se había mostrado indiferente en la cuestión de si la comunión debía tomarse bajo las dos especies o bajo una sola, muy pronto recurriría a la doctrina de la ubicuidad de Cristo para explicar sus opiniones más maduras. En fuerte contraste con él, hacia la misma época Carlstadt distinguía entre los dos elementos, e interpretaba el vino como un recordatorio del pacto de perdón y el pan como un recordatorio de la promesa de la resurrección de la carne. Según Carlstadt, al decir Jesús en la Última Cena las palabras "Hoc est", lo que señaló con la mano fue su propio cuerpo, y no el pan. Esta interpretación es una de las señales identificadoras de la hebra carlstadtiana en la enmarañada madeja de la controversia eucarística que va de 1522 a 1529.

Desafiado por Lutero, y confiado en que podría demostrar su punto de vista, Carlstadt dedicó un tiempo largo, de 1522 a 1524, a meditar en serio sobre su posición, y a escribir. Lutero mismo, enardecido por el debate que se había iniciado, publicó en 1523 su *Vom Anbeten des Sakraments,* donde afirma que la presencia real es una parte esencial de la doctrina cristiana. A fines de ese mismo año, Carlstadt imprimía su *Vom Priestertum und Opfer Christi,* donde niega la presencia real.

En Jena, donde Lutero se hallaba predicando, se reunieron él y Carlstadt en el Mesón del Oso Negro, y muy pronto quedaron trabados en una controversia. Lutero le echó a Carlstadt una moneda como garantía de su buena disposición: lo instó a defender sin ninguna reserva sus tesis eucarísticas y a demostrar su razón, si le era posible. "Cuanto más denodadamente me ataques –le dijo–, tanto más gusto me darás." [14] Es posible que durante esa misma comida Carlstadt le haya subrayado a Lutero la importancia de la teología eucarística contenida en la *Epístola* de Hoen,[15] pero, independientemente de que lo hiciera o no, es evidente que la vi-

[14] *Acta Jenensia,* cit. en *WA,* XV, 339-340.

[15] En su *Vita* de Gansfort dice Hardenberg que también Hinne Rode se hallaba presente en la comida en que Lutero echó el florín de oro, y declara que para ello se basa en reminiscencias procedentes de boca de Melanchthon y del burgomaestre de Constanza, Tomás Blaurer. Hardenberg confunde, evidentemente, la visita de Rode a Wittenberg con la de Lutero a Jena. Por esa y otras razones, Clemen, *loc. cit.,* y Barge, *op. cit.,* vol. II, p. 150, nota 8, niegan todo valor a ese dato. Véase también Carter Lindberg, "Karlstadt's *Dialogue on the Lord's Supper* [1524]", *MQR,* LIII (1979). 35-37.

sión sacramentaria de Hoen y Zwinglio, basada en la interpretación tropológica del *est,* difería sustancialmente de la convicción espiritualista de Carlstadt, cada vez más madura.

Carlstadt, fervoroso exponente del sacerdocio de todos los creyentes, se consideraba igual a todos los demás cristianos y, como "nuevo seglar", había abandonado su vestimenta sacerdotal y sus insignias universitarias; también había remplazado la teología académica por la contemplación ("la tribulación espiritual es un sacramento"),[16] y en su parroquia de Orlamünde, que le respondía admirablemente, estaba llevando al terreno de la práctica su concepción del bautismo y de la eucaristía. Se negaba a bautizar niños recién nacidos, e incluso es posible que durante un tiempo haya dejado de celebrar la Cena.[17] Aunque su insistencia en el concepto de justicia que se desprende del Viejo Testamento lo había llevado cerca del igualitarismo espiritualista de Tomás Müntzer (de quien en seguida nos ocuparemos), él y su parroquia de Orlamünde habían rechazado, en julio de 1524, hacer causa común con Allstedt en un programa de aquella socialización del evangelio que muy pronto se confundiría en parte con la rebelión de los campesinos. En todo caso, las teorías de Carlstadt alarmaron a Lutero, que fue quien tramó su expulsión de los dominios del elector de Sajonia, en septiembre de 1524. En esos días Carlstadt tenía listos ya para la imprenta sus ocho opúsculos sacramentarios más radicales. Al salir de Orlamünde con su cuñado Gerardo Westerburg, éste se dirigió a Zurich con el plan de conseguir el respaldo financiero de Conrado Grebel y sus amigos para la publicación de los opúsculos en Basilea, mientras Carlstadt estuvo sucesivamente en Heidelberg, Estrasburgo y Zurich. De Zurich se dirigió al teatro de la Guerra de los Campesinos en Rothenburg, donde luego lo veremos (cap. IV.2.b).

2. Tomás Müntzer y los profetas de Zwickau

A los ojos de los reformadores magisteriales, Tomás Müntzer fue la personificación misma de la inquietud social y religiosa a que podían dar lugar las nuevas ideas evangélicas en ausencia del apoyo y de la mano dura de los príncipes interesados en la reforma. Una biografía contemporánea, a veces atribuida a Melanchthon,[18] resumió y perpetuó para los

[16] Ésta era una tesis expuesta ya en 1520.

[17] *Wes sich Karlstadt mit Luther beredt zu Jena (Acta Jenensia,* 1524), en *WA,* XV, 325; y también *Ein Brief an die Christen zu Strassburg* (1524), *ibid.,* 393 y nota 1.

[18] Reimpresa por Otto Brandt, *Thomas Müntzer, sein Leben und seine Schriften,* Jena, 1933, p. 38. La edición crítica completa de *Schriften und Briefe* de Müntzer se debe a Günther Franz y Paul Kirn, Gütersloh, 1968. Las biografías e interpretaciones más recientes son éstas: Eric Gritsch, *Reformer without a Church,* Filadelfia, 1967; H. J. Goertz, *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers,* Leiden, 1967; Gordon Rupp, *Patterns of Reformation,* Londres, 1969 (que desarrolla la teología de Müntzer en relación con Carlstadt y otros); y, de manera magistral, Walter Elliger, *Thomas Müntzer: Leben und Werk,* Göttingen, 1975. Cf. *infra,* p. 961, tres importantes *addenda* a esta bibliografía.

siglos subsiguientes la visión conservadora según la cual Tomás Müntzer fue un feroz fanático, poseído de un espíritu demoníaco que finalmente lo empujó a hacerse el cabecilla de los campesinos rebeldes de la Alemania central. De acuerdo también con esa visión, Müntzer fue el expositor de la superioridad del Espíritu sobre la Escritura, el fomentador de la herejía de los anabaptistas, el originador del comunismo religioso que culminó en el experimento de Münster (cap. XIII) y el obcecado furioso que, pretendiendo poseer las facultades proféticas de un Elías, proclamó el fin del mundo. Los investigadores modernos han logrado ir quitando una tras otra las capas de retoque histórico superpuestas a la imagen original de Tomás Müntzer y han podido identificarlo como el principal portavoz del espiritualismo revolucionario. Instruido e impulsado por el Espíritu Santo, Müntzer trató sucesivamente en Zwickau, en Bohemia, en Allstedt y en Magdeburgo de lograr el advenimiento del Reino de Dios mediante una vigorosa reforma social, y para ello se esforzó en reclutar sucesivamente a los artesanos, a los hussitas, a los príncipes y al pueblo, y también a los campesinos.

Müntzer había nacido en Stolberg (en la zona montañosa del Harz) en un mes de diciembre, tal vez de 1488 o de 1489. Había hecho estudios muy variados –la Biblia, los padres de la Iglesia, los místicos renanos– y, después de obtener el grado de maestro, se estableció en Frohse, cerca de Halle, con el cargo de preboste. Conoció a Lutero en la disputa de Leipzig, y aceptó más tarde el puesto de confesor en un convento de monjas de San Bernardo,[19] donde dedicó sus ratos de ocio a leer gran cantidad de libros. Lo que lo llevó a sumergirse en estas lecturas fue una duda radical en cuanto a la existencia de Dios y a la validez del mensaje de Cristo. Un fragmento de Hegesipo (conservado por Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*), que describe la decadencia de la Iglesia como resultado de una mala dirección por parte de sus gobernantes ilustrados, le hizo una impresión duradera y modeló su concepción básica de la Iglesia en cuanto comunidad voluntarista y pneumática de creyentes explícitos. También fueron muy importantes, en esta época, las conclusiones que sacó de su estudio cuidadoso de las actas de los Concilios de Constanza y Basilea,[20] así como del comentario sobre Jeremías que entonces se tenía por obra de Joaquín de Flora. Bajo la influencia de este comentario,

[19] En Beuditz, cerca de Weissenfels.

[20] Annemarie Lohmann, *Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers*, Leipzig-Berlin, 1931, p. 9. Véase también Lydia Müller, *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, vol. I, Leipzig, 1938 (*QGT*, III).

A propósito del libro de Lydia Müller –cuyo vol. II (*QGT*, XII) fue editado por Robert Friedmann casi treinta años después (Gütersloh, 1967)– cabe observar que la serie a que pertenece, iniciada en 1930, consta hasta la fecha de trece volúmenes en que se editan escrupulosamente las fuentes documentales del movimiento anabaptista, y que cubren gran parte del territorio alemán antes de su partición, inclusive Alsacia y Austria, pero con exclusión de Hesse y de Suiza, que tienen sus propias series documentales. (Para Suiza, véase *infra*, cap. VI, nota 2.) El título de esa serie de trece volúmenes era inicialmente *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, pero la palabra *Wiedertäufer* se cambió por *Täufer* cuando el di-

Müntzer vino a creerse un instrumento elegido por Dios. Así, cuando fue llamado a la próspera y culta ciudad de Zwickau [21] en mayo de 1520 para sustituir temporalmente al pastor erasmiano Juan Egrano en la iglesia de Santa María, se reveló como un elocuente intérprete del movimiento de la Reforma en una vena socialmente radical. Entre sus papeles quedó una lista de libros que muestra con qué intensidad se dedicaba al estudio durante la preparación de sus sermones. Y cuando, al regreso de Egrano (1° de octubre), fue destinado a Santa Catalina, iglesia humilde, parroquia de jornaleros, tejedores y mineros, su postura se hizo aún más radical. Ya había merecido aplausos por sus ataques a la opulencia de los franciscanos de la localidad.

En esta *coyuntura* fue cuando entró en el círculo de los tres llamados "profetas de Zwickau", que, influidos por las doctrinas de los taboritas y de los valdenses (cap. IX.1 y XXI.1), predicaban un biblismo radical caracterizado por la revelación directa en visiones y sueños, la posesión por el Espíritu, el abandono del bautismo de los infantes, la creencia en el Milenio (que debería ser precedido por el ascenso del Anticristo, identificado por ellos con el Turco) y posiblemente también el psicopaniquismo.

El primer miembro del triunvirato radical de Zwickau era el tejedor Nicolás Storch, por causa del cual los "profetas de Zwickau" (designación lanzada por Lutero) fueron llamados también storchitas. Con él estaban asociados Tomás Drechsel y Marcos Tomás Stübner. Este último había estudiado en Wittenberg, y era el único de los tres que poseía una educación universitaria. El 16 de diciembre de 1521 tenían que comparecer ante un tribunal compuesto por los magistrados y los teólogos de la ciudad para responder a los cargos levantados contra ellos, y que consistían en sostener doctrinas erróneas acerca del bautismo y el matrimonio. En lugar de obedecer el citatorio, los profetas se dirigieron a Wittenberg. Decidieron que Stübner, como mejor preparado, fuera su portavoz, y, en ausencia de Lutero, se entrevistaron con Melanchthon, justamente dos días después del servicio de comunión protestante de Carlstadt. Melanchthon quedó impresionado por sus conocimientos bíblicos y, al principio, prestó oídos a algunas de sus ideas. Fundados en la frase evangélica "El que creyere y fuere bautizado se salvará" (Marcos, 16:16), los hombres de Zwickau argumentaron en contra del bautismo de los infantes y encontraron desprevenidos a los de Wittenberg. A continuación, Melanchthon y Amsdorf (el cual había redactado un resumen de la charla)

nero de los mennonitas norteamericanos acudió en auxilio de las casas editoras alemanas. Para simplificar, la única sigla con que designaré estas *Quellen* será *QGT*. Los holandeses tienen su propia serie, *Documenta Anabaptistica Neerlandica,* cuyo primer volumen, *Friesland en Groningen (1530-1550),* se publicó en Leiden en 1975. El vol. X de *QGT* es una *Bibliographie des Täufertums, 1520-1630,* por Joachim Hillerbrand, Gütersloh, 1962, de la cual existe traducción inglesa (enriquecida con *A Sequel* [obras publicadas en] *1962-1974),* St. Louis, 1975. Véase también *infra,* p. 82 (último párrafo de la nota) y los *Addenda,* p. 961.

[21] Según Otto Brandt, *op. cit.,* p. 5, Zwickau era a la sazón una ciudad tres veces más populosa que Dresde.

escribieron al elector dándole cuenta de la visita, y de la peligrosa situación que se estaba creando en la próspera Zwickau, aconsejándole, sin embargo, no suprimir el movimiento por la fuerza, no sólo para evitar una rebelión, sino también para no poner frenos indebidos al Espíritu de Dios, en tanto que los teólogos de la universidad se ponían a estudiar diligentemente para llegar a un buen discernimiento de los espíritus. Posteriormente Melanchthon coincidió con Lutero, que siempre juzgó con mayor severidad a los *Schwärmer*. Mientras tanto, Stübner había ganado para su causa a Martín Celario y al doctor Gerardo Westerburg.[22]

Westerburg, destinado a ser el jefe de los anabaptistas en la región de Colonia, había nacido en el seno de una familia patricia, y había estudiado en las universidades de Colonia (1514-1515) y de Bolonia (1515-1517), donde obtuvo el doctorado en derecho civil y derecho canónico. Un viaje a Roma le había permitido comprobar las malas condiciones en que se hallaba el papado. Al regresar a Alemania recibió en su casa la visita de Nicolás Storch, y después lo acompañó en su viaje a Wittenberg, donde conoció a Lutero y a Celario en 1522. A través de Storch se familiarizó con la naciente oposición al bautismo de los infantes. En Wittenberg se sintió atraído igualmente por Carlstadt, cuyas enseñanzas sobre la Cena del Señor adoptó, y con cuya hermana contrajo matrimonio. Después, en 1523 o 1524, se trasladó incluso a Jena, que queda a poca distancia de Orlamünde, para estar más cerca de él. En resumidas cuentas, Westerburg inició su carrera literaria como un entusiasta abogado de las ideas de Carlstadt.

Martín Celario (Borrhaus), el otro convertido por el entusiasmo de los profetas, era también un hombre de educación universitaria: había estudiado en Tübingen, donde trabó amistad con su condiscípulo Melanchthon, y en Ingolstadt, donde asistió a la cátedra de hebreo de Juan Reuchlin y entabló disputas con el temible Juan Eck. Establecido en Wittenberg, se hizo al principio un ardiente seguidor de Lutero, pero después cayó bajo la influencia de Marcos Stübner. Volveremos a encontrarnos con él en Estrasburgo (cap. x.2).

Regresamos ahora al más famoso de los conversos de Zwickau.

Hasta qué punto Tomás Müntzer hizo suyas las ideas de los tres profetas durante su estancia en Zwickau, es algo que puede verse principalmente en sus irónicas *Propositiones probi viri domini Egrani*, ficticiamente atribuidas al erasmista Egrano como si éste las hubiera escrito contra sí

[22] Poco es lo que se sabe sobre las actividades ulteriores de los tres profetas originales. Storch y Stübner, cada uno por su lado, tuvieron conversaciones con Lutero acerca del bautismo de los infantes, las cuales indujeron a este último a escribir sobre el asunto y a defender la opinión de que mediante la operación del Espíritu Santo se infunde una especie de fe en el infante, y de que, en todo caso, la vida del cristiano es un continuo morir y resucitar con Cristo. En 1524 estuvo Storch durante una breve temporada en Estrasburgo. El libro más importante sobre los profetas de Zwickau es el de Paul Wappler, *Thomas Müntzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten*, Zwickau, 1908, que muestra claramente la diferencia entre la teología bautismal de los hombres de Zwickau y la de los hermanos suizos de Zurich.

mismo.[23] De ese opúsculo se deduce que Müntzer, en sus días de Zwickau, evidentemente seguía sosteniendo, con Lutero, la importancia de la Cena del Señor y la servidumbre del albedrío. Es evidente, sin embargo, que bajo la influencia de Storch se había apartado realmente de la teología de Lutero en dos puntos esenciales, el antipedobaptismo y la hermenéutica espiritualista. Concretamente, había merecido el aplauso de los storchitas, en el debate celebrado ante las autoridades municipales, por haber negado la eficacia de la fe de los padrinos en el bautismo de un niño pequeño. Además, según su propia confesión, había aceptado la hermenéutica espiritualista de los mismos storchitas, según la cual los dos Testamentos, el Viejo y el Nuevo, han de ser interpretados en el Espíritu. A este espiritualismo se añadía en él una intensificación del sentido luterano de la diferencia entre la ley y la gracia, que muy pronto reaparecería, metamorfoseada, en la imagen müntzeriana del Cristo "amargo" y el Cristo "dulce", si bien estos términos distintivos no se empleaban todavía. En los días en que Lutero afirmaba que la fe sola en la obra histórica de Cristo en la cruz era el principio central de la redención, ya Müntzer había dado un gran paso adelante, y hablaba de una cruz personal misteriosamente asignada a cada uno de los elegidos como tutela preliminar antes de la visitación del Espíritu Santo.

Implicado en el movimiento revolucionario de los storchitas, a pesar de que él mismo declaró en qué puntos no estaba de acuerdo con ellos, Müntzer fue obligado por las autoridades municipales a salir de la ciudad la noche misma del día en que se le sometió a interrogatorio, 15 de abril de 1521. De Zwickau se dirigió a Saaz (Žatec),[24] centro de los valdenses-taboritas de habla alemana, y de allí a Praga, donde, después de ser recibido como luterano (!), predicó dos sermones el domingo 23 de junio, el primero en alemán en la iglesia de Corpus Christi, y el segundo, por la tarde, en checo, en la capilla de Belén. Acogido amistosamente por el grupo más radical de los utraquistas (cap. IX.1), fue alojado en casa de los directores de la Universidad Carolina. Después de cuatro meses se vio con toda claridad que él era, de hecho, mucho más radical que la extrema ala izquierda de los utraquistas. Se mudó entonces a casa del noble Sobek Burian, de Konicý, traductor al checo de varias obras de Lutero. Hablando a través de intérpretes a un auditorio en que se encontraban hussitas radicales, Müntzer expuso sin cortapisas sus convicciones más atrevidas. Se refirió a las expectaciones taboritas locales y, partiendo de ellas, expresó su confianza en la inminente reunión del pueblo de Dios. Su manifiesto de Praga apareció en dos versiones alemanas: una más breve (1º de noviembre de 1521) [25] y otra más larga (25 de noviem-

[23] Löhmann, *op. cit.*, p. 14, observa que Wappler (en la obra citada en la nota anterior) tiende a atribuir al período de Zwickau algunos de los tratados más radicales de Müntzer.

[24] Sobre el centro de Žatec, véase cap. XXI.1.

[25] Reproducida por O. Brandt, *op. cit.* Puede verse una traducción inglesa en Rupp, *op. cit.*, pp. 175-178. El estudio básico sobre los siete meses de Müntzer en Praga es el de Václav Husa, *Tomas Müntzer a Cechy*, Praga, 1957 (*Rozpravy Československé Akademie Véd*, LXVII,

bre), sobre la cual se hicieron luego las versiones checa y latina. La segunda versión alemana y la traducción checa estaban dirigidas a la gente del pueblo, y su lenguaje y su tono eran groseros y violentos. La pobreza del pueblo le daba ocasión para ataques y más ataques contra sus opresores, o sea los letrados y los sacerdotes. En la versión latina, al lado de otras modificaciones, el ataque se limita a los eclesiásticos. La comparación entre el texto alemán y el texto latino muestra claramente que la preocupación central de Müntzer era el empobrecimiento espiritual de todas las clases a causa de la traición de los clérigos, los eruditos y los sacerdotes.[26] Eran ellos quienes habían oscurecido o torcido completamente el evangelio. Müntzer citaba a Hegesipo como testigo de la prostitución de la iglesia primitiva por obra de los profesionales de la religión. Donde él preveía una restauración era en la gente del pueblo, los oprimidos y sufridos custodios de una fe que eran incapaces de articular teológicamente. Debía darse al pueblo la facultad de elegir a sus pastores, los cuales, a su vez, debían deliberar en consejos o sínodos, y dar luego cuenta a la congregación de seglares. Y el evangelio que los nuevos pastores debían proclamar con renovada intensidad era el que Müntzer había bosquejado ya en los últimos días de su estancia en Zwickau.

En el manifiesto de Praga sostiene Müntzer que la meta de la redención es el otorgamiento de los siete dones del Espíritu.[27] Entre los dones se cuenta la recepción de una instrucción directa del Espíritu Santo en forma de visiones, sueños, afirmaciones extáticas y exégesis inspiradas. Sólo a los elegidos les es otorgada esta visitación, pero antes de ello tienen que ser despertados. Tal es la tarea urgente del predicador. Y Müntzer mismo no se da ya a sí mismo el título de *magister*, sino el de *nuntius Christi* (enviado de Cristo). Dice también que, antes de estar preparados para la visitación del Espíritu, los elegidos necesitan padecer las torturas del temor. El temor es el principio de la piedad. La obra de Cristo en la cruz consistió en haber dado a los elegidos el ejemplo de una cruz personal.[28] Es verdad que la cruz se considera aquí como un medio divinamente seleccionado de tutela; sin embargo, sumergido a poca distancia de la superficie está ya un pensamiento destinado a cobrar importancia cada vez mayor en la vida y en las enseñanzas de Müntzer, a saber: que la disciplina que el cristiano se impone a sí mismo sirve de preparación para la "cruz" que le está predestinada. Otra característica del manifiesto de

núm. 11); véase también Amedeo Molnár, "Thomas Müntzer und Böhmen", *Communio Viatorum*, I (1958), 242-245.

[26] Los varios textos han sido admirablemente analizados en cuanto a sus tendencias por Lohmann, *op. cit.*, pp. 18-30.

[27] Frederick Lewis Weis, *The Life, Teachings, and Works of Johannes Denck*, Estrasburgo, 1924, enumera estos dones en conexión con el bautismo. Véase también *infra*, cap. IV, a la altura de la nota 30.

[28] Heinrich Bornkamm, *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum*, Giessen, 1926, p. 6, llama a esto la "Theologie der Anfechtung". Sobre el papel de la *Theologia Deutsch* en Müntzer, véase Steven E. Ozment, *Mysticism and Dissent*, New Haven-Londres, 1973, cap. III.

Praga es la clara adopción del milenarismo o quiliasmo de los storchitas y taboritas, que justifica la violencia de los elegidos cuando tienen que imponer un sufrimiento externo a quienes se resisten a la tutela del sufrimiento interno.

Cuando vio que sus prédicas no provocaban el deseado levantamiento de los santos predestinados, Müntzer se retiró de Bohemia (febrero de 1522) y, durante algún tiempo, dejó de tocar el tema revolucionario. Después de peregrinar un tanto oscuramente de un lado a otro –una vez se le vio en Wittenberg, de visita en casa de Lutero–,[29] Müntzer fue aceptado por el ayuntamiento de Allstedt, pero sólo a título de prueba, con el cargo de pastor de la iglesia de San Juan. En esta pequeña población sajona, no lejos de la frontera del condado de Mansfeld, Müntzer fue provisionalmente el exponente de una reforma magisterial. Habiendo ganado para su causa al castellano electoral Juan Zeyss, y confiando en ganarse incluso al duque Juan y a Juan Federico, respectivamente hermano y sobrino del elector, Müntzer se dedicó a realizar un doble programa. Siguió siendo radical, y hasta declaradamente, pero también trató de mantener las mejores relaciones posibles con Wittenberg y con el elector, desolidarizándose públicamente de Storch.

La inventiva de que dio muestras Müntzer en su germanización de la liturgia, visible en *Das deutsche Kirchenamt* (1523) y en la *Deutsche evangelische Messe* (1524), es en verdad extraordinaria. Dividió el año litúrgico en cuatro grandes estaciones. Para estimular la participación del pueblo, se las arregló para que la mayor parte del servicio fuera cantada. Conservó los cantos que había en traducción alemana, y él mismo compuso varios himnos. Cuando se incluía un salmo, insistía en que se cantara su texto completo, y no sólo las palabras iniciales, y las selecciones de las Escrituras eran capítulos enteros. Mandó tallar los Diez Mandamientos en unas tabletas que colocó de manera visible en la iglesia. Del radicalismo social de Müntzer es poco lo que se transparenta en sus innovaciones litúrgicas, salvo algunas alteraciones, como la de la colecta "Líbranos del yugo del mal", convertida en "Líbranos del gobierno anticristiano de los ateos",[30] y su insistencia en que las palabras de la consagración eucarística fueran pronunciadas por toda la congregación, en cuanto pueblo real y sacerdotal. Una vez lo criticaron por permitir que también cristianos meramente nominales consagraran así la materia del sacramento, y él replicó que Cristo aparece en medio de la congregación sólo en respuesta a las plegarias de quienes son los elegidos. Parece haber aconsejado el aplazamiento del bautismo hasta que los niños tuvieran la edad suficiente para enten-

[29] En vista de eso, Karl Holl, "Luther und die Schwärmer", en sus *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* Tübingen, 1927-1928, vol. I, pp. 420-467, pospone la fecha de la ruptura final con Lutero a esta época, a diferencia de Lohmann, el cual considera el manifiesto de Praga como la formulación definitiva del nuevo Tomás Müntzer.

[30] Oskar Mehl, *Thomas Müntzers Deutsche Messe,* Grimmen in Pommern, 1937, p. 4. Y cf. Brandt, *op. cit.*, pp. 113-125.

der el acto, pero nunca llegó a proponer el rebautismo de los adultos. Fue también en Allstedt donde se casó con una ex-monja.

Este especialista en materias de liturgia, este hombre hogareño, atendió también, aunque de manera menos abierta, a los medios de llevar a la práctica sus conceptos de reforma y de renovación, que ciertamente eran mucho más radicales. Con esta finalidad organizó una banda secreta destinada a aparecer en el momento oportuno para ejecutar "el pacto eterno de Dios". Al conde de Mansfeld, que negaba permiso a sus súbditos para asistir a los nuevos servicios de Allstedt, le envió una carta amenazadora (por la cual, es cierto, le fue forzoso presentar excusas). Su espíritu radical no tardó en materializarse en el asalto que sus seguidores emprendieron contra la vecina capilla de Mallerbach, durante el cual quedó destruida la imagen milagrosa de la Virgen que allí se veneraba. La capilla pertenecía al convento femenino de Naundorf, al cual tenía que pagar tributo feudal el pueblo de Allstedt (tributo tanto más odioso, cuanto que Müntzer y sus seguidores eran execrados como herejes por las monjas). Confiando en el apoyo de los miembros más humildes de la sociedad, reclutados así [31] para la causa, y sin desesperar todavía de la comprensión de una magistratura a la que, con el tiempo, se le podrían dar más luces –los concejales de la población y el castellano Zeyss podían considerarse como posibles conversos–, Tomás Müntzer elaboró sus doctrinas más radicales en una serie de importantes obras que alcanzó a publicar durante su pastorado de Allstedt.

El opúsculo *Von dem gedichteten Glauben* quedó terminado antes del 2 de diciembre de 1523. Contiene catorce puntos y una epístola dedicatoria a Juan Zeyss en la cual, como ya hemos señalado, Müntzer reconoce la influencia que en él ha tenido el pensamiento de Joaquín de Flora.[32] En el punto 11 es donde formula de manera memorable una distinción que ya hemos visto:

> No hay que trepar [a la iglesia] por la ventana; así también, la base de la fe tiene que ser la totalidad de Cristo, y no sólo su mitad. Quien no desea aceptar al Cristo amargo está condenado a empalagarse de miel.

Al principio, el elegido necesita conocer la miseria espiritual y el abismo de la desesperación, abandonando todo placer en el mundo. Necesita haber sufrido el infierno de la incredulidad. Viene en seguida la segunda etapa de la salvación: el otorgamiento de la vara graciosa, o sea la cruz personal. Y finalmente, con la recepción del Espíritu Santo, el elegido

[31] Véase Brandt, *op. cit.*, p. 63.

[32] El *Von dem gedichteten Glauben*, publicado en 1534, se ha reimpreso en Gottfried Arnold. *Kirchen- und Ketzerhistorie*, vol. IV, Frankfurt a. M., 1700, pp. 560 *ss.*, y en Brandt, *op. cit.*, pp. 126-132, con base en el original. Cf. p. 132: "Ihr sollt auch wissen, dass sie [los de Wittenberg] diese Lehre dem Abt Joachim zuschreiben und heissen sie ein ewiges Evangelion in grossem Spott. Bei mir ist das Zeugnis Abbatis Joachim gross. Ich hab ihn [al pseudo-Joaquín] allein über Jeremiam gelesen. Aber meine Lehre ist hoch droben."

entra en posesión de la llave de David (punto 14), con la cual podrá abrir el libro de los siete sellos, la Biblia, y alcanzar el discernimiento de los espíritus. A continuación, Müntzer ataca de manera encubierta a Lutero, refiriéndose a la insistencia de éste en la Palabra exterior y audible, cuando lo que importa es la Palabra interior, y zahiere en general a los "escribas" (los eruditos en materia religiosa), que en el mejor de los casos no tienen sino una "fe histórica".

Müntzer la emprende abiertamente contra Lutero en su *Protestation oder Entbietung... von dem rechten Christenglauben und der Taufe,* dividida en veintidós artículos.[33] En los siete primeros da plena expresión a su concepción del bautismo. Distingue entre el bautismo interior y el bautismo exterior. Este último no fue administrado ciertamente, según el Nuevo Testamento, a niños de corta edad, pero tampoco fue administrado a adultos tan virtuosos como María y los apóstoles. Por lo tanto, el bautismo exterior es innecesario y no tiene por qué incluirse en la iglesia de los fieles. El bautismo interior es otra cosa.

El bautismo interior se explica a base de los seis primeros capítulos del evangelio de San Juan, que contienen una serie de alusiones al agua. El agua se interpreta como el movimiento del Espíritu, y este movimiento es una convulsión *(Erschütterung)* que siente el alma al recibir su cruz particular, asignada por Dios. Müntzer relaciona unos con otros varios pasajes: la áspera predicación de San Juan Bautista con anterioridad a la acción bautismal de limpieza y renovación; la conversión del agua en vino (interpretado como la sangre del sufrimiento) por la acción milagrosa de Jesús; las palabras que dice Jesús, en el pozo de la Samaritana, sobre el agua viva que tiene su fuente en Dios; y, finalmente, la acción de Jesús con el agua de la piscina de Betesda movida por el ángel (símbolo del poder curativo de la cruz que debe cargar cada uno de los cristianos).[34] Sobre la base de estos cuatro textos, Müntzer sostiene que el bautismo es el símbolo de toda la disciplina que supone la cruz otorgada por Dios, cruz que conduce a su vez al descendimiento del Espíritu Santo con sus revelaciones. Este concepto de la acción bautismal, que abarca todo el proceso de la redención, desde el primer movimiento de desesperación religiosa hasta el posible martirio, bien puede haber sido uno de los ingredientes de la "teología de mártires" de los anabaptistas evangélicos.[35]

[33] Terminada en diciembre de 1523; publicada en 1524. Véase Brandt, *op. cit.*, p. 133. La *Protestation* ha sido traducida al inglés por John Steely. (En 1962, su trabajo estaba a punto de ser publicado en el *Bulletin* del Southeastern Baptist Theological Seminary de Wake Forest, North Carolina.)

[34] Con alusión a Juan, 7:37-38, dice Müntzer: "Los ríos de agua viva son los movimientos de nuestro espíritu en el de Dios." El agua como alegoría del Espíritu Santo es una interpretación muy corriente en la teología medieval.

[35] Es preciso estudiar desde este punto de vista lo que dice Ethelbert Stauffer, "Anabaptist Theology of Martyrdom", *MQR*, XIX (1945), p. 179. Lohmann, *op. cit.*, p. 49, después de observar que Müntzer, en contraste con los anabaptistas evangélicos, prácticamente prescinde del bautismo exterior, prosigue: "Dennoch ist es möglich, dass Müntzer durch die Umdeutung des Kreuzes in den Taufgedanken bei der weiteren Verbreitung seiner

Otra expresión de esta teología de mártires es una importante carta escrita por Müntzer hacia el comienzo de su permanencia en Allstedt y dirigida a los seguidores que tenía en Stolberg, su pueblo natal.[36] En ella los pone en guardia contra los tumultos prematuros o insensatos. La iglesia reformada del futuro deberá estar constituida por los elegidos de Dios. Pero estos elegidos deben primero sufrir, no ya con paciencia, sino con amorosa ansia, todas las pruebas a que Dios quiera someterlos. Los "elegidos perezosos" pueden darse por perdidos. La "gracia de la *Anfechtung*" [37] es otorgada sólo a aquellos que se han mostrado dignos de ella gracias a la disciplina de mortificaciones voluntariamente aceptadas.

La más extraordinaria manifestación pública de Müntzer durante su permanencia de Allstedt, e incluso, posiblemente, el sermón más notable de toda la Era de la Reforma, es el que predicó el 13 de julio de 1524 en el castillo, en presencia del duque Juan (hermano del elector Federico), de su hijo Juan Federico y de un grupo selecto de funcionarios del castillo y del municipio.[38] El que un grupo tan distinguido de magistrados haya escuchado sin ninguna protesta inmediata un llamado tan incendiario a la revolución cristiana requiere una explicación que servirá para situarnos en los misteriosos y complicados primeros años de la Era de la Reforma.

El duque Juan y su hijo no compartían las mismas ideas en cuanto al papel propio del magistrado cristiano. Juan Federico estaba aquí con Lutero y con la interpretación conservadora de la Reforma. Pero el duque Juan, hombre perplejo y meditabundo, se hallaba bajo la influencia del radical Wolfgang Stein, predicador de la corte en la residencia ducal de Weimar, que a su vez estaba bajo la influencia de Carlstadt (identificado a la sazón con los cambios radicales que tenían lugar en Orlamünde) y de Jacobo Strauss, que residía en Eisenach. Este Jacobo Strauss había sido el primero que llevó la Reforma a los mineros y burgueses del Tirol (Schwaz, y luego Hall sobre el Inn, 1521-1522), y había publicado dos

Schriften die besondere Betonung der Taufe bei jenen verursacht hat, die dann ihrerseits für diese innere Taufe des Kreuzes ein äusseres Symbol suchten, das ihnen die Wiedertaufe bot." Se remite a Jorge Haug en Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT*, III), p. 7, y a Emil Egli, *Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit*, Zurich, 1878, p. 19, pero quizá esté forzando una conexión que la escuela de Holl-Böhmer requiere, a saber, que Müntzer es el originador de todo el anabaptismo.

[36] Escrita en julio de 1523; impresa en Heinrich Böhmer y P. Kirn, *Thomas Müntzers Briefwechsel auf Grund der Handschriften und ältesten Vorlagen*, Leipzig, 1931, núm. 41, p. 44, y en Brandt, *op. cit.*, p. 62; comentada por Lohmann, *op. cit.*, pp. 36 *ss.*

[37] Lutero, en cambio, consideraba la *Anfechtung* un pecado, o en todo caso no la tenía por "buena obra". Véase Gritsch, *op. cit.*

[38] Durante mucho tiempo se ha supuesto que el sermón fue pronunciado ante los dos duques ernestinos, Juan y Federico el Sabio, pero es seguro que el elector no estuvo presente. Véase Carl Hinrichs, *Luther und Müntzer: Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, Berlín, 1952 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, XXIX), p. 5, nota 1. Entre los presentes se hallaban asimismo el canciller electoral doctor Gregorio Brück (Pontano), el doctor Hans von Grefendorf, el castellano Juan Zeyss y los miembros del ayuntamiento de Allstedt, presididos por su bailío (*ibid.*, p. 39).

sermones de bastante importancia, uno *Von der innerlichen und äusserlichen Taufe* y otro *Wider die simonische Taufe,* ambos en 1523. En ellos se había declarado por un simplificado bautismo de agua en Alemania.[39]

Todos estos predicadores radicales eran leales a su príncipe, pero sostenían denodadamente la teoría de que, una vez derribada la autoridad papal, lo que debía prevalecer en los territorios evangélicos era la ley de Moisés. Hasta aquí, Müntzer no se diferenciaba mayormente de otros predicadores radicales que, según pensaba el duque Juan, bien podrían estar correctos en su interpretación. Muy deseoso de llegar hasta el núcleo del problema, curioso en cuanto a la manera como iban las cosas en Allstedt bajo la dirección de Müntzer, y tal vez con el motivo adicional de comprobar por sí mismo si era o no conveniente confirmar, en cuanto duque, la elección ministerial hecha por el ayuntamiento, Juan accedió a escuchar a Müntzer en el castillo ducal de Allstedt. Müntzer se había estado preparando durante más de una semana para una ocasión tan trascendental.

En este *Sermón ante los príncipes* (13 de julio de 1524) expuso Müntzer con toda claridad su teoría de la fe, contrastándola con la de Lutero.[40] Esbozó su concepción de la historia y de la reforma, y promulgó su idea de lo que debe ser un magistrado cristiano. Remitiéndose una vez más, como en su manifiesto de Praga, a la interpretación que había hecho Hegesipo de la decadencia de la iglesia primitiva, Müntzer proseguía con una reinterpretación de la teología de la historia según el libro del profeta Daniel. La estatua de varios metales soñada por el rey había sido entendida a lo largo de la Edad Media según la interpretación de San Jerónimo. De acuerdo con ella, el cuarto reino (correspondiente al hierro, el cuarto metal) era el Imperio Romano, perpetuado a través de varias permutaciones, desde Augusto, pasando por Carlomagno, hasta el Sacro Romano Imperio de la Nación Alemana. Pero Müntzer, astutamente, encontraba en los pies de hierro y barro de la estatua (que para Daniel habían sido simplemente una extensión de las piernas, o sea del reino de hierro de Alejandro Magno) el símbolo de un quinto reino terrenal, a saber, la cristiandad feudal y papal, reino durante el cual la sociedad estuvo pulverizada entre la Iglesia y el Estado, en un opresivo aplastamiento. La Piedra que en el sueño de Nabucodonosor quebró estos pies era, por supuesto, Cristo (el pueblo de Cristo, los santos). Müntzer hacía notar que la Piedra fue aumentando de tamaño, y expresaba

[39] Véase Hermann Barge, "Die gedruckten Schriften des evangelischen Predigers Jakob Strauss", *ARG,* XXXII (1935), pp. 100 *ss.* y 248 *ss.* En el segundo de los sermones mencionados escribió Strauss: "In unser versammlung tauffen wir in form und gestalt wie Christus gelert und geboten hat." Véase, sobre él, el mismo Barge en *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte,* núm. 162, Leipzig, 1937.

[40] Edición crítica por Carl Hinrichs, *Thomas Müntzer, Politische Schriften mit Kommentar,* Halle, 1950 (*Hallesche Monographien,* XVII); traducción al alemán moderno por Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation: Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier,* Bremen, 1962, pp. 271-296; traducción inglesa, por George H. Williams, en *SAW,* pp. 47-70. Véase *infra,* p. 961, el *addendum* a esta nota.

su convicción de que el hombre común, en posesión de su realeza y de su sacerdocio, estaba ahora en posición de quebrar el último de los reinos de este mundo, la monarquía de emperadores y papas. Pero los actuales magistrados subalternos del Imperio Romano-Germánico bien podían, en cuanto individuos, estar entre los elegidos y pertenecer a este pueblo santo. Así, pues, el objetivo básico del sermón de Müntzer ante los príncipes era despertar en ellos la consciencia de un papel posiblemente predestinado a ellos e inducirlos a unirse al pueblo ya congregado y a ser, desde luego, sus portavoces y sus ejecutores a la hora de dar a las huestes del Anticristo, réprobos sin Dios, su merecido castigo.

Müntzer reinterpretaba el pasaje políticamente conservador de la epístola a los Romanos, capítulo 13, convirtiéndolo en un texto revolucionario, de una manera que al duque Juan debe haberle parecido tanto más impresionante cuanto que Lutero se había servido una y otra vez del mismo pasaje en apoyo de la autoridad magisterial.[41] Müntzer, en efecto, alteraba el orden de los cuatro primeros versículos, colocando el 1 y el 2 a continuación del 3 y el 4, y convirtiendo así a los príncipes ernestinos, por anticipación exhortatoria, en los ejecutores de la ira de Dios contra los ateos y en los protectores de los santos revolucionarios. Pero, al mismo tiempo, Müntzer advertía que si los príncipes se resistían a identificarse con la congregación del pueblo, la espada pasaría de sus manos a las del pueblo.[42] La teoría del contrato no existía en su concepto del gobierno. La soberanía divina residía en el pueblo de los santos, y los príncipes podían escoger: o se unían a los buenos en su programa escatológico, o sufrían las consecuencias de la rebelión justa. En otro de sus escritos, Müntzer insinuaba que los representantes principescos del pueblo cristiano podrían gozar de ciertos privilegios de poca importancia, en señal de respeto: los príncipes, por ejemplo, podrían disponer de ocho caballos, los condes de cuatro, y los miembros de la nobleza menor, de dos.[43] Aquí se puede detectar claramente la influencia de Juan Eberlin de Günzburg (*ca.* 1460-1533). Este luterano apocalíptico, que antes había sido fraile franciscano, hacía algunas concesiones análogas en el undécimo de sus libelos intitulados *Bundesgenossen*. Eberlin proyectó asimismo una equitativa Wolfaria donde cada cual sería recompensado de acuerdo con su verdadera contribución al bien de la comunidad.[44] Desde

[41] Carl Hinrichs ha demostrado especial agudeza al analizar la revolucionaria permutación del cap. 13 de la epístola a los Romanos en la hermenéutica de Müntzer.

[42] Ya Müntzer había dado expresión a esta revolucionaria pero plausible reinterpretación del pasaje de San Pablo en dos cartas, dirigida la primera al elector, con la idea de que la leyera también el duque Juan (4 de octubre de 1523), y la segunda al ayuntamiento y a la congregación de Allstedt (*ca.* 7 de junio de 1524). Véase Brandt, *op. cit.*, p. 64.

[43] Böhmer y Kirn, *op. cit.*, p. 162.

[44] Wolfaria es el nombre de una utópica república agraria, gobernada por nobles y campesinos, nombrados todos por elección popular. Los monasterios y conventos tendrían que ser desocupados gradualmente, y los franciscanos recalcitrantes deberían ser pasados a cuchillo. A los adúlteros y a otros pecadores se les aplicarían los castigos decretados en el Viejo Testamento, y los borrachos públicos debían morir ahogados. En Eberlin hay reflejos

el punto de vista de Müntzer, para que los príncipes pudieran llegar a ser algún día dignos instrumentos de Dios, era indispensable que abrieran sus oídos a la voluntad de Dios tal como era interpretada por el nuevo Daniel y que, olvidándose del escriba de Wittenberg, escucharan a un profeta que, además de conocer la Palabra, estaba poseído por el Espíritu...

La mayor osadía de Müntzer era pensar que Allstedt pudiera convertirse en el punto focal de la reforma radical, dejando a Wittenberg fuera de combate. Y en esta expectación se sentía corroborado por su hermeneútica espiritualista. Creía que la efusión del Espíritu en él mismo y en otros era una confirmación de la profecía de Joel (2:27-32, 3:1-4), y la inminente formación del pacto entre mineros y magistrados la realización del sueño escatológico de la igualdad de posesiones. En todo ello veía la voluntad de Dios, que así había preparado el terreno para una reproducción de aquella iglesia primitiva en que todos los santos estaban igualados en la posesión común no sólo de los dones del Espíritu, sino también de los bienes terrenales. Pisando esta tierra firme, podía llamar denodadamente a Lutero "el hermano Mastschwein", "Sanftleben", "Leisetritt", "Kolkrabe", "Meister Lügner", nombres, todos ellos, que en la mente de Müntzer no eran simples improperios, sino más bien descripciones que apuntaban, en Lutero, las señales del fin de una época.

De la reacción del duque Juan al sermón del castillo nos ocuparemos en seguida. El 24 de julio predicó Müntzer otro sermón en el cual, con apoyo en el capítulo 22 del libro II de los Reyes, presentaba la reforma de Josías y su renovación del pacto de alianza como un modelo para los príncipes ernestinos.[45] Pero, en el fondo de su corazón, es indudable que Müntzer tenía medio abandonada su esperanza de que algún día los príncipes se unieran a la reforma pactual. En efecto, durante esas dos últimas semanas de julio terminó el borrador de lo que más tarde iba a imprimir Juan Hut con el título de *Ausgedrückte Entblössung des falschen Glaubens*. Es, en parte, un comentario sobre el primer capítulo del evangelio de San Lucas, y ciertamente la defensa más vigorosa y sistemática que llegó a hacer Müntzer de la fe compenetrada por el Espíritu, tan opuesta a la fe meramente histórica de los hombres de Wittenberg, cuya falsedad se ponía a demostrar punto por punto. Müntzer hace ver cómo

de tradiciones apocalípticas medievales lo mismo que de ideas reformadoras de Lutero, entre ellas el esperado retorno del durmiente Barbarroja. Los Doce Artículos del *Bundschuh* reaparecen reducidos a seis en las leyes de Wolfaria. Los sacerdotes de Wolfaria son laicos por su situación y su vestimenta, y los "sacramentos" son estos cinco: bautismo, eucaristía, absolución, oración, predicación de la Palabra. Eberlin estaba en contra de que los hombres se afeitaran la barba. Véase *Flugschriften der Reformationszeit*, XI (1896), y la nota de O. Langguth en *ARG*, XXXI (1934), 228-238; además, William R. Hitchcock, "Eberlin von Günzburg", en *The Background of the Knights' Revolt 1522-1523*, Berkeley-Los Angeles, 1958, cap. IV; y el artículo de Susan Groag Bell, "Johan Eberlin von Günzburg's *Wolfaria:* The First Protestant Utopia", *CH*, XXXVI (1967), 122-139.

[45] Este sermón se ha perdido. Müntzer se refiere a él en su carta a Juan Zeyss de 25 de julio de 1524. Véase Brandt, *op. cit.*, p. 68.

todos los grandes creyentes de que habla la Escritura se resistieron en un principio a la promesa de Dios, teniéndola por imposible: así Abraham, así Isabel, así María. La Biblia no es la fuente de la fe, sino su confirmación. Cada alma debe ser triturada con la duda y el sufrimiento, y luego vaciada, antes de que la fe sea concebida en el alma por obra del Espíritu Santo. Y a continuación, Müntzer expone la fatuidad de la fe imaginada a que se aferra el escriba, el falso cristiano Lutero. Por otra parte, como el sufrimiento interior puede darse en el alma de todo hombre, Müntzer está dispuesto a incluir en su visión hasta al cristiano de puro nombre, y al turco y al pagano. Pone como ejemplo al centurión del evangelio, que conoció a Cristo de lejos.

Así, pues, su doctrina de una elección confirmada por el Espíritu tenía un carácter programáticamente ecuménico.[46] Y aunque el sufrimiento personal era para él el preludio necesario de la salvación, Müntzer no era ciertamente hombre que cerrara los ojos a las iniquidades del orden social como cosas tolerables, o incluso deseables, porque podían inducir a la espiritualidad. Como los demás reformadores, rechazó el concepto de pobreza disciplinaria de la Edad Media y exigió la comunidad de posesiones, con el doble fin de satisfacer inmediatamente las necesidades materiales y de liberar a los hombres de su preocupación por las cosas de este mundo: "Frente a la usura, los impuestos y los alquileres nadie puede tener fe." [47]

El duque Juan se quedó reflexionando sobre el carácter radical de la reforma de Müntzer, y lo convocó para una conversación en la residencia ducal de Weimar, el 1º de agosto. Esta vez el duque estaba más advertido en cuanto al peligro de una revolución desastrosa, gracias a la lectura de un nuevo y vitriólico escrito de Lutero, su *Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührischen Geist.*[48] Müntzer se presentó en el palacio de Weimar acompañado de Zeyss y de dos miembros del ayuntamiento de All-

[46] Véase, por ejemplo, la cita de Müntzer *infra*, cap. XXXII, nota 38.

[47] *Entblössung, loc. cit.*, p. 48. El opúsculo se imprimió en octubre de 1524, cuando ya Müntzer se había establecido en Mühlhausen, después de declararse abiertamente un revolucionario. Pero un borrador, adaptado para que pudiera pasar por la censura y redactado todavía de manera de dejar sitio para los príncipes (a fin de asegurar la legalidad de la transformación), se imprimió también en Weimar. Hinrichs llama *Gezeugnis* a esta versión, y Müntzer mismo, en su carta al elector Federico de 3 de agosto de 1524, se refiere a ella llamándola su "Auslegung des Evangelion Lucae" (Brandt, *op. cit.*, p. 72). En la misma carta menciona Müntzer cierto "unterricht" que había enviado al príncipe por mediación de Zeyss. Los especialistas en Müntzer han deplorado la pérdida de este documento. Pero Hinrichs ha demostrado que no hay tal pérdida, y que el *unterricht* mencionado no es sino la carta de Müntzer a Zeyss de 25 de julio (Brandt, p. 68). Hinrichs llegó, en su investigación, a resultados muy importantes, a saber: todavía en su carta del 3 de agosto, Müntzer seguía esperando que los príncipes ernestinos suscribieran la reforma pactual que les proponía; lo seguía esperando la noche misma (7/8 de agosto) en que huyó de Allstedt; e incluso la inflamada y revolucionaria *Entblössung* podía ser interpretada por Müntzer, durante esta transición crítica, como llamamiento a una revolución *legal*, con el príncipe (a imagen del rey Josías) del lado del pacto.

[48] Brandt, *loc. cit.*, p. 202.

stedt. Reconoció la existencia de su banda secreta –y allí mismo recibió la orden de disolverla–, pero sostuvo que nunca había hablado públicamente en contra de los príncipes ernestinos. Prometió a las autoridades abstenerse de toda actividad incendiaria, y no salir de Allstedt para nada que tuviera que ver con la revolución. El impresor que había publicado sus escritos fue desterrado. Se discutió la posibilidad de celebrar una disputa en toda forma con Jacobo Strauss y con el predicador de Weimar Wolfgang Stein, quienes fungirían como mediadores entre Müntzer y Carlstadt, pastor de Orlamünde, por el lado de la izquierda revolucionaria, y, por el lado de la derecha, entre Müntzer y Lutero; pero la propuesta no prosperó a causa de su debilidad inherente. Lutero, con su argumentación a partir de la Palabra escrita, y Müntzer, con su argumentación a partir de la compulsión del Espíritu, nunca hubieran podido entablar un debate sobre una misma plataforma. Instintivamente, las dos partes rehuyeron semejante coloquio.[49]

Mientras Müntzer se hallaba en Weimar, su aliado Simón Haferitz predicó en Allstedt el 31 de julio, instando a los miembros de la congregación a engrosar el número de los comprometidos en el pacto. La candente cuestión que a Müntzer se le planteaba, a su regreso, era la de si podía seguir creyendo en la posibilidad de emprender una reforma "legal" y, concretamente, en vista de las constricciones impuestas por las autoridades de Weimar, la de si podría subir al púlpito el 7 de agosto sin decepcionar a sus fervorosos secuaces en sus expectaciones. Sería una demostración de fuerza. Pero, no sintiéndose con ánimos para semejante prueba, y temeroso, además, de nuevas limitaciones a sus actividades, rompió la promesa hecha en Weimar, y la noche del 7 al 8 de agosto de 1524 salió de Allstedt para unirse a la rebelión de los campesinos.

Además del sacramentario pacifista Carlstadt y del beligerante profeta sacerdotal de Allstedt, hubo un tercer gran portavoz del espiritualismo que igualmente rompió con Lutero por razones sociales, éticas y sacramentales. Nos referimos al espiritualista evangélico y aristocrático reformador luterano de Silesia, Gaspar Schwenckfeld. Pero el papel que tuvo en la Reforma Radical se ve mejor en conexión con la Controversia Eucarística suizo-sajona (cap. v.3). Ahora necesitamos ocuparnos de la gran Guerra de los Campesinos y de la intervención que Carlstadt y Müntzer tuvieron en ella.

[49] Hinrichs, *Luther und Müntzer*, pp. 90 y 97. Cf. *ibid.*, pp. 139 y 142, una propuesta más, hecha cuando ya Müntzer había huido a Mühlhausen.

IV. LA GRAN GUERRA DE LOS CAMPESINOS 1524-1526

Los historiadores cristianos modernos que escriben dentro de la tradición del luteranismo y de la Reforma, a consecuencia de su preocupación por el problema del orden y de la obediencia en los campos civil, social y eclesiástico –preocupación heredada de Lutero y su resuelta oposición a que los insurgentes campesinos se apropiaran en forma revolucionaria de su mensaje o evangelio de libertad cristiana–, han perpetuado desde hace mucho el hábito de cargar al anabaptismo evangélico con la culpa de haber nacido del contubernio entre la herejía y la sedición. Por su parte, los historiadores que escriben dentro de la tradición misma del anabaptismo, a causa de su pacifismo y de su aversión tanto al marxismo como al secularismo, se han preocupado fundamentalmente por hacer, en toda la medida de lo posible, una disociación entre la agitación campesina y el testimonio anabaptista. En consecuencia, los dos grupos de historiadores cristianos han dejado en gran medida que sean los marxistas, u otros historiadores sin predisposiciones o inclinaciones de tipo confesional, quienes se ocupen de reivindicar los ideales evangélicos de los campesinos rebeldes. Elaborar una exposición bien proporcionada de lo que fue, de hecho, una relación entre los campamentos de los labriegos sediciosos y los conventículos secretos de los anabaptistas en el siglo XVI, no es tarea fácil para el historiador descontento de los tres puntos de vista: el pragmático de los protestantes, el piadoso de los mennonitas y el doctrinario de los marxistas.

Un hecho está claro: que, en la medida en que el anabaptismo se entiende como la adopción del bautismo de los creyentes (o sea de los adultos), sus comienzos son *posteriores* al estallido de la gran Guerra de los Campesinos en junio de 1524 (cerca de Schaffhausen), puesto que el primer rebautismo de que hay constancia data de enero de 1525 (cap. VI.1), aunque hubo, naturalmente, espiritualistas como Müntzer y Carlstadt que, comprometidos de manera activa o pasiva en el levantamiento, se oponían, cada uno por su lado, a que el bautismo se administrara a los infantes.

Pero si esos hombres que participaron en el movimiento campesino no eran a la sazón *ana*baptistas, es importante señalar que se habían adelantado al anabaptismo en tres puntos de mucho interés. Los campesinos, los pequeños burgueses y los caballeros levantiscos que hicieron causa común en contra de los señores espirituales, así episcopales como abaciales, y en contra de la violación de viejos fueros locales por parte de los príncipes territoriales, 1) solían llamarse a sí mismos *Bundesgenossen* (los unidos por el pacto, los coaligados), 2) exigían la supresión del pago de diezmos a los clérigos ausentistas, y 3) pedían unánimemente que los pastores fueran elegidos por los miembros de la parroquia o congregación.

Hay algunos anabaptistas cuya intervención militar o evangelística en

el levantamiento de los campesinos está satisfactoriamente documentada; pero son tan pocos, que resulta difícil hacer un análisis genético o englobador de la relación entre la Guerra de los Campesinos y el anabaptismo.

Para poner un ejemplo: Baltasar Hubmaier, que pronto iba a ser el primer expositor importante del bautismo de los creyentes desde el punto de vista teológico, hombre que durante la guerra abrazó la causa de los campesinos y más tarde organizó a los anabaptistas refugiados en Nicolsburg (Moravia), fue atípico hasta en la manera como se hizo anabaptista, pues –caso quizá único entre los anabaptistas de la Alemania meridional– estuvo dispuesto, hasta el final, a argumentar en pro de la legitimidad de la espada en manos de un magistrado cristiano, lo mismo fuera su protector anabaptista, en Moravia, que su verdugo católico, en Viena.

Sin embargo, por difícil que sea la empresa, y concentrándonos en los impulsos evangélicos subyacentes y en los antecedentes de la guerra, vamos a esbozar a grandes rasgos el trasfondo sobre el cual se destacan cinco o seis espiritualistas (algunos de los cuales llegarón luego a ser anabaptistas), hasta el final de la Guerra de los Campesinos.

Con la perspectiva que nos da el transcurso de los siglos, podemos distinguir tres fases en la rebelión campesina de la Europa central: 1) la fase medieval, con sus brotes esporádicos (1291-1517); 2) la gran Guerra de los Campesinos (1524-1525/26), universalizada y religiosamente sostenida por una exigencia de libertad evangélica;[1] y 3) un decenio más tarde, el levantamiento de los münsteritas, coincidente con rebeliones

[1] La obra más útil sobre esta guerra es la de Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt, 1975 (ed. original, 1933). La investigación más reciente ha contado con un doble estímulo: el animado diálogo entre los historiadores de la República Democrática y los de la República Federal de Alemania, y la celebración del 450° aniversario de la Guerra de los Campesinos en 1975. La interpretación marxista que se ha hecho clásica es la expuesta en el volumen colectivo (bajo la dirección de Adolf Laube, Max Steinmetz y Günther Vögler) *Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution*, Berlín, 1974. Para la mejor comprensión de la revisión historiográfica que sigue en marcha, véase Hans J. Hillerbrand, "The German Reformation and the Peasants' War", en *The Social History of the Reformation*, ed. por L. P. Buck y J. W. Zophy, Columbus, Ohio, 1972, pp. 106-136, y Rainer Wohlfeil (ed.), *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, Munich, 1972. No se han publicado aún todas las actas de los congresos o coloquios celebrados en 1974 y 1975 en conmemoración de la Guerra; pero, de lo ya aparecido, vale la pena ver los *Studien zum Bauernkrieg* ed. por Bernd Moeller, Gütersloh, 1975, y *Revolte und Revolution in Europa*, ed. por Peter Blickle (*Historische Zeitschrift*, Beiheft 4). Asimismo, Heiko A. Oberman (ed.), *Deutscher Bauernkrieg 1525* (= *ZKG*, LXXXVI, 1974, núm. 2); Hans Ulrich-Wehler (ed.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Göttingen, 1975; Janos Bak (ed.), *The German Peasant War*, Londres, 1976; Max Steinmetz (ed.), *Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer*, Leipzig, 1976; Gerhard Brendler y Adolf Laube (eds.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Berlín, 1977; y Bob Scribner y Gerhard Benecke (eds.), *The German Peasant War of 1525: New Perspectives*, Londres, 1979.

Aunque no hubo anabaptistas hasta después de terminada la Guerra de los Campesinos, tal vez sea éste el mejor lugar para mencionar algunos recientes estudios sociológicos y económicos sobre dicha secta: Ernst H. Correll, *Das schweizerische Täufertum: Ein soziologischer Bericht*, Tübingen, 1925; Paul Peachy, *Die soziale Herkunft der schweizer Täufer*, Karlsruhe, 1954; y Peter J. Klassen, *The Economics of Anabaptism 1525-1560*, La Haya, 1964. En el *addendum* a este lugar (*infra*, p. 961) menciono otros dos estudios del mismo tipo.

ocurridas en Amsterdam y otros sitios y, en Moravia, con la sublimación de las ansias de justicia social evangélica de los campesinos refugiados en las comunas de los hutteritas (1533-1535). Este capítulo se limitará a las dos primeras fases.

1. Aspiraciones del campesino medieval (hasta 1517)

Desde fines de la Gran Peste había habido, entre los campesinos y siervos de la gleba de Alemania y Suiza, un fermento y torbellino de reajuste social comparable con el que se vio en la Jacquerie de Francia y de Flandes, en los lolardos de Inglaterra y en los taboritas hussitas de Bohemia. La extensión de los disturbios y levantamientos campesinos y sus variantes de región a región podrán entenderse mejor si no se pierden de vista las muchas diferencias regionales que había en la estructura de la economía rural y en las instituciones socio-jurídicas de la deshilvanada retacería de principados sobre la cual presidía el jefe del Sacro Romano Imperio. Todo ello era herencia de diferentes desarrollos locales a través de la Edad Media.

De manera general, los disturbios ocurrían en zonas donde los campesinos habían sido prósperos y relativamente libres, pero donde enjambres de pequeños señores civiles y eclesiásticos trataban de extender y formalizar su propia jurisdicción a expensas de esos campesinos.

La lucha de los campesinos de habla alemana por conservar sus fueros antiguos se inició en Suiza. En cierto momento, los bailíos y los funcionarios administrativos de los Habsburgos habían tratado de aumentar allí los tributos que originalmente se habían impuesto a los campesinos, destinando la diferencia a sus propios bolsillos. Así, pues, la Confederación suiza (1291) no estuvo dirigida precisamente, en su comienzo, contra la dinastía de los Habsburgos, sino contra esa explotación administrativa, si bien es verdad que el levantamiento de los pequeños propietarios rurales de la región alpina no tardó en convertirse en una lucha del pueblo suizo por emanciparse de Austria. Un segundo gran levantamiento ocurrido en Suiza –la guerra campesina de 1513-1515– estuvo dirigido contra tropelías locales, en aquellos cantones en que los burgueses de las ciudades estaban usurpando los derechos de los campesinos que vivían en las aldeas circunvecinas, por ejemplo en Solothurn, Lucerna y Berna.

En otras zonas del Imperio, particularmente en el cuadrante sudoccidental de Alemania, limítrofe de los cantones suizos de habla alemana, en el amplio ángulo formado por el recodo del Rin en Basilea, y también en el Tirol, los levantamientos se enderezaron contra una firme consolidación de absolutismo político creciente, sumada a la introducción del derecho romano (el Código de Justiniano), lo cual era una amenaza para las libertades tradicionales de los pequeños agricultores, sobre todo en las dependencias rurales de las ciudades imperiales y de los territorios ecle-

siásticos menores. La situación había llegado a ser aún más desesperada allí donde los monasterios, con sus vastas posesiones de tierras, dependían directamente del dócil servicio de sus campesinos y siervos y apretaban sus controles sobre ellos, completamente olvidados de la caridad cristiana.

Los campesinos combatieron la nueva tendencia apelando, a menudo en términos cristianos, a los fueros tradicionales que tenían en virtud de la ley "común", combinación de acuerdos feudales y de viejas usanzas germánicas que variaban de un lugar a otro, pero que en todas partes se caracterizaba por un gran respeto a los derechos y deberes del hombre común.

El movimiento más importante que hubo a fines de la Edad Media en favor de las leyes antiguas fue el del "pobre Conrado" *(der arme Konrad)* en el ducado de Württemberg, que ocupaba la mayor parte de la alta y baja Suabia. "Pobre Conrado" era el nombre que se daba a unas cofradías de campesinos formadas sobre todo por los pobres y los descontentos, que trataban de olvidar sus mortificaciones económicas por medio de la diversión y las bromas fuertes.[2] Estos grupos, aunque numerosos y con muchos afiliados, no tuvieron significación política hasta 1514, cuando el duque Ulrico de Württemberg pretendió acrecentar sus rentas alterando su sistema de pesas y medidas, lo cual suscitó una tremenda hostilidad entre los campesinos, que, muy al estilo del Viejo Testamento, miraban toda manipulación con las pesas como una abominación. Uno de ellos, llamado Pedro Gais, arrojó algunas de las pesas nuevas a un río, diciendo –en una especie de adaptación de la prueba medieval de la ordalía– que si Dios las aprobaba, las pesas debían flotar. Dándose a sí mismo el nombre de Pobre Conrado, recorrió varias localidades, expuso en ellas la iniquidad de la nueva exacción y atrajo gran número de secuaces. El movimiento asumió en seguida el carácter de una protesta agraria contra la usurpación, por parte de las ciudades, de los derechos comunales de las aldeas.[3] Las demandas de los campesinos durante el movimiento del "Pobre Conrado", esencialmente políticas y constitucionales, fueron precursoras de una de las muchas corrientes que hubo luego en la Guerra de los Campesinos, la representada por el "plan de reforma imperial de Heilbronn", de mayo de 1525.

En parte bajo la influencia de los hussitas, algunos grupos apelaron a la ley divina y exigieron una reordenación de la sociedad sobre la base del evangelio. A comienzos del siglo XVI, estas agitaciones reformistas, así

[2] Sobre los orígenes del término, véase Adolf Laube, "Precursors of the Peasants' War: «Bundschuh» und «Armer Konrad» –Popular Movements at the Eve of the Reformation", *apud* J. Bak (ed.), *op. cit.*, p. 50.

[3] Franz, *op. cit.*, pp. 20 *ss.* La guerra, ya inminente, puede haber sido promovida en parte por los cabecillas de aldea más prósperos, deseosos de quedarse con el control del sistema agrícola, liberando a las aldeas de la carga de pagar diezmos a las ciudades cercanas, y colocando así al pastor y al juez bajo el control de la comunidad. Véase David Warren Sabean, *Landbesitz und Gesellschaft am Vorabend des Bauernkriegs*, Stuttgart, 1972.

las que se escudaban con el derecho divino como las que se aferraban a los derechos comunes, habían llegado a invadir zonas aún más extensas. Por primera vez, las diferentes localidades se coaligaban en torno a sus intereses comunes. Los campesinos de Carintia y de Württemberg comenzaron a hablar de derecho divino *(göttliches Recht).* Su consigna procedía de otro movimiento que tenía una larga historia entre los campesinos alemanes. A diferencia de los demás movimientos, que eran básicamente de índole conservadora y cuya meta era proteger o consolidar viejos fueros campesinos germánicos, esta nueva tendencia perseguía un derecho universal, fundamentado en la voluntad de Dios, esto es, en la Biblia. Durante todo el tiempo en que los campesinos se habían defendido con la tradición y el derecho "común", su movimiento había permanecido fragmentario, puesto que las leyes, los privilegios y los abusos, lejos de ser "comunes", eran en realidad muy heterogéneos, y variaban de territorio a territorio. Pero la lucha por el derecho divino, el bíblico, no limitado por fronteras territoriales, podía alcanzar dimensiones paneuropeas.

Esta tendencia no aparece de lleno sino en una minoría radical que, con toda consciencia y determinación, se dedicó a difundir el movimiento y a planear diversas conspiraciones. En no pocos casos, la combinación de motivos económicos y religiosos suscitó gran hostilidad contra los judíos, en su calidad de prestamistas, y también, posteriormente, contra los obispos y abades, en su calidad de voraces terratenientes que exigían viejos y nuevos tributos de toda índole. El símbolo del movimiento fue la abarca campesina de cuerdas o correas, el *Bundschuh* (opuesto al calzado de los nobles, el *Stiefel).* La organización misma vino a llamarse por su símbolo. En su programa entraban estos puntos: reconocimiento del emperador y del papa, pero no de las autoridades intermedias; reducción de los impuestos; eliminación, aquí y allá, de determinados tributos y exacciones; en uno de las organizaciones (Alsacia, 1493), el exterminio de los judíos; la abolición de las pluralidades clericales y (sólo en el programa de 1493) de la confesión auricular; la limitación de las facultades de los tribunales eclesiásticos; el control de los intereses (que no debían exceder del 5 por ciento), y una paz universal en la cristiandad. Fue Joss Fritz quien acaudilló el *Bundschuh* en 1493, 1502 y 1513, a ambos lados del Rin, arriba de Hagenau. Las dos propuestas más radicales de 1493, referentes a los judíos y a la práctica de la confesión, no se incorporaron en el programa que de manera más sistemática se elaboró en 1513. Este nuevo programa contenía una vez más la promesa de lealtad al emperador en caso de que aceptara las demandas de los campesinos, pero ahora iba acompañada de la amenaza de recurrir en caso contrario a los suizos, virtualmente independientes a la sazón.

Un gradual cambio del interés –del mantenimiento del derecho "común" al establecimiento del derecho divino– y la evolución misma del *Bundschuh* –de la chusma que en 1493 no distinguía entre agravios y prejuicios al responsable movimiento social que en 1517 concretó una lista

equilibrada de demandas políticas– habían abierto la imaginación de los campesinos a los nuevos impulsos evangélicos llegados de Wittenberg y de Zurich. Bajo la influencia de las nuevas ideas sobre la reforma eclesiástica, los campesinos, sin abandonar el programa existente, que pedía un regreso a la costumbre feudal y la institución de la justicia bíblica, comenzaron a exigir la supresión de los diezmos y de las prebendas y la libre elección de los pastores, a quienes se sostendría mediante contribuciones voluntarias.

En el otoño de 1517, los campesinos del *Bundschuh* llegaron a imaginar que sus demandas habían quedado sancionadas por Lutero, con su proclama de libertad evangélica y su afirmación de la autoridad de la Biblia.

2. La gran Guerra de los Campesinos, 1524-1525: Hubmaier, Carlstadt, Müntzer, Rinck y Hut

En febrero de 1524 todos los planetas iban a coincidir en el signo de Piscis. Un matemático de Tübingen había predicho esta configuración celeste en 1499, profetizando, además, que la tierra quedaría sumergida en un diluvio general.[4] Muchos estuvieron en desacuerdo con él, ya que un nuevo diluvio habría violado la promesa hecha por Dios a Noé, pero todos convinieron en que ocurriría alguna calamidad espantosa. Por todas partes se leían declaraciones y especulaciones proféticas, casi todas escritas en alemán; [5] y de pronto surgió en Alsacia una banda de campesinos que excusaba su conducta diciendo que la guerra que emprendía, profetizada desde mucho tiempo atrás, era una guerra ordenada por Dios. Así, pues, el año de 1524 se inició en un ambiente cargado de inquietud y de presagios.

a) *La sublevación de Stühlingen y Waldshut: el papel de Baltasar Hubmaier*

Los desórdenes ocurridos en Forschheim (Franconia) y St. Blasien (en la Selva Negra) no fueron propiamente combates por los derechos de los campesinos, sino simples asaltos a las bodegas de los monasterios. La guerra propiamente dicha estalló el 23 de junio de 1524, cuando la condesa de Lüpfen-Stühlingen pretendió mandar a algunos de sus campesinos a juntar caracoles en los momentos en que estaban ocupados en recoger su heno. El tumulto, iniciado en las cercanías de Schaffhausen, se

[4] Karl Schottenloher, *Zeittafel zur deutschen Geschichte,* Munich, 1939, núms. 34472 y 34474.

[5] Un viejo proverbio (recogido por Franz, *op. cit.,* p. 148) decía: "Wer im 1523 Jahr nicht stirbt [sublevación de los caballeros], 1524 nicht im Wasser verdirbt, und 1525 nicht wird erschlagen, der mag wohl von Wundern sagen."

había extendido en diciembre a toda la alta Suabia. El cabecilla, Hans Müller,[6] buscó alguna ayuda de fuera, y encontró una posibilidad en la ciudad de Waldshut, políticamente ambiciosa, situada en un importante vado del Rin, a poca distancia de Schaffhausen. Lejos del centro del poderío austríaco, la ciudad de Waldshut estaba madura para el caudillaje evangélico por el hecho de que, aun siendo pequeña, buscaba alguna base para convertirse en ciudad libre imperial, o más autónoma aún, como los vecinos cantones suizos, y coaligada tal vez con ellos en la Confederación (según había sucedido con Appenzell una generación antes). Como el pastor de Waldshut, que era el doctor Baltasar Hubmaier, seguidor de Zwinglio, estaba destinado a convertirse muy pronto en una de las figuras importantes de la Reforma Radical, no será inadecuado interrumpir nuestro relato de la guerra para ocuparnos de la vida de este discutido personaje, hasta el momento en que su congregación entró en tratos con los campesinos insurgentes.

Baltasar Hubmaier (1481-1528), nacido en Friedberg, cerca de Augsburgo, había estudiado en la universidad de Friburgo. Juan Eck, el adversario de Carlstadt y de Lutero en la disputa de Leipzig, llegó a tener un poderoso ascendiente sobre él y lo alentó a proseguir sus estudios de teología, en los cuales hizo rápidos progresos. Las necesidades económicas lo forzaron a aceptar un puesto de preceptor en Schaffhausen, pero poco después pudo regresar a la universidad, y recibió las órdenes sacerdotales. Cuando Eck se trasladó a la universidad de Ingolstadt, Hubmaier no tardó en seguirlo. Fue en Ingolstadt donde recibió su doctorado en teología, y fue Eck quien en esa ocasión pronunció la oración académica. Poco después fue nombrado co-rector de la universidad y, en reconocimiento de su elocuencia en el púlpito, capellán de la catedral de la cercana Ratisbona.

El populacho de Ratisbona estaba entregado a la sazón a violentos desmanes antisemíticos, en los cuales, innoblemente, participó Hubmaier. El episodio culminó con la expulsión de los judíos y la demolición de su sinagoga. (En el lugar en que ésta estaba se construyó en seguida una capilla que no tardó en atraer peregrinaciones muy lucrativas para la ciudad.) En conexión con esos acontecimientos se lanzaron groseros insultos, los cuales afligieron de tal modo a Hubmaier, que con gusto aceptó la invitación de ir como cura a Waldshut. Aquí predicó su primer sermón en la primavera de 1521, conservando todavía, por supuesto, su fe católica. Pero en el verano de 1522 comenzó a cambiar, gracias a la lectura de los escritos de Lutero. Después de estudiar cuidadosamente las principales epístolas de San Pablo, y de predicar sobre ellas, Hubmaier visitó a Erasmo en Basilea. Le llegó entonces una nueva invitación de Ratisbona, y él la aceptó; pero no tardó en tener dificultades, cuando a través de sus sermones se hicieron visibles sus nuevas convicciones, y entonces regresó de muy buena gana a su puesto de Waldshut, donde aún

[6] Franz, *op. cit.*, p. 165.

no lo había sustituido nadie. Inmediatamente entabló correspondencia con los reformadores suizos, y discutió con Zwinglio el problema del bautismo.[7] En 1523 tomó parte en la segunda disputa de Zurich (cap. v.2.a), donde estuvo al lado de Zwinglio, y, de regreso en Waldshut, comenzó a poner en práctica unas reformas de las cuales apenas si se había hablado en Zurich. Introdujo el servicio litúrgico alemán, abolió los reglamentos del ayuno, y contrajo matrimonio. Allí, en Waldshut –mucho más que en Zurich, donde la preocupación dominante era lograr la hegemonía de toda la Confederación suiza, formada de repúblicas campesinas y de ciudades-estados, y muy heterogénea en lo religioso–, le fue posible a Hubmaier combinar creativamente el ansia local de libertad civil y la urgencia general de una renovación de la Iglesia.

De este modo ocurrió que, cuando la gran Guerra de los Campesinos se inició en la vecina Stühlingen, y los campesinos de esta localidad se sublevaron contra su señor y convergieron en Waldshut, encontraron a la población no sólo reformada según las pautas evangélicas bajo la guía de su nuevo pastor, sino también a punto de resistir por las armas a la administración del Austria citerior, la cual, como es natural, no iba a permitir semejante reforma.

La actitud de Hubmaier en Zurich perturbó evidentemente al gobierno austríaco, que con no poco dolor había estado presenciando el rápido avance de la gran rebelión teológica. Imbuido del espíritu de Zwinglio, Hubmaier había leído en público sus dieciocho *Schlussreden* acerca de la vida cristiana, con las cuales esperaba ganar para su causa al clero de Waldshut, puesto que la ciudadanía ya estaba ganada. La facción católica de Waldshut y de sus alrededores había exigido, a través de cartas muy perentorias, la destitución de Hubmaier. Las autoridades austríacas hicieron entonces lo posible por que el pastor fuera entregado al obispo de Constanza, pero el pueblo de Waldshut lo protegía.

Los campesinos de Stühlingen, que luchaban por reconquistar sus antiguos fueros, y los habitantes evangélicos de Waldshut, que apoyaban a su predicador popular, obraban al impulso de motivos diferentes, pero tenían un enemigo común: el archiduque austríaco. A fines de julio de 1524, una fuerza de quinientos cincuenta campesinos armados hizo una visita a Waldshut, y a mediados de agosto regresó para concertar con las autoridades municipales un tratado de ayuda y protección mutuas. Al principio, las autoridades austríacas no estuvieron en posibilidad de actuar decididamente; sin embargo, para proteger su reforma, Hubmaier prefirió refugiarse durante un tiempo en la localidad suiza de Schaffhausen, donde había sido preceptor en sus días de estudiante, y así salió de Waldshut el 1º de septiembre de 1524.

Robustecidos por el convenio que habían celebrado con la ciudad, los

[7] Más tarde escribiría: "Entonces Zwinglio estuvo de acuerdo conmigo en que los niños no deben ser bautizados antes de que se les instruya en la fe" (*Ein gesprech Balthasar Hubemörs von Fridberg Doctors auff Mayster Vlrich Zwinglens zu Zürich Tauffbüechlen*, Nicolsburg, 1526, citado en *ML*, II, 354).

campesinos, bien armados siempre, salieron también de Waldshut para entablar pláticas con los señores. La situación, para estos últimos, no era nada fácil. Estaban cansados de las negociaciones, pero sin recursos para emprender acción alguna. El 3 de septiembre, varios funcionarios austríacos importantes –el conde Rodolfo de Sulz, el vicegobernador de la Alsacia superior, los representantes de Stuttgart, e incluso el presidente del regimiento imperial de Esslingen– fueron invitados a Radolfzell para estudiar a fondo la situación. En esta junta de nobles y funcionarios se decidió acudir a las armas contra los campesinos de Suabia, y levantar un ejército de doce mil soldados de infantería y seiscientos de caballería. Pero ni la nobleza local ni el gobierno austríaco disponían de fondos, y la resolución se quedó en el papel. Sin embargo, el conde Rodolfo, a quien se había instado a buscar una solución pacífica, trató el 10 de septiembre de llegar a algún arreglo con el conde Sigmundo de Stühlingen y sus campesinos.

Las dos partes se pusieron de acuerdo en cuanto a varios puntos esenciales, pero los campesinos, una vez satisfechas sus nada exageradas peticiones, se negaron a entregar su estandarte de batalla y a implorar perdón en campo abierto; en consecuencia, las pláticas quedaron rotas. La ciudad de Zurich mandó entonces ciento setenta voluntarios para ayudar a Waldshut y a sus aliados campesinos; y Austria, que no quería tener conflictos con los suizos, no tomó ninguna acción en contra. La tensión siguió en aumento hasta fines de 1524.

En noviembre y diciembre, Tomás Müntzer estuvo en las inmediaciones de Waldshut, en Griessen, capital del condado de Stühlingen, y en la región del Hegau, tratando de reclutar a los campesinos de esas regiones para que acudieran a la guerra, en su fase de Turingia. No parece, sin embargo, que los campesinos se hayan entusiasmado con sus sermones. Se negaron a acudir, excepto como mercenarios (cosa para la cual no estaba preparado Müntzer). Las ideas de Müntzer impresionaron a Hubmaier, pero no parece que los dos hombres se hayan conocido personalmente.

Más o menos hacia entonces regresó Hubmaier de su destierro temporal de Schaffhausen para reanudar sus funciones de pastor en Waldshut. Desde aquí le escribiría ya en enero de 1525 a Ecolampadio acerca de ciertas ideas avanzadas que había estado rumiando en cuanto al aplazamiento del bautismo de los infantes (cap. VI.3).

En vista de la debilidad de las autoridades austríacas, el desterrado duque Ulrico de Württemberg [8] trató de consolidar sus propios planes para recuperar su ducado. Había reunido un número considerable de

[8] Nacido en 1487 y muerto en 1550, duque de 1498 a 1519 y de 1534 a 1550, Ulrico había sido expulsado en 1519 de su territorio por la Liga de Suabia, indignada por dos fechorías suyas: primero, había dado muerte a Hans von Hutten (después de acusarlo de adulterio con la duquesa), y segundo, había tratado de apoderarse de la ciudad imperial de Reutlingen. Posteriormente abrazó el protestantismo, y en 1534 fue reintegrado en su patrimonio por Felipe de Hesse.

soldados, y el 23 de febrero de 1525 se presentó ante las puertas de Stuttgart con seis mil de infantería y trescientos de caballería. Justamente el día siguiente, en la lejana Pavía, su protector Francisco I de Francia fue tomado preso por el emperador, o sea el que había despojado a Ulrico de su ducado. Ahora bien, los mercenarios de Ulrico eran suizos en su mayor parte, y entonces la Confederación les dio órdenes de regresar, con lo cual Ulrico se quedó prácticamente solo. Los austríacos, aliviados por su victoria contra Francia, pudieron ahora ocuparse de Ulrico, y aprovecharon las fuerzas que contra él habían reunido para lanzarlas ahora contra los campesinos.

El 12 de marzo de 1525, Sebastián Lotzer,[9] de Memmingen, publicó los famosos Doce Artículos, en cuya revisión había colaborado la mano de Hubmaier.[10] Sus demandas eran, en resumen, las siguientes: a cada congregación debe reconocérsele el derecho de elegir y de destituir a su pastor (artículo I); el diezmo para el sostenimiento del clero debe limitarse al "gran diezmo" (trigo y otros productos del campo), mientras que el "pequeño diezmo" (cabezas de ganado y productos lácteos) tiene que caducar (II); la servidumbre debe quedar abrogada (III), puesto que Cristo ha redimido o libertado a todos los hombres por igual; así, pues, todos los hombres, y no sólo los señores, tienen el derecho de cazar y pescar (IV) y de juntar leña en el bosque que a todos pertenece (V); no podrán ya exigirse servicios que excedan de lo que permite la Palabra de Dios (VI) o de lo que ha establecido la costumbre (VII), y estos servicios estarán en proporción con el valor de la tierra que se tenga (VIII); los castigos no deben ir más allá de lo admitido por la ley de la costumbre, independientemente de lo que pueda estar establecido en el derecho romano (IX); los prados y campos que han sido comunes deben volver a esta situación (X); los señores deberán renunciar al tributo que suelen exigir cuando muere un jefe de familia, con lo cual dejan en la miseria a viudas y huérfanos (XI). Al final se declara que, en caso de demostrarse que alguno de los artículos va contra la Palabra de Dios, será retirado inmediatamente (XII).[11] Estos Doce Artículos representaban la quintaesencia de las muchas razones de agravio que prevalecían en la alta Suabia. Constituyen un importante testimonio religioso de la Reforma lo mismo que un documento de protesta social. Pero lo que dio a los Doce Artículos su

[9] Martin Brecht, "Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525", *apud* Oberman, *Bauernkrieg*, pp. 174 *ss.*, ofrece un análisis detallado de la religiosidad de Lotzer (influida por Lutero) y de su papel en la Guerra de los Campesinos, especialmente en cuanto redactor original de los Doce Artículos. Una traducción inglesa de éstos puede verse en Lowell H. Zuck, *Christianity and Revolution: Radical Testimonies 1520-1650,* Filadelfia, 1975, doc. 1, pp. 13-16.

[10] Hubmaier reconoció este hecho en Viena, en 1528, bajo tortura. Durante mucho tiempo se le tuvo a él por autor principal de ese debatido documento. Sin embargo, casi todos los estudiosos actuales opinan que lo que primordialmente interesaba a Hubmaier era la libertad del evangelio, y que su asociación con los campesinos fue algo secundario. Véase *ME,* II, 826-834, y la bibliografía ahí indicada.

[11] Franz, *op. cit.*, pp. 197-199.

universalidad fue su fundamentación evangélica; en este sentido, no podía ser más agudo el contraste con la lista de agravios de los campesinos de Stühlingen, restringida a los abusos locales y carente de orientación evangélica.[12]

El 7 de mayo de 1525 se formó en Memmingen, bajo la dirección de Lotzer, una "unión cristiana" *(Christliche Vereinigung)* de las bandas de campesinos de las regiones del Allgäu, el lago de Constanza y Baltringen. Estos confederados tomaron los Doce Artículos como base. Dieron cuenta de su existencia a la Liga de Suabia, coalición de ciudades patrocinada por Austria, declarando que no tenían intenciones de recurrir a la fuerza. En la zona del Allgäu, acaudillada por Jorge Knopf, ya había estallado la violencia el 4 de abril, y el senescal Jorge de Waldburg había contestado en la misma forma, aniquilando a una banda de campesinos en Leipheim, cerca de Ulm. El reformador de Leipheim, Juan Jacobo Wehe, fue ejecutado junto con cinco campesinos, y las poblaciones de Leipheim y Günzberg fueron saqueadas. Alarmados y enfurecidos, los campesinos de la alta Suabia reunieron un ejército de doce mil hombres. El senescal se puso en marcha al frente de siete mil soldados, pero no se decidió a atacarlos. Como, por lo demás, las demandas de los campesinos eran moderadas, firmó con ellos el tratado de Weingarten (17 de abril de 1525), en el cual se aceptaban algunas de ellas. En esta forma terminó la primera fase de la guerra.

Gracias al tratado, el senescal imperial quedó en libertad de acción para entenderse con los demás grupos rebeldes de campesinos, cuya actitud era más violenta y cuyas demandas eran más amplias que en el caso de la zona de Suabia.

b) *La fase de Franconia: Carlstadt en Rothenburg*

Fuera de la alta Suabia, el agitado movimiento tuvo dos focos principales: Rothenburg, donde estalló la guerra durante el mes de marzo de 1524 y de donde se propagó por toda la Franconia, y Mühlhausen, donde las radicales reformas socio-religiosas de Enrique Pfeiffer se iniciaron en agosto de 1524 para tener luego una repentina erupción de violencia que se extendió por toda la Turingia en las dos últimas semanas de abril de 1525. Dos de los principales portavoces de la Reforma Radical se vieron estrechamente identificados con estas dos zonas: Carlstadt con Rothenburg, en el papel de moderador (poco eficaz) de los excesos, y Mün-

[12] La fuente de legitimación de los artículos de Stühlingen se remonta a la concepción medieval de la justicia divina y natural *(die göttliche, natürliche Billigkeit)*, y en ellos, a diferencia de lo que ocurre en la mayor parte de los demás documentos de la Guerra de los Campesinos, no se invoca el imperativo divino de propagación de la Palabra de Dios. Sobre los artículos de Stühlingen véase Werner Lenk (ed.), *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg*, Leipzig, 1974, pp. 45-74. Expreso aquí mi agradecimiento a Hsia Po-chia, quien me llamó la atención sobre la diferencia aquí señalada.

tzer con Mühlhausen, en el papel de predicador profético. En esta sección vamos a limitarnos al sector de Franconia.

Los campesinos de Franconia, con la colaboración de las ciudades aliadas, lanzaron un programa mucho más radical que el de los de la alta Suabia, pues exigían, entre otras cosas, la reorganización del Imperio, con un parlamento de campesinos. El ejército campesino de Franconia estuvo caracterizado por una piedad y una sobriedad ejemplares, y recibió considerables lecciones de disciplina militar de tres personajes procedentes de la nobleza –Florián Geyer, Wendel Hipler y Götz de Berlichingen–, los cuales decidieron ponerse a la cabeza de lo que había comenzado como una fuerza abigarrada y desorganizada. Hipler había sido antes canciller de la casa de Hohenlohe, y era amigo del caballero Götz (acerca del cual compondría más tarde Goethe su famoso drama).[13] Götz se puso a la cabeza de los campesinos en su marcha de Gundelsheim a Würzburg, y luego de Würzburg en dirección a Heilbronn, y al final los abandonó. Entre las figuras prominentes, el único que se nos muestra como un caudillo consagrado es el caballeresco Florián Geyer. Hombre bien educado, moderadamente rico, no se unió al movimiento de los campesinos por razones oportunistas, sino impulsado por una auténtica convicción interna en cuanto a la necesidad de la reforma y en cuanto a la legitimidad de las demandas.

Para nuestro objeto, la exposición de los sucesos de Franconia puede iniciarse con la entrada de Carlstadt en la ciudad imperial de Rothenburg, sobre el Tauber. Carlstadt, a quien dejamos en el capítulo anterior en los momentos en que se esfumaba la posibilidad de un acuerdo entre él y el pastor de Allstedt, Müntzer, antes de estallar la guerra, vivía desterrado de Sajonia, y por casualidad se encontraba en Rothenburg al iniciarse el movimiento armado. Había, por cierto, una razón para esta parada en Rothenburg, camino de Basilea. Los campesinos insurgentes le habían impedido entrar en su nativa Karlstadt (hacia el noroeste), adonde quería ir para visitar a su madre, probablemente viuda. El predicador luterano de Rothenburg, Juan Teschlin, después de pasar por una fase violentamente antisemítica, había evolucionado hacia un puritanismo cristiano laico muy parecido a la posición a que había llegado Carlstadt en Orlamünde. Acompañado de una muchedumbre de seguidores, Carlstadt entró en la pequeña ciudad imperial a fines de 1524. En vista de su radicalismo en cuanto al sacramento del altar, y en vista también de que tiempo atrás había sido expulsado de Sajonia a instancias de Lutero, el ayuntamiento, compuesto de patricios, decidió hacer otro tanto y, por un edicto de 27 de enero de 1525, lo expulsó de Rothenburg; pero poco después Carlstadt regresaba para tomar parte, aunque de manera un tanto incidental, en la sublevación campesina, uno de cuyos centros iba a ser muy pronto Rothenburg.

Durante el siglo XV, la ciudad había atravesado varios períodos de

[13] La autobiografía de Götz ha sido reeditada por H. S. M. Stuart, Londres, 1956.

conflicto, en los cuales, poco a poco, los artesanos y también los campesinos domiciliados dentro de las murallas habían ido ganando algunos derechos en contra del nada generoso ayuntamiento de los patricios. (Antes de esos períodos de conflicto, los patricios se habían reservado a sí mismos el derecho de ciudadanía.) Aunque los campesinos burgueses de Rothenburg estaban ya emancipados, conservaban aún su hostilidad contra los patricios, de manera que bastó la presión de los campesinos que vivían fuera de las murallas para que unieran su suerte a la de los insurgentes.

La segunda fase de la guerra, en el segundo de sus teatros, comenzó, sin que nadie se diera cuenta de ello, el 21 de marzo de 1525, cuando treinta campesinos pertenecientes a la milicia de la aldea de Ohrenbach, que dependía de Rothenburg, entraron en la ciudad, al son de pífanos y tambores, para proclamar sus agravios contra el ayuntamiento. Los patricios del ayuntamiento no les hicieron ningún caso, y los campesinos se retiraron indignados. Las demás aldeas dependientes de Rothenburg convocaron a sus hombres en plan de guerra, y la situación se volvió inmediatamente peligrosa. El margrave Casimiro de Brandemburgo, cuyo territorio rodeaba por todas partes a Rothenburg, ofreció su ayuda, pero los patricios y los burgueses por igual comprendieron perfectamente que aceptarla hubiera significado el aplastamiento de sus libertades civiles por parte de un personaje que desde hacía tiempo venía viendo ese enclave cívico como una espina en la planta del pie. Sin embargo, en los momentos en que el ayuntamiento estaba a punto de asegurarse el apoyo de los artesanos agremiados para una línea de conducta que, desde el punto de vista de la plebe, no podía ser sino reaccionaria, se levantó un tal Esteban de Menzingen y pidió que los artesanos celebraran sus juntas aparte y decidieran una acción más ventajosa no sólo para ellos mismos, sino también para los campesinos agraviados. Por su nacimiento, Menzingen pertenecía a la clase de los caballeros; había estado durante un tiempo al servicio del margrave, pero últimamente se había hecho acérrimo enemigo tanto del margrave como de los concejales de la ciudad.[14] Carente de convicciones religiosas o sociales profundas, se había puesto a la cabeza de los ciudadanos inquietos y, rápidamente, daba los pasos necesarios para conseguir su apoyo a la sublevación de los campesinos. Lo que buscaba era su propia ventaja.

Gracias a sus esfuerzos se organizó una especie de comité de seguridad, o de urgencia, que muy a pesar suyo estuvo penetrado de convicciones evangélicas, y sobre el cual ejerció alguna influencia la predicación sacramentaria de Carlstadt. Las acciones más provocativas de Esteban Menzinger eran inmediatamente mitigadas o reprimidas por el antiguo burgomaestre Ehrenfried Kumpf. Este Kumpf, hombre a quien respetaban plebeyos y patricios por igual, pudo parlamentar con las masas de

[14] Se había negado a pagar impuestos por el castillo que ocupaba en territorio de Rothenburg.

sus conciudadanos, a quienes pidió moderación, y con los patricios del ayuntamiento, a quienes pidió importantes concesiones para los campesinos de las aldeas dependientes, antes de que fuera demasiado tarde. En cierta ocasión, Kumpf se presentó acompañado del predicador Carlstadt, a quien antes el ayuntamiento había expulsado de la ciudad por edicto, y a quien traía ahora como un árbitro idóneo en la contienda civil imperante. Carlstadt mismo se abstuvo de tomar parte en el tumulto social, y decidió limitarse a predicar la justicia social y a aconsejar la moderación evangélica. De hecho, el comité no lo eligió como representante para parlamentar con los campesinos que vivían fuera de las murallas. En los días anteriores a la fiesta de Pascua, los habitantes de la ciudad lanzaron una vigorosa ofensiva contra los viejos creyentes que aún quedaban y contra sus ministros. El Sábado Santo, 15 de abril, un monje ciego, que se hallaba completamente bajo la influencia de Carlstadt, se levantó para declarar que el sacramento del altar no era sino una superstición y una herejía. El 17 de abril, Carlstadt mismo subió al púlpito de la iglesia parroquial y predicó contra las dos doctrinas acerca del sacramento, la católica y la luterana, con lo cual, sin quererlo, dio lugar a que se repitiera en Rothenburg el mismo tipo de iconoclastia que había estallado en Wittenberg durante la ausencia de Lutero. Para entonces, la sublevación campesina del territorio de Rothenburg se había fundido plenamente con la sublevación general de Franconia, y la situación era tan desesperada, que el ayuntamiento parecía a punto de aceptar el auxilio del odiado margrave. De esa manera le fue posible a Esteban de Menzingen explicarles a los artesanos y a los campesinos locales que las libertades de los habitantes de Rothenburg iban a quedar restringidas, y los instó a acceder a las exigencias cada vez mayores de los enfurecidos campesinos de Franconia y, concretamente, a unirse al "pacto fraternal", que hacia esos momentos tenía un objetivo militar bien definido, a saber, la fortaleza del obispo de Würzburg. Los habitantes de la pequeña ciudad no podían menos de darse cuenta de los riesgos que implicaba ser aliados de las hordas campesinas, pues no serían sus miembros más evangélicos los que harían las incursiones más a fondo en las bodegas de la localidad. Con todo, el 10 de mayo de 1525 los habitantes de Rothenburg siguieron el ejemplo de los de Heilbronn, Wimpfen y Dinkelsbühl, y juraron lealtad al pacto de los campesinos extendiendo solemnemente las manos.

Fue la enérgica y vigorosa personalidad de Florián Geyer el factor determinante en la decisión final que tomaron los vecinos de apoyar la alianza. El viejo burgomaestre Kumpf consintió en la alianza militar con esperanzas de que el movimiento campesino se convirtiera en un medio de difundir el evangelio por todo el Imperio. Carlstadt, que sin duda había escuchado el discurso pronunciado por Florián Geyer en la iglesia de Santiago, sintió que ahora era su deber salir con los exaltados ciudadanos de Rothenburg y unirse a los campesinos en calidad de capellán, con el fin de que no se extralimitara un movimiento que estaba pidiendo justicia social.

No bien había salido Carlstadt de la ciudad, cuando comenzó a experimentar la violencia de los campesinos mismos para con los cuales acababa de mostrar su simpatía. Lo había precedido el rumor de que, pese a todo su esfuerzo por identificarse con la causa de los campesinos de los alrededores de Orlamünde, y ahora de los de Rothenburg y sus contornos, él no era agricultor, sino un erudito educado en una universidad. Cerca todavía de una de las puertas de la ciudad, un mercenario al servicio del *Haufe* de campesinos, después de un breve y violento intercambio de palabras con Carlstadt, sacó su daga, y allí lo hubiera matado de no ser porque estuvo listo a desviar el golpe un joven concejal que pertenecía, como Kumpf, a la nueva comisión militar.

En una carta a los campesinos, que ya habían instalado su campamento, Carlstadt les recordó el ejemplo de Asiria y Moab y otros pueblos a quienes el Señor había utilizado como azote de su ira contra su pueblo santo. Y les advirtió a los campesinos que, aunque eran ahora el instrumento de la cólera divina, también ellos, a su vez, podrían ser castigados más tarde, si cometían excesos.[15] Esta carta levantó a los campesinos en contra de él. A partir de ese momento le fue ya casi imposible conseguir que oyeran las opiniones proféticamente críticas que tenía sobre la justicia social.

Abatido y desalentado, regresó el 16 de mayo, y a duras penas fue readmitido en las puertas de Rothenburg. De no haber sido esta vez por la intervención de Menzingen, habría sido ahorcado por los mismos hombres a quienes antes había atraído a sus sermones. Sus adversarios –los patricios que había entre los concejales y que mantenían sus preferencias por el catolicismo, así como los campesinos y los artesanos que en realidad no habían entendido nunca a qué se refería cuando hablaba del sacramento del altar– insistieron el 18 de mayo en que el extranjero saliera inmediatamente de la ciudad, y que no se toleraran en Rothenburg sino "verdaderos predicadores cristianos, que prediquen y enseñen el santo evangelio y la palabra de Dios de manera clara y rotunda, sin glosas sutiles y sin adiciones humanas".[16] Superficialmente, estas palabras suenan a un llamamiento evangélico en contra de las medias tintas, pero, en realidad, detrás de las etiquetas, tomadas de la nueva terminología evangélica y bíblica, estaba una concepción sacramental más conservadora que la de Carlstadt. En efecto, otra de las exigencias de ese mismo orador que habló en nombre del ayuntamiento y de los campesinos, era que se debía permitir a los seglares recibir el pan y el vino por lo menos una vez al año, a fin de que "todos los fieles cristianos, según la invitación y el precepto de Nuestro Señor Jesucristo, reciban bajo la forma del pan y del vino su cuerpo bendito y su sangre sonrosada". Los artesanos que, con visibles muestras de aprecio y de entusiasmo, habían oído a Carlstadt pronunciar esos sermones acerca del sacramento como un signo que re-

[15] Véase *infra*, cap. v, notas 51 y 52.
[16] Barge, *Andreas Bodenstein*, vol. II, p. 353.

presentaba el sacrificio único de Cristo en el Calvario, ciertamente no lo habían entendido bien.

Carlstadt perseveró todavía en su esperanza de mitigar los excesos del movimiento campesino, y formó parte de la comisión que representó a Rothenburg en la reunión que la gran *Brüderschaft* (hermandad) de Franconia celebró en Schweinfurt en los dos primeros días de junio. Había habido una reunión anterior en Heilbronn, con objeto de constituir un frente campesino unificado que en seguida podría organizarse como estamento de la dieta imperial; por desgracia, la derrota de Zabern (17 de mayo de 1525), que sojuzgó al sector alsaciano, y sobre todo la derrota sufrida antes en Böblingen (12 de mayo), habían causado momentáneamente el colapso de este esfuerzo constitucional tan constructivo. Carlstadt estuvo acompañado de su esposa, mujer valiente, que soportó con él los ultrajes a que todavía tuvo que hacer frente en medio de aquellos campesinos a quienes él, como vocero espiritual, había tratado de guiar. La "dieta" de Schweinfurt fue un fracaso, por falta de una representación adecuada de los diferentes miembros de la alianza.[17]

Al mismo tiempo, los campesinos estaban siendo sometidos en Königshofen (2 de junio) por las tropas de Jorge de Waldburg. Por toda la región, campos, huertos y aldeas estaban ardiendo en llamas. El terror reinaba en Würzburg. Completamente desmoralizados, los restos del ejército campesino fueron derrotados en una batalla cerca de las poblaciones de Sulzdorf e Ingolstadt, el 4 de junio. Florián Geyer pereció en compañía de un grupo de campesinos a quienes iba capitaneando en Schwäbisch-Hall, el 9 de julio de 1525.

Carlstadt escapó en un cesto bajado por encima de la muralla de Rothenburg. Nos volveremos a encontrar con él en Basilea, donde hará un esfuerzo por concentrarse en su teología eucarística y por atraer a sus opiniones a los teólogos de Suiza y de Estrasburgo (cap. v).

Mientras Carlstadt tomaba la parte que hemos visto en las luchas de Rothenburg, Gerardo Westerburg, su cuñado, y su socio en los días de Sajonia, se distinguió en Francfort como caudillo de la reforma tanto religiosa como social, prestando auxilios a los campesinos que buscaban simpatizantes en las ciudades.

En Francfort, al igual que en Maguncia y el Rheingau, el movimiento campesino fue sólido en el sentido constitucional y en el sentido religioso, y durante un tiempo corrió con buena fortuna. Por ejemplo: los campesinos del Rheingau, aliados con el caballero Federico de Greiffenklau y apoyados por Gaspar Hedio, evangelista (cap. x.2-3), se congregaron en el Wacherholde y, llamándose a sí mismo *Bundesgenossen,* adoptaron el 23 de abril de 1525 los llamados artículos de Rheingau, que renovaban los derechos consignados en los viejos diplomas y en las resoluciones jurídicas anteriores, inclusive el *Weistum* de 1524. Pero ahora había cosas nuevas: se pedía que fuera la congregación quien eligiera sus pastores, que se

[17] Franz, *op. cit.*, p. 332.

clausurara el monasterio vecino, opresivo para todos los habitantes de la región, y que se eliminaran todos aquellos diezmos y tributos a cambio de los cuales los campesinos, los caballeros y los habitantes de las ciudades no recibieran los beneficios correspondientes. El representante del principesco arzobispado accedió a las demandas, y no hubo derramamiento de sangre.

Parecido fue el éxito que durante algún tiempo coronó los esfuerzos de Westerburg en Francfort. Los Artículos de Francfort (abril de 1525)[18] tuvieron como base un breve borrador de once puntos, preparado una semana antes por varios hermanos cristianos de Francfort y de Sachsenhausen (dependiente de Francfort), bajo la dirección de Westerburg. Incluían demandas de varios órdenes –religiosas, políticas y sociales–, y representaban el deseo de los artesanos de la ciudad y de los hortelanos de sus alrededores: mejorar su situación económica y política de una manera análoga a la que pedían los Doce Artículos de Memmingen, en los que Hubmaier había metido un poco la mano.

En el caso del grupo de Westerburg, era de especial interés la petición de que los pastores fueran elegidos conjuntamente por la parroquia y por el ayuntamiento, y de que se les obligara, mediante reglamentos especiales, a observar su voto de castidad o, en caso de que no lo hicieran, a contraer matrimonio en toda forma. En otro de los artículos se proponía una democratización de los procedimientos judiciales, y que en lo sucesivo uno de los dos burgomaestres fuera elegido por la parroquia, a fin de que los pobres pudieran ser tenidos en cuenta en la administración de los asuntos civiles.[19]

Los Artículos fueron aceptados por el ayuntamiento de Francfort. Además, gracias a ellos se reavivó el movimiento reformador de Francfort, que había comenzado en 1522 y había quedado interrumpido a causa de la derrota de los caballeros imperiales que habían abrazado el movimiento de Lutero. Con excepción de los Doce de Memmingen, los Artículos de Francfort fueron los únicos que se difundieron en forma impresa, a causa de lo cual se convirtieron en el modelo de documentos análogos de zonas tan septentrionales como Münster y Osnabrück.

La fulminante destrucción de las conquistas constitucionales y religiosas de los campesinos y pequeños burgueses del valle inferior del Meno, de Francfort a Maguncia, fue obra de la Liga de Suabia y del implacable Jorge de Waldburg, que se ensañó incluso contra los esfuerzos moderadores del arzobispo electoral de Maguncia (cardenal Alberto de Brandemburgo) y de su vicario, el obispo Guillermo de Estrasburgo. Este último, en cuya ciudad se había establecido por entonces Hedio como pastor, estaba dispuesto a escuchar las demandas de los campesinos en contra de los diezmos no correspondidos por un servicio clerical. Pero los

[18] Hay varias versiones de ellos, y su número no es en todas el mismo. Véase Akademie der Wissenschaften D.D.R., *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, Berlín, 1975, p. 572.

[19] Franz, *op. cit.*, pp. 374 *ss.*

esfuerzos de Guillermo por salvar a los campesinos del valle del Meno y el Rin de las rudas represalias de la Liga de Suabia fueron en vano. "Castigar a los campesinos" significó repudiar no sólo los diplomas y tratados más recientes, sino también los *Genossenschaftsrechte* más venerables de esos pequeños agricultores y burgueses.

Sobre el curso de la sublevación campesina en las tierras más cercanas a la sede del obispo Guillermo, tendremos algo más que decir en conexión con Clemente Ziegler, evangelista de los campesinos y pacifista ardiente (cap. x.2).

A consecuencia de la presión ejercida por los señores territoriales, Westerburg fue desterrado de Francfort el día mismo de la decisiva batalla de Alsacia, en Zabern. Se encaminó entonces a su Colonia natal, y muy pronto (cap. v.4) nos ocuparemos de él en conexión con su doctrina del psicopaniquismo y en cuanto caudillo del movimiento anabaptista de la región de Colonia.

c) *Turingia y Müntzer*

Nos alejamos ahora de Franconia y retrocedemos un poco para reanudar el relato de la guerra en el sector de Turingia, donde los papeles principales habían recaído en Enrique Pfeiffer y, hacia el final, en Tomás Müntzer. La región situada entre las montañas del Harz, al norte, y el Erzgebirge, al sur, poblada por colonos procedentes de la baja Sajonia y del Rin, había atraído gente, durante la alta Edad Media, con la promesa de libertad personal y de tenencia libre de la tierra. Cualquier esfuerzo por restringir esas libertades sobre la base del derecho romano provocaba allí una oposición decidida y acérrima.

Cuando Tomás Müntzer se escapó de Allstedt la noche del 7 al 8 de agosto de 1524 (cap. III.2) para tomar parte en la Guerra de los Campesinos, la vecina ciudad de Mühlhausen llevaba ya un año de efervescencia social, política y religiosa. El reformador revolucionario era Enrique Pfeiffer, que había llegado como pastor a la ciudad en febrero de 1523. Sus afanes habían tenido una doble meta: asegurar una representación más amplia de los ciudadanos humildes y de los gremios en el ayuntamiento, e implantar una mayor justicia económica y social.[20] La enorme inquietud reinante estimuló las expectaciones escatológicas de Tomás Müntzer, y la situación política se acomodaba bien a su nuevo temple de ánimo. Lo primero que hizo fue publicar la versión revolucionaria de su *Entblössung*, que apareció impresa por Juan Hut.[21] A causa de su fama

[20] El principal estudio es aquí el de Otto Merx, *Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer, 1523-1525: Ein Beitrag zur Geschichte des Bauernkrieges in Thüringen*, del cual no se publicó más que la primera parte: *Müntzer und Pfeiffer bis zum Ausbruch des Bauernkrieges*, Göttingen, 1889. Hay también un estudio marxista más reciente: Manfred Bensing, *Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525*, Berlín, 1966.

[21] Merx, *op. cit.*, p. 135. Sobre Hut véase *infra*, cap. IV.2.d.

mucho mayor como antagonista de Lutero, y a causa también de sus escritos, Müntzer ha llegado a eclipsar a Enrique Pfeiffer en la historia del levantamiento de Mühlhausen y de los episodios subsiguientes de la Guerra de los Campesinos, y ésta, al no tener ninguna otra figura prominente, ha encontrado en Tomás Müntzer su legendario héroe o villano, dependiendo del punto de vista. Pero la verdad es que Müntzer no tomó parte activa en la guerra sino durante tres semanas a lo sumo, y el testimonio de la *Crónica* de Mühlhausen [22] es bien claro en cuanto al papel mucho mayor de Pfeiffer.

Müntzer no logró atraer prosélitos entre los habitantes de Mühlhausen para su estrategia escatológica, lo cual le produjo gran decepción. Aprovechando el espíritu revolucionario, que para él era un anuncio de la plenitud de los tiempos, se alió entonces con Enrique Pfeiffer para la realización de reformas de orden práctico, y esto lo enemistó con el reaccionario ayuntamiento de la ciudad. El pueblo lo aceptó como guía porque lo oía hablar su mismo lenguaje enardecido, pero se identificaba más bien con Pfeiffer, el hombre de los objetivos prácticos. Müntzer trató de introducir su liturgia, que tan popular había sido en Allstedt, y el 15 de agosto mandó traer sus misales. Sin embargo, al cabo de un mes, cuando casi habían logrado la victoria, los dos profetas fueron expulsados de la ciudad (27 de septiembre de 1524)[23] a causa de la hostilidad conjunta de los príncipes circunvecinos, de varios ayuntamientos y también, cosa significativa, de muchos campesinos. Müntzer siguió considerándose a sí mismo un bíblico guerrero-sacerdote; al firmar sus cartas, o al referirse en distintas circunstancias a su persona, se llamaba "Tomás Müntzer con la espada de Gedeón", "siervo de Dios contra los ateos", "Tomás Müntzer con el martillo" y cosas parecidas.

Durante esta nueva huida, Müntzer hizo imprimir en Nuremberg su *Hochverursachte Schutzrede* [24] contra "la carne sin espíritu y de vida muelle de Wittenberg", "el Doctor Mentiroso", "el Dragón", "el Archipagano", etc., expresiones que dan idea de la violencia con que se lanzó a refutar el *Vom aufrührischen Geist* de Lutero. Iniciado seguramente, si no terminado del todo, cuando aún se encontraba en Allstedt, este feroz panfleto no hace ninguna alusión al nuevo programa de Müntzer en Mühlhausen. Sin embargo, abandonando por completo la esperanza que aún tenía en Allstedt de ganar para su causa al príncipe, Müntzer dedica su opúsculo a Cristo, verdadero Duque y Rey de Reyes, y a la Iglesia de los pobres, su Esposa. Es éste uno de sus escritos más importantes. Lo que en el manifiesto de Praga era preocupación por los pobres de espíritu, es ahora preocupación por los pobres en sentido francamente económico: la tran-

[22] Las porciones pertinentes se reproducen en Brandt, *op. cit.*, pp. 85 *ss.*

[23] Hinrichs, *op. cit.*, p. 134; Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584*, Jena, 1913; Austin P. Evans, *An Episode in the Struggle for Religious Freedom: The Sectaries of Nuremberg 1524-1528*, Nueva York, 1924; Gerald Strauss, *Nuremberg in the Sixteenth Century*, Nueva York, 1967.

[24] Traducida por Hans J. Hillerbrand, *MQR*, XXXVIII (1964), 24-36.

sición es completa. Pero queda algo de ambigüedad, porque el sufrimiento (en el cual se incluye un estado transitorio de pobreza) es interpretado como una de las disciplinas de la redención.

De Nuremberg, donde se despidió de Pfeiffer, Müntzer se dirigió a Griessen, donde ya lo hemos entrevisto en las inmediaciones de Waldshut.[25] Durante estos meses de peregrinación, desde su salida de Mühlhausen, predicó la inminencia del Reino de Dios, buscó apoyo para la lucha escatológica, cenó con Ecolampadio en Basilea (octubre/diciembre de 1524) y recibió una carta (septiembre de 1524) de Conrado Grebel, patricio de Zurich (cap. v.2) que había asumido la dirección de los radicales y pacifistas hermanos suizos y acababa de leer el *Von dem gedichteten Glauben* de Müntzer.

Entre tanto, Enrique Pfeiffer había regresado a los alrededores de Mühlhausen, y hacia comienzos de 1525 también Müntzer se encontraba allí. Esta vez los dos revolucionarios tuvieron mejor fortuna en su ataque contra el ayuntamiento, y lograron sustituirlo con el llamado "concejo eterno", representativo de las clases revolucionarias.[26] El *Aufruf an die Allstedter,* compuesto por Tomás Müntzer a fines de abril de 1525 y dirigido a sus antiguos feligreses, es uno de sus escritos más famosos, y refleja la exuberante violencia de este período. Reseña el glorioso comienzo de la victoria de los santos, con las sublevaciones que en todas partes se están llevando a cabo. "No dejar que se enfríe la espada de los santos": tal es su mensaje; [27] y también: "Precipitar de la torre a las brujas sin Dios". Las insignias de los campesinos, ideadas por Müntzer, fueron una bandera blanca con una espada y un gran estandarte blanco con un arco iris, símbolo del nuevo pacto de alianza, pues Müntzer había acabado por ver en la rebelión campesina el final de la quinta monarquía, profetizado en el libro de Daniel y reprofetizado en su propio y atrevido *Sermón ante los príncipes,* pronunciado en Allstedt.

La sublevación milenarista de Turingia tuvo, bajo la influencia de Müntzer, una índole muy especial; hay entre ella y las demás sublevaciones diferencias muy importantes desde el punto de vista de la organización y de la justificación revolucionaria. Mientras que en su mayor parte los ejércitos campesinos se constituyeron a base de localidades particula-

[25] Quizá durante seis meses, según el testimonio de Enrique Bullinger. Véase Ernst Staehelin, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads,* Leipzig, 1927-1934 (*QFRG,* X y XIX), vol. I, núms. 227 y 278, pp. 330 y 389-391.

[26] La idea de un concejo o sínodo escatológico surge en la Reforma Radical y necesita ser estudiada con mayor detenimiento. La menciona Peter Kawerau, *Melchior Hofmann,* Haarlem, 1954, "Das Konzil der Endzeit", pp. 85 y 88. Lo que se esperaba era una combinación de un nuevo concilio apostólico (la Nueva Jerusalén) y una nueva asamblea pentecostal. Melchor Hofmann tenía la idea de dos *concilia.* El primero iba a estar compuesto de aquellos que habían dejado a Roma pero no se habían sometido todavía a Cristo (la segunda de las partes en que se dividiría Babilonia, según el Apocalipsis, 16:19). El segundo de los concilios iba a tener lugar tres años y medio después del primero. Véase Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study,* Scottdale, Pa., 1966, cap. II, nota 77.

[27] Brandt, *op. cit.,* p. 74.

res, como el *Balthringer Haufe* (banda-contingente-campamento) en la alta Suabia y el *Taubertal Haufe* en Franconia, los seguidores de Müntzer no provenían fundamentalmente de una sola ciudad o de una sola región, sino de la extensión toda de Turingia y de Sajonia. Las diferentes visiones de una congregación voluntaria de santos bajo la guía de Müntzer, congregación formada por individuos que se creían a sí mismos directamente inspirados por el Espíritu Santo bajo su profético portavoz, y, respectivamente, de una congregación restituida, basada en la comunidad natural de una aldea o de una ciudad, reflejan la divergencia que hay entre el espiritualismo de la teología de Müntzer y la comunidad natural presupuesta y defendida en los Doce Artículos de los campesinos de Suabia. Estas comunidades naturales, ya sean rurales, ya artesanales, raras veces son claramente distinguibles en los *Haufen.* Así, pues, de todos los *Haufen* que intervinieron en la Guerra de los Campesinos, el único que encontraría su contraparte en la bibliocracia anabaptista de Münster (cap. XIII) sería la congregación *(Haufe)* espiritual que se formó en torno a Müntzer, de carácter individual, voluntario y suprarregional.[28]

Cuando la situación estaba más tensa, el landgrave Felipe de Hesse, que entendió muy bien cuál era el problema estratégico, se movilizó rápidamente (14 de mayo) contra el grupo principal de campesinos, concentrado en Frankenhausen. Tras una escaramuza inicial, en la que los campesinos mantuvieron la ventaja, el día siguiente Felipe les ofreció la paz a cambio de que le entregaran a Müntzer. A los campesinos se les fue de las manos su ventaja inicial mientras discutían tan deshonrosa propuesta, pues, mientras sopesaban sus pros y sus contras, llegó el grueso de las tropas de Felipe, y su artillería ocupó las mejores posiciones para disparar contra ellos. Demasiado tarde decidieron darse a la fuga, alentados por los discursos de Müntzer y por la aparición de un arco iris sobre las tropas del de Hesse. Sin embargo, en cuanto vieron que Dios no los estaba protegiendo, los campesinos rompieron filas y huyeron, y fueron pasados a cuchillo como en un matadero.

Müntzer mismo no fue apresado en la batalla, sino sorprendido en algún escondite. Encarcelado en el calabozo del castillo ducal de Ernesto de Mansfeld, archienemigo suyo, el profeta fue obligado, mediante tortura, a abjurar de su doctrina. Hacia fines de mayo, él y Pfeiffer fueron decapitados en Mühlhausen.[29] La ciudad misma fue obligada a entregar

[28] Expreso de nuevo mi agradecimiento a Hsia Po-chia, que me llamó la atención sobre esta diferencia. Anteriormente, Holl, "Schwärmer", art. cit., había observado que no sólo el *Haufe* voluntario, sino también la iglesia voluntaria, tuvieron su origen en el müntzeriano *Bund* de los elegidos.

[29] Böhmer y Kirn, *Müntzers Briefwechsel,* pp. 166-167, que es el documento que se aduce en prueba de la afirmación, muy generalizada, de que Müntzer, además de renegar, recibió la comunión según la manera católica. Pero la credibilidad de este documento es objetada por Bensing, *op. cit.,* pp. 229 *ss.* Véase, además, el *Thomas Müntzer* de Ellinger, que es la obra autorizada más reciente que sobre él ha aparecido.

parte de su territorio a los príncipes circunvecinos y a pagar una indemnización por los destrozos que habían causado las bandas armadas, destrozos que el ayuntamiento había sido incapaz de evitar por no haber tenido ayuda del exterior.

d) *Tres participantes menores durante las fases de Turingia y Franconia*

Además de Hubmaier en Waldshut, de Carlstadt en Rothenburg, de Westerburg en Francfort y de Pfeiffer y Müntzer en Mühlhausen, que fueron los más destacados voceros de los derechos cívicos de los campesinos, cabe mencionar la carrera "militar" de apenas unos cuantos otros que, después de la derrota de los campesinos, habrían de quedar identificados con el anabaptismo y, por consiguiente, tienen importancia para nuestra historia. Los datos biográficos que aquí daremos sobre tres de ellos –Juan Hut, Jorge Haug y Melchor Rinck– nos ayudarán a ver la conexión entre el idealismo social evangélico de la agitación campesina y el anabaptismo.

Mientras se dedicaba a ganarse la vida con su oficio de encuadernador y librero ambulante entre Wittenberg y Erfurt, Juan Hut vino a caer en la primavera de 1525 en Frankenhausen, donde acampaban las tropas de Müntzer, esperando ganar algún dinero con la venta de libros y libelos. Hut, futuro apóstol del anabaptismo en el Austria superior, había trabado ya conocimiento con Müntzer, el cual, en su huida de Mühlhausen, había pasado una noche y un día en su casa y le había dado a imprimir la ya mencionada *Entblössung,* o sea el comentario sobre el primer capítulo de San Lucas. Esta vez oyó a Müntzer, en la culminación de su vida de profeta, predicar contra los grandes señores, y quedó profundamente impresionado. Las palabras de Müntzer removían pensamientos profundos a los que había llegado bajo la influencia de Juan Denck (con quien nos encontraremos en el cap. VII.1). Más aún: Hut había sido expulsado de su ciudad natal por haberse negado, de acuerdo con la enseñanza de Denck, a bautizar a un hijo pequeño. Sin ser todavía un anabaptista, las proclamas proféticas de Müntzer lo convencieron de la inminencia de la segunda venida de Cristo. Cuando los campesinos marcharon para presentar batalla al landgrave Felipe, él subió la colina acompañándolos, pero como "los disparos eran muy tupidos", regresó de prisa a la ciudad, donde fue aprehendido por la gente de Felipe. Afortunadamente, como en verdad no había tomado las armas, fue puesto en libertad. Se dirigió entonces a Bibra, donde en otros tiempos había ocupado un puesto de sacristán al servicio de dos caballeros locales.

Durante la guerra, los campesinos habían incendiado el castillo de los mencionados caballeros y habían convertido a cierto Jorge Haug, campesino de la cercana Juchsen, en el predicador de la aldea de Bibra. Este Haug había publicado un librito de devoción intitulado *Anfang eines christlichen Lebens* en 1524. Su epígrafe era un versículo de la primera epístola

de San Pedro, 3:15, texto que más tarde se convertiría en todo un programa para los anabaptistas; pero el texto básico era Isaías, 11:2-3, con sus fuertes matices escatológicos y espiritualistas. Fundándose en el septiforme don del Espíritu, como antes había hecho Müntzer en su manifiesto de Praga, Haug mostraba cómo una vida cristiana necesita recorrer diversas etapas de crecimiento antes de llegar finalmente al punto de perfección en que el alma queda conformada del todo a Cristo. La subida gradual a esa cima se describe por sus etapas, que son siete tipos de espíritu: espíritu de temor de Dios, de sabiduría, de entendimiento, de consejo, de fortaleza, de paciencia y de piedad. Después de citar el pasaje mesiánico del mismo Isaías, 11:1, "Y brotará una vara del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces un vástago", continúa con una paráfrasis poética de los dos versículos siguientes, que vale como una especie de resumen de todo el librito:

> *Temer* a Dios desde el corazón es *sabiduría;*
> huir del mal es *entendimiento;*
> el entendimiento del divino amor trae *fidelidad* (*Glauben*)
> y es bueno para aquellos que lo tienen.
> No dejarse confundir es *consejo;*
> vencerse a sí mismo es *fortaleza,*
> y juzgarlo todo y soportarlo todo es *conocimiento (Kunst);*
> llegar a ser como Jesucristo y unánime con él, es *bienaventuranza.*
> En él *(da)* reposa todo y es el verdadero Sabbath,
> que Dios pide de nosotros, y a lo cual [o: y a quien] se opone el mundo.[30]

Haug invitó a Hut a predicar el 31 de mayo de 1525. El ex-sacristán y librero ambulante predicó sobre el bautismo, la comunión, la idolatría y la misa. Aunque los campesinos habían sido aplastados un par de semanas antes en Frankenhausen, Hut todavía creía estar viviendo en vísperas del cumplimiento de las promesas, y condenó violentamente a los clérigos poseedores de rentas y prebendas y a quienes se beneficiaban de los diezmos forzados, hombres que servían a su vientre so capa de servir al evangelio: "Dios Todopoderoso los castigará, a ellos y a todos cuantos se oponen a la verdad; todos ellos perecerán, sumidos en la desgracia." Y proseguía: "Los súbditos deben pasar a cuchillo a todas las autoridades, pues el tiempo oportuno ha llegado: el poder está en sus manos." [31] Estas expresiones, y otras parecidas, hicieron que las autoridades clasificaran a Hut como discípulo de Müntzer. En esta

[30] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT*, III), p. 10. La palabra *Kunst*, aquí, es análoga a *Gelassenheit.* El opúsculo de Haug está en la tradición de Ruysbroeck; una de sus metáforas es la del abismo del alma.

[31] Christian Meyer, "Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben, I. Die Anfänge des Wiedertäufertums in Augsburg", *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuberg,* I (1874), 207-256, especialmente p. 241, donde se reproducen íntegramente las actas levantadas en el tribunal de Augsburgo. Cf. también Herbert Klassen, "The Life and Teachings of Hans Hut", *MQR,* XXXIII (1959), 171 *ss.*, 267 *ss.* Hut explicó durante su proceso que en un tiempo había visto la guerra como una señal de que habían llegado los

conexión entre Müntzer y Hut se fundó Enrique Bullinger (y, tras él, muchos otros historiadores) para afirmar que Müntzer fue el padre del movimiento anabaptista.[32]

Tras las derrota completa de los campesinos en junio, Hut, a causa de su postura müntzeriana, se vio forzado a huir a Augsburgo. Aquí volvió a encontrarse con Juan Denck, recién expulsado a su vez de Nuremberg. (Este encuentro con Denck suscitará en Hut un cambio trascendental, hasta el punto de que el 26 de mayo de 1526 aceptará ser rebautizado por la mano de Denck: cap. VII.4.)

Sólo falta mencionar a Melchor Rinck, que muy pronto será el capitán y el mártir del anabaptismo en Hesse. Educado en Leipzig y en Erfurt, y apodado "el Griego" a causa de su dominio de esa lengua, Rinck, después de fungir como pastor luterano en Oberhausen, cerca de Eisenach (y posteriormente en Eckhardtshausen), cayó bajo el hechizo de Müntzer. Tomó parte en la batalla de Frankenhausen. Después del aplastamiento de la sublevación campesina y de la ejecución de su profeta, Rinck trató de continuar la obra de Müntzer mediante una fuerte polémica contra la doctrina de la justificación de Lutero, cuyos frutos, según él, eran escasos, tanto más escasos cuanto más se acercaba uno a Wittenberg. Reanudaremos el hilo de su vida en la primavera de 1527, en el momento en que firma, con Juan Denck, Luis Haetzer y Jacobo Kautz, los siete artículos preparados para la importante disputa con los luteranos en Worms (cap. XVII.1).

e) *El Tirol, 1525-1526: Miguel Gaismair* [33]

En mayo de 1525 los campesinos de la Selva Negra obligaron a capitular a la ciudad de Friburgo. Fue la última victoria que llegaron a tener en el teatro principal de la guerra. En ese mismo mes se inició en el Tirol el intento de un pequeño burgués, en alianza con grupos campesinos, mineros y artesanos, de establecer una coalición de trabajadores alpinos, comparable en cuanto a fuerza con la Confederación suiza o con la Liga rética, pero más radicalmente igualitaria en cuanto a su constitución.

El día 9 de ese mes, un tal Pedro Pässler, rebelde rural condenado tal vez injustamente a muerte en Brixen (Bressanone), fue rescatado por una banda que acto seguido se constituyó en una nueva organización

últimos días del mundo, pero reconoció haberse equivocado rotundamente y declaró no creer ya así. También dijo que nunca había sido un verdadero secuaz de Müntzer, puesto que "no lo entendía".

[32] Así Heinrich Böhmer, "Thomas Müntzer und das jüngste Deutschland", *Gesammelte Aufsätze,* Gotha, 1926, p. 221, y Karl Holl, "Luther und die Schwärmer", *loc. cit.*, pp. 423 *ss.*

[33] Josef Maček, *Der Tiroler Bauern-Krieg und Michael Gaismair,* Berlín, 1965 (ed. original en checo, Praga, 1960); L. Perini, "La guerra dei contadini nel Tirolo", *Studi Storici,* VII (1966), 388-400; Walter Klassen, *Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer,* Leiden, 1978; Aldo Stella, *La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael Gaismayr,* Padua, 1975; id., "Il Sozialevangelismus di Michael Gaismayr", *BSSV,* núm. centenario, 1982.

revolucionaria. Gracias a la ayuda de los artesanos de la población, los insurgentes se apoderaron de Brixen y después saquearon el convento de Neustift. En seguida nombraron a Miguel Gaismair (*ca.* 1490-1532) su comandante. Nacido en las cercanías de Sterzing (Vipiteno), Gaismair había estudiado probablemente en la escuela episcopal, y se había ganado la vida sucesivamente como amanuense del burgrave de Tirol (el castillo de donde el condado había recibido su nombre) y secretario, y a la vez recaudador de impuestos, del obispo de Brixen. Bajo el influjo de la genial visión de Gaismair, la insurgencia se extendió por el sur hasta Trento y por el norte hasta Innsbruck. Sus participantes elaboraron un documento de sesenta y dos artículos que se presentó a la dieta del condado en Meran (Merano) entre el 30 de mayo y el 8 de junio de 1525. El documento fue luego remitido, para su consideración, a la dieta de Innsbruck. Allí el conde de Tirol, Fernando, estuvo dando largas a la discusión, con el resultado de que el número de artículos aumentó a noventa y seis, y en seguida fomentó la división de los insurgentes: por un lado quedaron de ese modo los mineros organizados y los pequeños propietarios rurales, y por otro los peones del campo, los jornaleros urbanos y el resto de la gente sin medios de vida. Fernando no quiso admitir ni uno solo de los artículos relativos a la reforma religiosa. Miguel Gaismair fue encarcelado. Los insurgentes más acomodados, en particular los del Tirol septentrional, estuvieron de acuerdo con las concesiones, muy limitadas, que hizo el conde. Pero los más pobres, especialmente los del sur, y entre ellos los campesinos de habla italiana de las diócesis de Brixen y de Trento, se rebelaron de nuevo.

Gaismair huyó a Zurich y, a lo que parece, tuvo conversaciones secretas con Zwinglio, tan deseoso como él de reformar el Tirol y al mismo tiempo liberarlo del yugo de los Habsburgos. Se asentó después en Prättigäu para dedicarse a la reflexión, y allí elaboró entre febrero y marzo de 1526 su revolucionaria *Landesordnung*,[34] cuyos trece artículos van mucho más allá de los artículos de Merano. El sexto de esos trece pide la abolición de cuadros y estatuas y la de capillas no parroquiales, lo cual sugiere influencia de Zwinglio.

Animado más que nunca por un espíritu zwingliano de caridad y de preocupación por la justicia social en un estado unitario, Gaismair postulaba la igualdad entre los seres humanos, hasta el punto de exigir en su artículo quinto el arrasamiento de todas las murallas de ciudades, para igualar a los burgueses ricos con los campesinos. (Piénsese en los cantones de la Selva suiza y en algunos otros, en contraste con los cantones centrados en ciudades, y cf. Proverbios, 18:11.) Gaismair soñaba con una coalición de campesinos y mineros y con la nacionalización de las minas y del comercio. A pesar de todo su entusiasmo por la igualdad, dejaba todavía un lugar para el príncipe en cuanto jefe del estado (como había

[34] Editada por A. Holländer en *Schlern-Studien*, XIII (1932), 375-383 y 425-429. Traducida al inglés, con el título de "A Plan of Reform", en Zuck, *op. cit.*, doc. 3, pp. 20-24.

hecho también Müntzer), pero sostenía que había que eliminar a los miembros de la nobleza menor y a los príncipes eclesiásticos, con sus posesiones territoriales, para dejar el sitio a una república de trabajadores en esa zona, encrucijada del comercio europeo. (Es interesante observar que el caballeresco médico Paracelso, a quien veremos en el cap. VIII.4.b, se puso en Innsbruck al lado de los campesinos tiroleses.)

Después de un infructuoso intento de atraer para su grandioso plan a los campesinos del Tirol así como a los de la región de Salzburgo, especialmente en el Pinzgau y en el valle del Puster, Gaismair se retiró a territorio veneciano en busca de ayuda. Fue admitido como pensionario de la República, y se domicilió en Padua. Hasta su muerte, a manos de dos españoles, un año después de la muerte de Zwinglio, Gaismair estuvo luchando incansablemente por una liga entre Venecia, Retia, Suiza y Francia, para atacar a los Habsburgos y realizar su utopía tirolesa.

Muy lejos del Tirol, en la Prusia ducal (luteranizada y convertida en feudo de la corona polaca en abril de 1525), los campesinos más ricos de los alrededores de Königsberg se sublevaron en noviembre. La meta que este movimiento perseguía era una cristocracia igualitaria, no muy diversa del proyecto tirolés acariciado por Gaismair. Pero en la región de Königsberg no tuvieron ningún papel los campesinos polacos pobres.[35]

Cabe observar, por último, que en Hungría ya en 1518 el *szekler* Jorge Dósza de Transilvania, caudillo de millares de campesinos, se dirigió a los grandes señores en un sermón de inspiración evangélica (pronunciado en la localidad de Cegléd), con objeto de arrancarles la promesa de que liberarían a los campesinos de nuevas medidas opresoras, como condición para que éstos se unieran a la guerra contra el turco. Los señores quedaron tan alarmados, que resolvieron ahogar en sangre ese movimiento. En una batalla en que intervinieron 80 000 hombres aplastaron a los seguidores de Dósza, obligaron a los campesinos "evangélicos" sobrevivientes a contemplar a su caudillo burlescamente coronado en un trono de hierro calentado al rojo vivo, y luego, en presencia de los más altos dignatarios eclesiásticos y seglares, a comer porciones de esa carne humana quemada –siniestro prólogo a la batalla de Mohács de 1526, y ciertamente uno de los factores que prepararon al multilingüe Reino Apostólico para los muchos movimientos sectarios de origen campesino que hubo en los años subsiguientes.

3. Conclusión

Cuando los rescoldos, reavivados por segunda vez en una llama momentánea en Estrasburgo, quedaron hechos cenizas frías en 1526, la gran Guerra de los Campesinos podía darse por terminada. Los campesinos habían quedado aplastados en todas partes, porque carecieron siempre

[35] Véase Henryk Zins, *Powstanie chłopskie w Prusach Książęcych w 1525 roku*, Varsovia, 1953, con mapa.

de un jefe reconocido por todos. Para su organización, improvisada siempre, no contaron sino con el consejo evangélico de unos cuantos clérigos proféticos, y con las habilidades militares de un puñado de caballeros descontentos. Estos últimos pertenecían, a su vez, a una clase políticamente condenada a desaparecer. En cuanto a los clérigos que desempeñaron un papel en la Guerra, como Carlstadt, Hubmaier, Müntzer y Pfeiffer, es evidente que todos ellos, salvo Müntzer, estaban empeñados en lograr remedios para los agravios de los campesinos, no en incitarlos a la violencia.

Con su emblema heráldico de la cruz roja y la espada desenvainada, Müntzer fue "un profeta al frente del ejército" [36] y murió decapitado, mientras que el papel de Carlstadt se redujo a servir de capellán e intermediario de la ciudad imperial de Rothenburg en liga con Florián Geyer, pero los dos son denigrados generalmente como herejes y *Schwärmer.* En cambio, Ulrico Zwinglio, que cinco años después será arrastrado y descuartizado por el ejército de los cantones católicos en el campo de batalla de Cappel (1531), es tenido casi siempre por un héroe y un mártir de la Reforma Magisterial. Y sin embargo, no fue una concepción enteramente diferente de las implicaciones sociales de una cristiandad reformada lo que separó al capellán sacramentario de Zurich de los capellanes espiritualistas de Allstedt-Mühlhausen y de Orlamünde-Rothenburg.

Hemos entrevisto en medida suficiente las acciones militares de la gran Guerra de los Campesinos; hemos caracterizado a un número adecuado de sus caudillos, caballeros, clérigos, burgueses y campesinos; nos hemos enterado lo bastante de las entremezcladas aspiraciones económicas, sociales y evangélicas que alentaban en artesanos, mineros y modestos habitantes de ciudades; y hemos examinado suficientemente su serio programa religioso-constitucional, para poder concluir que hemos contemplado el trágico despliegue de una guerra civil dentro del Imperio, comparable con el levantamiento ocurrido en la Inglaterra del siglo XVII, donde factores religiosos, sociales y constitucionales de la misma índole remodelaron la estructura y el carácter de la cristiandad inglesa. Pero la guerra civil de Alemania fue un aborto.

Los dos turbulentos años (1524-1525) de la gran Guerra de los Campesinos se pueden comparar también, en cuanto guerra civil –aunque no por su duración y magnitud–, con los treinta años de la guerra civil de los dinastas (1618-1648), otra época de gran potencial constitucional y religioso inherentemente significativo, pero que no llegó a realizarse. Esta otra guerra dentro del Imperio, más larga y más famosa, y que acabó por convertirlo en un caracol sonoro, resultó ser más importante porque se trabó entre los defensores de la Reforma Magisterial por un lado, y por otro los dinastas devotos, sostenidos por el celo de la Contrarreforma. Pero es evidente que sus resortes no fueron más religiosos que los de la

[36] Deuteronomio, 20:2 (texto de la Vulgata). Véase en particular su *Sermón ante los príncipes, SAW,* p. 64.

anterior guerra civil de clases, o sea la que acabamos de contemplar. Y además, si la mal llamada Guerra de los Campesinos –los campesinos, después de todo, como mercenarios o como reclutas, predominaron en todas las guerras desde finales de la era feudal– hubiera triunfado, logrando sus objetivos constitucionales y religiosos, moderados en su origen, es posible que la segunda y aún más sangrienta Guerra de los Treinta Años nunca hubiera tenido lugar.

En efecto, no sólo quedó empeorada a causa de su derrota la situación económica y política de los campesinos y de los artesanos, sino que también quedó destruido su entusiasmo por la Reforma luterana.

En un principio, Lutero había tratado de promover un entendimiento con su *Llamamiento a la paz: Réplica a los Doce Artículos de los campesinos de Suabia* (19 de abril de 1525); pero tres semanas después, no bien se hubo dado cuenta de que los campesinos, especialmente los que vivían fuera de la alta Suabia, estaban poniendo en peligro su propio heroico programa –rescatar de la secularización papal el evangelio de Cristo– implicándolo "egoístamente en una sedición campesina", los atacó con violencia en su libelo *Contra las hordas de campesinos que roban y matan.* Apoyándose en las palabras con que se refiere San Pablo (Gálatas, 2:4) a sus "falsos hermanos", Lutero caracterizaría en lo sucesivo a todos sus opositores evangélicos, aunque fueran tan diversos entre sí como Ulrico Zwinglio, Juan Agrícola y Gaspar Schwenckfeld, con una sola fórmula: hombres animados por el mismo espíritu demoníaco que había poseído a Carlstadt, a los profetas de Zwickau y a Müntzer, y que palpablemente se estaba manifestando en los sediciosos campesinos. Después de 1525, el luteranismo perdió algo de su carácter de movimiento pangermano del pueblo.[37] En su mayor parte, los campesinos, hoscamente y a más no poder, accedieron a los arreglos que se hicieron para las nacientes iglesias territoriales. Sin embargo, algunos de sus portavoces teológicamente preparados, hombres para los cuales el protestantismo había degenerado en un nuevo sistema de indulgencias, el de la salvación *sola fide*, profundamente desilusionados, acaudillaron a muchos en su abandono de la Reforma Magisterial y en la formación de un nuevo movimiento, el anabaptismo. Con excepción de un solo esfuerzo, el anabaptismo, desde su origen, rehuiría la acción militar y política y enderezaría sus energías constitucionales y su idealismo bíblico a la formación de conventículos separados del Estado, y cada uno con su propia disciplina.

De esa manera quedó seriamente deteriorada la visión de la Reforma que en sus años mozos había tenido Lutero. En efecto, los vencedores principales de la guerra civil fueron los príncipes, que, independientemente de su confesión religiosa, centralizaron su control en la jurisdicción civil y en la esfera religiosa, y bajo el lema *cuius regio, eius religio*

[37] Sobre Lutero y su manera de estereotipar a sus diversos opositores, véase Edwards, *op. cit.* Sobre la supervivencia (a pesar de todo) del carácter popular del luteranismo con posterioridad a 1525, véase Franz Lau, "Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als Volksbewegung", *Luther-Jahrbuch,* 1959, 109-134.

establecieron una cristiandad católica y protestante para la cual les servía el espíritu y el precedente de Constantino; esto, sin embargo, ya no sobre la base ecuménica de un imperio universal, sino sobre el dogma particularista del absolutismo de los príncipes. El duque de Cleves, patrocinador de una reforma mitad católica y mitad protestante en sus posesiones, no tardaría en decir claramente algo que todos los príncipes alemanes estaban dando por supuesto, con simples variantes de estilo: *Dux Cleviae imperator est in ducatu suo.*[38]

Nadie, hasta ahora, ha identificado como constitutivo de una tercera fase de la historia de la sublevación campesina en la Europa central el establecimiento, en 1533, de los enclaves comunistas hutteritas sobre firmes cimientos teológicos y económicos (cap. IX.2), y la aparición, en Münster y en sus poblaciones satélites, de la bibliocracia militantemente anabaptista, formada por ligas de campesinos y artesanos, durante el otoño de ese mismo año (cap. XIII). Y sin embargo, en las pacifistas comunidades (*Bruderhöfe* o *Haushaben* comunales) hutteritas de Moravia, establecidas bajo la protección de tolerantes magnates necesitados de colonos, es perfectamente perceptible la sublimación del grandioso ideal de los campesinos y mineros tiroleses bajo la guía de Miguel Gaismair en 1526 (cap. IV.2.e), tal como la truculencia de los münsteritas y la supresión de su ciudadela por obra de una coalición de protestantes y católicos pueden verse, en parte, como extensiones del conflicto de clases que fue la Guerra de los Campesinos.

En 1524 y 1525, los campesinos de la Baja Alemania y de los Países Bajos se mantuvieron quietos, en parte a causa de que su situación económica y jurídica era más ventajosa. Diez años después, Westfalia, centro de una región caracterizada en lo socioeconómico por su proporción relativamente elevada de agricultores *(Meier)* dueños de parcelas más o menos grandes y poseedores de un sólido estatuto de derechos y obligaciones, se vería convertida repentinamente en el centro de las aspiraciones escatológicas y sociales de los artesanos y campesinos locales, y más aún extranjeros.

Es posible interpretar el pacifismo de las sectas anabaptistas tras el aplastamiento de las sublevaciones campesinas y la bibliocracia münsterita como un rasgo coherente con su inicial conducta militante. Esta radical transformación de la extrema militancia a la pacifista no-violencia evoca una transformación análoga por parte de los taboritas milenarianos tras su derrota militar en la revolución hussita (cap. IX.1). La coherencia de actitud de los anabaptistas salta a la vista cuando se tiene en cuenta que ellos interpretaron su derrota militar y las subsiguientes persecuciones como fases divinamente ordenadas en el plan escatológico destinado a culminar en el Juicio Final.[39]

[38] El papa había concedido en 1445 el *jus episcopale* a los duques de Cleves. Véase J. F. Knapp, *Regenten- und Volksgeschichte der Länder Cleve, Mark, Jülich, Berg, und Ravensberg,* Crefeld, 1936, vol. III, pp. 120 *ss.*

[39] Debo a Hsia Po-chia la idea de este último párrafo.

V. LA REFORMA, DIVIDIDA POR LA CONTROVERSIA EUCARÍSTICA (1523-1526)

HABIENDO dejado a nuestra espalda la gran Guerra de los Campesinos, podríamos ahora avanzar por un camino bien trillado y examinar los conventículos anabaptistas que brotaron hacia el final de esa conmoción social. Pero la difusión de la influencia radical de Carlstadt y de los sacramentistas neerlandeses en la Alta Alemania y en los cantones suizos nos obliga a dedicarle este capítulo.

Hasta ahora, lo que se ha visto fundamentalmente en la Controversia Eucarística es un conflicto entre Carlstadt y Lutero en Sajonia, con ecos en otras regiones, incluso alejadas. Gerardo Westerburg ya había llevado los manuscritos de los tratados eucarísticos de Carlstadt a Basilea, mientras Hinne Rode, procedente de Utrecht, difundía hacia la misma época la teoría eucarística de Cornelio Hoen entre los reformadores suizos. La influencia de Carlstadt y de Hoen, así como la de Erasmo, establecido en Basilea, se mostró en resumidas cuentas eficaz, puesto que convirtió a la totalidad de la Reforma germano-suiza a la posición sacramentaria. Dentro del estrecho marco de la historia de la Reforma Protestante o Magisterial, la conversión de las poblaciones suizas (y, por contagio, de muchas de las alemanas meridionales) a la doctrina sacramentaria ha sido interpretada por los reformados y por los luteranos como una desdichada división en el seno de las fuerzas protestantes, preñada de consecuencias enormes no sólo para la historia nacional de Alemania, sino también para la historia del protestantismo, con sus fuerzas de expansión y de confinamiento.

Dentro del marco aún más limitado de este libro, la escisión teológica de Sajonia y Suiza tiene su propia significación. La reacción radical a la reforma luterana, conservadora en el renglón sacramental, puesto que trató de mantener en la mayor medida posible dos o tres de los siete sacramentos de la Edad Media, fue por lo general una reacción espiritualista: se concentró sobre todo en el sacramento de la Cena, inspirándose en un espiritualismo inherente a la propia experiencia juvenil de Lutero, o sea la experiencia de la salvación por la sola fe. En cambio, la reacción radical o sectaria a las reformas cantonales de los suizos suponía una alteración en el último de los sacramentos que seguía intacto desde la iglesia medieval, o sea el del bautismo. En otras palabras, si la forma radical del luteranismo fue el espiritualismo, la forma radical del zwinglianismo fue el anabaptismo.

Esta generalización puede concretarse en nombres y fechas. Fue Conrado Grebel, compañero patricio del reformador campesino de Zurich, el primero que organizó un conventículo anabaptista sacramentario, en enero de 1525. Fue Gaspar Schwenckfeld, el aristocrático reformador luterano de Silesia, quien en abril de 1526 proclamó por vez primera el principio espiritualista radical de la suspensión general de la eucaristía

externa. Lo que con esto hizo Schwenckfeld fue interiorizar el sacramento del altar y consagrar la doctrina de que el alimento espiritual era sólo para los regenerados. De manera análoga, lo que hizo Grebel fue reafirmar el carácter exclusivamente subjetivo e interior del sacramento de la regeneración.

Aunque es verdad que el anabaptismo llegó a ser un movimiento plenamente articulado más de un año antes que el espiritualismo evangélico radical, tendremos que dejar su análisis para el capítulo siguiente, porque el empuje radical del sacramentarismo es indispensable –tal como lo es la Guerra de los Campesinos– para entender el surgimiento del anabaptismo.

La primera fase de la gran Controversia Eucarística dentro del conjunto del protestantismo se extiende, por supuesto, hasta el coloquio de Marburgo de 1529. Sin embargo, vamos a seguirla etapa por etapa, hasta llegar a ese trascendental acontecimiento, sólo en la medida en que participaron transitoriamente en ella aquellos hombres de quienes ahora se reconoce que pertenecieron a la Reforma Radical, así espiritualistas como proto-anabaptistas.

1. Hinne Rode en Basilea y Zurich con Ecolampadio y Zwinglio

Dejamos a Hinne Rode (cap. II.2) en el momento en que regresaba de Wittenberg a Utrecht, donde fue destituido de la rectoría de la escuela local de los hermanos.

Salió entonces de Utrecht y, acompañado de Jorge Sagano, se dirigió a Basilea, donde se alojó en casa del impresor Andrés Cratandro. El 22 de enero de 1523 cenó allí con Ecolampadio.[1] Tenía consigo las obras de Gansfort, y confiaba en que Cratandro pudiera publicarlas, tal como se habían publicado parcialmente en Wittenberg. No se sabe si Rode le mostró también a Ecolampadio la *Epistola* de Hoen,[2] pero muy probablemente así fue. También es posible que Rode haya presentado el manuscrito de otro tratado suyo (o de Hoen) intitulado *Oeconomia christiana.* Lo cierto es que este manuscrito vino a conocimiento del francés Guillermo Farel, que, desterrado de Meaux a causa de sus opiniones evangélicas, residía a la sazón en Basilea. Farel se apresuró a traducirlo, y el impresor Tomás Wolff publicó la traducción con el título de *La Somme de l'Écriture sainte et l'ordinaire des chrétiens enseignant la vraie foi* (Basilea, 1523), que es el primer libro evangélico aparecido en francés.[3] Finalmente, es también posible que en esa ocasión Ecolampadio le haya dado a Rode una copia

[1] Carta de Ecolampadio a Hedio, *apud* Staehelin, *Briefe und Akten,* vol. I, núm. 142. Según Clemen, *loc. cit.*, Rode llegó a Basilea antes de septiembre de 1522.

[2] Véase Ernst Staehelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads,* Leipzig, 1939 (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte,* XXI), p. 269.

[3] N. Weiss y Jean Meyerhoffer en el volumen colectivo *Guillaume Farel,* Neuchâtel-París, 1930, pp. CXII y 118 *ss.*

de *Das Testament Jesu Christi, das man bisher genannt hat die Messe,* obra relacionada con una etapa anterior de la carrera reformadora de Ecolampadio, o sea su época de Ebernburg, donde, bajo la protección del caballero imperial Francisco de Sickingen, había llevado a cabo una reforma evangélica de la misa. Poco después sería traducida por Rode al holandés, y publicada con el original holandés de la *Oeconomia christiana.*[4]

Por sugerencia de Ecolampadio, Rode se marchó luego a Zurich; pero, antes de seguirlo allá, nos quedaremos un poco en Basilea en compañía de su reformador principal, otra figura importante en el desarrollo de la Reforma Radical.

Basilea, ciudad episcopal, sede universitaria, centro impresor de libros y escenario del gran concilio reformador de 1431-1448, se había unido en 1501 a la Confederación suiza. A pesar de su celo reformador y de la protección que dispensó a los humanistas, el obispo Cristóbal de Utenheim (1502-1527) se vio gradualmente expulsado de la escena por la misma tendencia cívica que había eliminado de las ciudades-repúblicas, en estas postrimerías del Imperio, los núcleos constituidos por el poder de los príncipes-obispos. En 1521, los ciudadanos de Basilea se declararon plenamente independientes de su obispo en todo lo relativo a cuestiones temporales, suprimieron el juramento de obediencia que anualmente le habían venido prestando y eligieron por cuenta propia a los concejales y al burgomaestre. Sólo en 1529, sin embargo, se hizo independiente Basilea también en los asuntos espirituales. Mientras tanto, estaban en actividad las levaduras del humanismo y del solafideísmo luterano, y el centro de este fermento espiritual era Juan Ecolampadio (1482-1531).

En su juventud, Ecolampadio había estudiado derecho romano en Bolonia, y había estado bajo la influencia reformadora de Jacobo Wimpfeling en Heidelberg y de Juan Reuchlin en Tübingen. Nombrado predicador de la catedral de Basilea en 1515, ayudó a Erasmo en la preparación del texto griego del Nuevo Testamento. De 1518 a 1520 ocupó el mismo cargo de predicador en la catedral de Augsburgo. Al principio fue un sostenedor y propagador del solafideísmo de Lutero, pero después reaccionó en contra de él, y durante algún tiempo se retiró a un monasterio. En este estado de ánimo contemplativo revisó su teología eucarística y experimentó una evolución comparable con la de Gansfort (cap. II.1): acabó por reconocer que la Palabra de Dios era en sí misma una especie de sacramento, y el sacramento del altar un medio a través del cual se reconcilia Dios con los fieles cristianos (sólo con los fieles, no con los cristianos nominales) bajo el símbolo del pan y del vino, de tal modo que ellos se convierten en parte de su cuerpo misterioso que desciende del cielo.[5] Casi exactamente un año antes del día en que cenó con Rode,

[4] Sobre el complejo problema de la atribución y de las versiones véase Staehelin, *Briefe und Akten,* vol. I, núm. 142, nota 10.

[5] Staehelin, *Lebenswerk,* pp. 151 *ss.* y 268.

Ecolampadio había abandonado su retiro en el monasterio de Santa Brígida (23 de enero de 1522) y, después de detenerse sucesivamente en Maguncia, en Heidelberg y en Ebernburg (donde vivía su mecenas Sickingen), ya muy adelantado en sus convicciones sacramentarias, había regresado en noviembre a Basilea, donde el espíritu sacramentario había hecho muchos progresos.

En efecto, Guillermo Reublin, sacerdote del pueblo en la iglesia de San Albano, destinado a ser un importante caudillo de los anabaptistas, había estado predicando, a veces ante auditorios de hasta cuatro mil personas, contra las vigilias, las misas de difuntos, los ayunos y otras prácticas y ceremonias, e incluso contra el obispo. El obispo, naturalmente, se había quejado ante el ayuntamiento. El 13 de junio Reublin había llegado al extremo de eliminar cierto relicario en la procesión de Corpus Christi y de sustituirlo con una Biblia, declarando que la Palabra de Dios era el único objeto digno de veneración. Esto rebasó la medida, y todo el apoyo de los gremios de artesanos fue insuficiente para impedir que se le desterrara de Basilea, el 27 de junio. (Volveremos a encontrarnos con él en el cap. VI.3.)

Ecolampadio, testigo del apoyo popular con que había contado Reublin, comprendió que le bastaba ser un poco más circunspecto que él para encauzar a toda la población hacia la reforma sacramentaria. Es evidente que después de su cena con Rode quedó muy interesado en las ideas que se habían estado desarrollando en los Países Bajos, y que fue este interés lo que lo movió a instar al holandés a tener una entrevista con Zwinglio en Zurich.

Esta entrevista de Rode y Zwinglio, acontecimiento de capital importancia en el desarrollo del pensamiento reformista acerca de la Cena del Señor, tuvo lugar en el verano de 1523. La *Epistola* de Hoen fue para Zwinglio toda una revelación.[6] La idea de tomar *est* como equivalente de *significat* cristalizaba, para él, unas ideas que habían sido vagas en Ecolampadio y en Erasmo.[7]

Pero antes de seguir el desarrollo del sacramentarismo en Zurich necesitamos regresar con Rode a los Países Bajos. Después de su estancia en Zurich, Rode estuvo en Estrasburgo, con Martín Bucer, en 1524, en Deventer en 1525, y en 1527 en Norden (Frisia oriental) con el cargo de ministro, del cual fue destituido en 1530 a causa de su "zwinglianismo" (!). Después de 1530 se pierde todo rastro de él.[8] En cuanto a Hoen, fue aprehendido en su casa en febrero de 1523, *propter sectam Lutheranam*, encadenado y llevado a Geertruidenberg. Margarita de Austria, estatúder de los Países Bajos (1507-1530), no tardó en dar órdenes de que se le trasladara a La Haya para que aquí se examinaran las acusaciones levantadas contra él. Durante el proceso, se le permitió tener como consejeros

[6] Carta de Zwinglio a Bugenhagen, octubre de 1525, en *ZW*, vol. IV, pp. 564-576.

[7] Zwinglio publicó la *Epistola* en 1525, omitiendo el nombre de Hoen, seguramente para protegerlo. Cf. *supra*, cap. III, nota 2.

[8] Lindeboom, *De confessioneele ontwikkeling*, p. 46.

a dos doctores en teología. El inquisidor condenó sumariamente a Hoen a la cárcel. Pero en octubre de 1523 el inquisidor fue destituido, y Margarita, atendiendo a las peticiones de su consejo de estado, ordenó que el acusado regresara a La Haya. Hoen fue puesto en libertad mediante una fianza de tres mil ducados. Murió antes de abril de 1524.[9]

2. La Controversia Eucarística en Zurich: La segunda disputa, octubre de 1523: Un embrionario conventículo anabaptista, 1523-1524

Ahora tendremos que seguir dos hilos que se entrelazan en el relato: la creciente oposición a la misa (y a las imágenes y a los diezmos de las aldeas)[10] en el cantón de Zurich y la aparición del primer conventículo sacramentario separatista, que en enero de 1525 constituiría la primera iglesia anabaptista de que hay constancia documental. Los focos del debate teológico fueron la idolatría de los cuadros y estatuas y la concepción de la misa como un sacrificio; y el grado en que la Palabra de Dios, el obispo de Zurich, los magistrados de la ciudad y la congregación local debían determinar el curso de los acontecimientos fue lo que constituyó la gran cuestión político-religiosa. En 1523 prácticamente no había diferencia entre Zwinglio y los futuros radicales. De hecho, el naciente anabaptismo de Zurich, desde ciertos puntos de vista, no es para algunos investigadores otra cosa que un "zwinglianismo consecuente" o un "zwinglianismo primitivo radicalizado"; para otros, un zwinglianismo considerablemente modificado bajo la influencia de Erasmo, de Carlstadt y de Müntzer. En todo caso, no hubo ninguna clara diferenciación en el seno del movimiento reformista zwingliano hasta el otoño de 1523. Zwinglio compartía las ideas evangélicas radicales acerca de la misa, de

[9] Véase *ME*, II, 776.

[10] El desarrollo crucial de los años 1523-1525 ha sido interpretado de maneras muy distintas por los distintos historiadores. La obra básica sigue siendo la de Bender, 1950 (véase *infra*, nota 20). También es importante el libro de Fritz Blanke, *Bruder in Christo: Die Geschichte des ältesten Täufergemeinde*, Zurich, 1955. John Howard Yoder, "The Turning Point in the Zwinglian Reformation", *MQR*, XXXII (1958), 128-140, sigue a Bender y Blanke, añadiendo nuevos detalles, y pone en claro las razones que tuvo Zwinglio para abandonar sus ideas anteriores (congregacionalistas, no coercitivas) acerca de la reforma. Hans J. Hillerbrand, en una reseña en que critica a Yoder, *MQR*, XXXIX (1965), especialmente pp. 310-311, y sobre todo en un artículo extenso, "Origin of Sixteenth-Century Anabaptism: Another Look", *ARG*, LIII (1962), 152-180, argumenta que Yoder no reconoce suficientemente el hecho de que, para Zwinglio, la *Obrigkeit* era el poder ejecutivo seglar tanto de la "Ciudad Cristiana" como de la *Gemeinde* de Zurich. Robert Walton, "Was there a Turning Point of the Zwinglian Reformation?", *MQR*, XLII (1968), 45-56, lleva aún más lejos la discusión, demostrando que la magistratura era en el *corpus christianum* cantonal una autoridad cristiana. En el libro del mismo Robert Walton, *Zwingli's Theocracy*, Toronto, 1967, p. 180 *et passim*, se analiza el papel de Grebel en los acontecimientos de Zurich. En tiempos más recientes han aparecido otros trabajos importantes, entre los cuales hay que destacar estos dos: J. F. G. Goeters, "Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich", en *Studien: Festschrift für Ernst Bizer*, volumen editado por el propio Goeters y por Luise Abramowski, Neu-

las imágenes y de la coerción religiosa. Sobre este último punto, por ejemplo, había declarado:

> Creo que, así como la Iglesia vino a existir mediante la sangre, así también sólo podrá renovarse mediante la sangre [el testimonio del sufrimiento], y no de otra manera... El mundo no será nunca amigo de Cristo, y las persecuciones son la recompensa prometida por Cristo. Él mandó a los suyos como "ovejas entre lobos".[11]

En cuanto a la misa y las imágenes, después de consultarlo con Hoen, publicó el 29 de agosto de 1523 su tratado *Sobre el orden del servicio para la misa,* y el 9 de octubre una *Defensa* de ese tratado,[12] en la cual sostenía que había que suprimir la misa latina y los ornamentos latinos porque implicaban la idea de sacrificio. Sin embargo, seguía defendiendo las oraciones establecidas. En el mes de septiembre, o sea en el intervalo entre esos dos escritos sobre la misa, estalló un movimiento iconoclasta. León Jud, sucesor de Zwinglio en Einsiedeln y ahora pastor de la iglesia de San Pedro, pronunció el 1º de septiembre de 1523 un apasionado sermón contra las estatuas y los cuadros, y pidió, quizá por primera vez en Zurich, que fueran quitados de las iglesias. En la iglesia del suburbio de Zollikon, dependencia del Gran Minster, un tal Jacobo Hottinger, actuando precipitadamente por instigación de Jud, se levantó después de la misa y protestó contra la idolatría del altar y de las imágenes. Un hermoso crucifijo que había extramuros fue destrozado a hachazos por Nicolás Hottinger, Juan Oggenfusz y Lorenzo Hochrütiner, y quedó convertido en leña para los pobres. Estos iconoclastas, y algunos otros menos atrevidos, fueron encarcelados; y, en medio del tumulto, los habitantes todos de Zurich convinieron en la necesidad de una disputa a fondo acerca de las imágenes y de la misa.

La disposición del ayuntamiento a organizar un "congreso exegético" o sínodo local para aclarar los problemas con ayuda de la Escritura hizo

kirchen, 1969, pp. 264-270, y el volumen colectivo y conmemorativo *Umstrittenes Täufertum*, editado por Hans Jürgen Goertz, Göttingen, 1975, cuyas colaboraciones más interesantes son la de Martin Haas, la de James M. Stayer y la del editor del volumen. Goeters presenta un balance de las diversas interpretaciones, y tanto él como Goertz y Haas dan cierta prominencia a la cuestión de los diezmos. Stayer, por su parte, analiza los motivos de la rebelión de las aldeas dependientes contra el control cantonal centralizado por el ayuntamiento de Zurich, y considera el ideal de una magistratura regenerada y el congregacionalismo reformado como una primera etapa del proto-anabaptismo. Hay que mencionar, finalmente, el artículo de James M. Stayer, Werner O. Packull y Klaus Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins", *MQR*, XLIX (1975), 83-121, importante trabajo sobre el actual *Forschungsstand* y las nuevas orientaciones y perspectivas, en el cual se pasa revista a todos los estudios que aquí mencionamos y a muchos más, y se hace ver que existen razones para distinguir seis variedades regionales e incluso teológicas del anabaptismo *germánico.* Yo he resumido las cinco etapas a través de las cuales (según Blanke, en su obra citada y en otros lugares) pasó el proto-anabaptismo en el cantón de Zurich. Véase *SAW*, pp. 71-72.

[11] Carta a Myconius, 24 de julio de 1520, en *ZW*, VII, 343.

[12] *ZW*, II, núms. 23 y 26.

que Zwinglio moderara su posición, acomodándose a las exigencias del lugar y del momento.

a) *La segunda Disputa de Zurich (octubre de 1523)*

Los días 26, 27 y 28 de octubre de 1523, unos novecientos hombres, magistrados del ayuntamiento central y de los ayuntamientos dependientes, los teólogos más importantes y más de trescientos cincuenta sacerdotes, tomaron parte en la segunda Disputa de Zurich, celebrada en el edificio del ayuntamiento.[13]

Se había hecho un intento de asegurar la representación de las autoridades episcopales pertinentes y de todos los cantones. De éstos, sólo dos respondieron. Después de un sermón en el Gran Minster y una reunión de los participantes en la sala del ayuntamiento, el burgomaestre declaró abierta la Disputa. Como presidentes de ella fueron elegidos tres distinguidos huéspedes venidos de más allá de los límites del cantón: el doctor Joaquín Watt (Vadiano), médico, el doctor Cristóbal Schappler, de St. Gallen, y el doctor Sebastián Hofmeister, de Schaffhausen. Zwinglio y León Jud fueron reconocidos como los principales disputantes en favor de la reforma litúrgica. Los debates del primer día estuvieron dedicados a la veneración de las imágenes. Antes de analizar las discusiones eucarísticas de los dos días siguientes, será conveniente, sin embargo, detenernos un poco para presentar a los principales sacramentarios radicales, que, sin saberlo, se hallaban en los inicios de un papel importantísimo en el surgimiento del anabaptismo.

b) *Cuatro radicales en la Disputa: Haetzer, Mantz, Stumpf y Grebel*

De los cuatro radicales sacramentarios, fue Luis Haetzer el adversario más vigoroso de la utilización de imágenes. El sacramentarismo y la iconoclastia estuvieron inextricablemente trabados durante la segunda Disputa, puesto que los radicales habían llegado a considerar la genuflexión ante las imágenes de los santos y ante los elementos eucarísticos como igualmente idolátricas. Fue Haetzer, además, el redactor de las actas oficiales de la Disputa.[14]

Haetzer, nacido en el distrito de Thurgau hacia 1500, había sido educado para el sacerdocio en su pueblo natal, y en 1517 se había matriculado en la universidad de Basilea.[15] Después de desempeñar un primer

[13] Las actas pueden verse en *ZW*, II, 676-731 (primer día), 731-784 (segundo día) y 784-803 (tercer día).

[14] Las actas quedaron listas para su publicación, con aprobación del ayuntamiento, el 8 de diciembre (*ZW*, II, 671-674).

[15] Véase J. F. G. Goeters, *Ludwig Hätzer*, Gütersloh, 1957. Thurgau, ahora un cantón, dependía a la sazón de Zurich.

cargo de capellán en la cercana Wädenswil se había trasladado a Zurich, atraído sin duda por las perspectivas de una reforma vigorosa en la capital del cantón. Estaba bien preparado para participar en los grandes debates, gracias a sus conocimientos de las tres lenguas clásicas de la teología. Su primer libro, publicado antes de la Disputa, se intitulaba *El juicio de Dios, nuestro Esposo, acerca de lo que debemos pensar en cuanto a todos los ídolos e imágenes.* Escrito bajo la influencia de la obra anterior de Carlstadt (cap. III.1), este libro fue uno de los más importantes eslabones de la cadena que culminaría en el gran tratado de Zwinglio contra las imágenes incorporado en la *Respuesta a Valentín Compar* [16] y, por lo tanto, en el establecimiento de esa hostilidad a lo pictórico que ha caracterizado desde siempre a la tradición reformada sacramentaria.

Retomando los argumentos de Carlstadt, pero exponiéndolos de manera más sucinta y eficaz, Haetzer afirmaba en su escrito: 1) que el mandamiento de Dios acerca de la idolatría no era menos obligatorio que los otros nueve; 2) que las peregrinaciones a determinados santuarios eran una clara indicación de que las imágenes no eran otra cosa que ídolos, puesto que cualquier cristiano puede acudir directamente a los santos, y con mayor razón a Dios mismo; 3) que las imágenes, lejos de ser "libros para los iletrados", habían llegado a ser sustitutos del Libro; y 4) que en lugar de inspirar en los fieles reverencia y anhelo de perfección, las imágenes los distraían del Padre Celestial, que es el único que debe atraer a los humanos.

Félix Mantz nació en Zurich hacia 1498.[17] No se sabe si su padre fue el canónigo *(Chorherr)* Juan Mantz, o el preboste del mismo nombre.[18] En 1520 solicitó una de las becas que la corona de Francia ofrecía a los jóvenes suizos deseosos de estudiar en París. Llama por primera vez nuestra atención en el momento en que, poseído de su gran inspiración religiosa, se puso a la cabeza de los radicales de Zurich. Era, igual que Grebel, uno de los que habían estudiado las lenguas antiguas con Zwinglio, en 1522-1523, y llegó a tener sólidos conocimientos de latín, griego y hebreo.[19] Zwinglio lo destinaba para el cargo de profesor de hebreo en la gran escuela catedralicia que se proponía reorganizar (septiembre de 1523), pero muy pronto lo desechó a causa de lo radical de sus tendencias teológicas. Rápidamente llegó a ser Mantz una figura prominente en la creciente escisión entre los conservadores zwinglianos y los radicales ultrazwinglianos.

[16] La importancia de la iconoclastia de Haetzer y la medida en que depende de Carlstadt han sido demostradas por Charles Garside, Jr., "Ludwig Haetzer's Pamphlet Against Images", *MQR*, XXXIV (1960), 3-19.

[17] Ekkehard Krajewski, *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz,* Kassel, 1957, p. 18, citando la *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation* (1921), I, 174:13-14, dice que Mantz nació "um 1500", para refutar la tradición generalizada (por ejemplo, Peachy, *op. cit.*, p. 27) de que era mayor que Zwinglio.

[18] La vida del primero está documentada en 1494-1498; la del segundo, en 1494-1518.

[19] Krajewski, *op. cit.*, p. 24.

Simón Stumpf, natural de Franconia, había trabado conocimiento con Zwinglio en Basilea, en 1519. En 1522 obtuvo el cargo de pastor en Höngg, y poco después se unió al círculo de eruditos que se congregaba en casa de Zwinglio. En sus sermones solía lanzar ataques contra los diezmos y los "ídolos".

A Conrado Grebel, destinado a ser el caudillo de los radicales de Zurich, necesitamos dedicarle mucho mayor espacio. Grebel era cuñado de Vadiano, uno de los tres presidentes de la Disputa, en la cual, a pesar de ser seglar, tomó la palabra para hablar en contra de Zwinglio, acusándolo de evadir la cuestión de las imágenes y la de la misa.

Grebel,[20] caudillo radical nacido en el seno de una familia de patricios, fue un humanista muy refinado. Había habido en Zurich no pocos magistrados de apellido Grebel, y, durante varios decenios, antes de la Era de la Reforma, no hubo en la ciudad ningún acontecimiento político de importancia en el que no hubiera tomado parte algún miembro de la familia. El padre de Conrado, Jacobo Grebel, era, por su influencia y sus bienes de fortuna, el más destacado del clan: era un próspero comerciante en hierro, magistrado y representante del cantón de Zurich en la dieta de la Confederación. Conrado, nacido en 1498, probablemente pasó sus primeros años en el castillo de Grüningen, donde su padre ejerció en dos ocasiones consecutivas el cargo de bailío *(Vogt)* de ese territorio, dependiente de Zurich. Estudió su latín en la Escuela Carolina de la ciudad, que sin duda era como todas las demás escuelas de latín de entonces, desordenadas por su conducta y escolásticas por su espíritu, pero que, así y todo, le dio a Conrado la preparación necesaria para sus empeños humanistas posteriores.

En el otoño de 1514 se matriculó en la universidad de Basilea. El antiguo humanismo que en años anteriores había caracterizado a Basilea había desaparecido virtualmente desde la partida del famoso Sebastián Brant, en 1501; y la nueva luz de Erasmo no había empezado a brillar aún. Sin embargo, el joven Grebel tuvo la fortuna de ser aceptado como miembro de la *bursa* (asociación colegiada) de Enrique Loriti, llamado comúnmente Glareano (1488-1563). Este prometedor erudito, sólo diez años mayor que Grebel, parece haber sido para él una verdadera fuente de inspiración. Tiempo después, Grebel declararía no haber encontrado nunca un maestro tan bueno. Después de estudiar durante un año escolar en Basilea, obtuvo gracias a su padre una beca para proseguir su carrera en Viena. Aquí, el gran humanista suizo Vadiano (1484-1551), futuro reformador de St. Gallen, enseñaba y actuaba como consejero y protector de los estudiantes suizos que se trasladaban a Austria. Vadiano publicó un comentario sobre los antiguos tratados geográficos de Pomponio Mela. En la primera edición de este volumen hay un poema laudatorio de Grebel; y la nueva introducción que figura en la segunda edi-

[20] La obra básica es la de Harold S. Bender, *Conrad Grebel, c. 1498-1526, Founder of the Swiss Brethren, sometimes called Anabaptists*, Goshen, 1950.

ción es también de él. Después de conseguir (gracias a las influencias de su padre) una de las dos becas concedidas a cada cantón por el rey Francisco I de Francia, Grebel se trasladó en 1518 a París, donde lo había precedido Glareano, su maestro predilecto. A diferencia de lo que ocurría en Basilea y en Viena, en París imperaba todavía el espíritu medieval del escolasticismo. Grebel conoció a Lefèvre d'Étaples, el gran biblista y traductor, que no enseñaba en la universidad, sino en el Colegio del Cardenal Lemoine. Amplió su erudición humanística gracias al contacto que tuvo también con Guillermo Budé, así como con Guillermo Cop, que era suizo, pero parece haber perdido mucho de su entusiasmo, y comenzó a acariciar la idea de marcharse a Italia.[21] La temporada que Grebel pasó en París estuvo ensombrecida por una serie de peleas con Glareano (más tarde adversario de la Reforma), de cuya *bursa* se retiró al cabo de menos de tres meses. Su salud parece haber estado seriamente minada, quizá por la vida desenfrenada que llevaba, de la cual lo acusó severamente su padre, y por la cual se mostró afligido Vadiano, su antiguo preceptor de Viena. Su padre retuvo seiscientas de las ochocientas coronas de la pensión real. En junio de 1520 Grebel se despidió de su vida de estudiante, y regresó a Zurich en un estado de ánimo sereno y un tanto melancólico.

En su patria no tardó en encontrar Grebel a alguien que tenía más que ofrecerle que los sabios de París. Junto con Mantz y con otros estudiantes suizos que habían regresado del extranjero, intensificó en octubre de 1521 su estudio del griego y del hebreo, aprovechando las enseñanzas de Zwinglio. El trato con amigos, viejos y nuevos, le causó una enorme satisfacción. A través de Zwinglio, Grebel volvió a ponerse en estrecho contacto con los círculos humanísticos, y es posible que haya tratado incluso a Erasmo. (Parece haber hecho en 1522, junto con Vadiano, un viaje a Basilea con el fin de conocerlo.) A diferencia de Erasmo, los humanistas suizos amigos de Grebel, y el propio Grebel, estaban interesados principalmente en los estudios históricos, geográficos y filológicos, y sólo de manera incidental en materias de moral y de religión. El patriotismo suizo era en ellos un rasgo predominante. En cuanto a la religión, Grebel seguía manteniéndose neutral, a semejanza de Vadiano y de Glareano. Con la mayor naturalidad hablaba de "dioses" y "diosas" y del "Hado".

En febrero de 1522 se casó con una joven de clase social inferior, y rompió completamente con su padre. Todas estas novedades –la aceptación de la responsabilidad doméstica, la ruptura con su familia, el estudio de la Biblia– ocasionaron en él, durante la primavera de 1522, un cambio interior que podríamos llamar conversión. En sus cartas, después de un silencio de nueve meses, escuchamos los acentos del cristiano evangélico. En lugar de la compasión de sí mismo, moderada por un melancólico estoicismo, que había caracterizado los lamentos que hasta entonces había

[21] Leonhard von Muralt, "Konrad Grebel als Student in Paris", *Zürcher Taschenbuch*, 1936, recalca la influencia de estos contactos humanísticos: en cambio, Bender, *op. cit.*, la juzga poco importante.

dirigido a sus amigos, es evidente un tono enteramente nuevo, moderado, sencillo y objetivo. A sus hijos les puso nombres bíblicos, lo cual escandalizó a sus parientes (actitud que Grebel calificó de "mundana"). Del humanismo interesado sólo en las bellas letras, Grebel había pasado al cristianismo evangélico al impulso de la conmovedora exposición que Zwinglio, basándose en el texto griego, hacía de los evangelios. Zwinglio reconoció el valor del apoyo del recién convertido cuando, al publicar en agosto de 1522 su *Apologeticus Architeles,* aceptó que en los preliminares se imprimiera la vigorosa oda en que Grebel exalta la Reforma. Grebel fue un zwingliano devoto desde entonces hasta los brotes iconoclastas del otoño de 1523, si bien es verdad que él no tomó parte en la agitación con León Jud, Luis Haetzer, Simón Stumpf y otros. Pero ya es hora de volver a la Disputa y sus secuelas.

c) *Continuación de la Disputa*

Al concluir el segundo día de la Disputa, Grebel vio no sólo cómo Zwinglio evadía las cuestiones importantes, sino también lo que él consideraba una intolerable subordinación de la Palabra de Dios a las determinaciones de la magistratura. Tomó entonces la palabra y pidió que inmediatamente se adoptaran las medidas necesarias para que los sacerdotes dejaran de perpetrar la idolatría de la misa, diciendo que, de lo contrario, toda la Disputa sería en vano. A esta petición contestó Zwinglio: "Los señores [del ayuntamiento] decidirán qué reglas habrá que adoptar en el futuro acerca de la misa." En este momento de gran tensión, no fue Grebel, sino el iconoclasta Stumpf, quien replicó por los radicales: "Maestro Ulrico, no le es lícito a usted dejar la decisión... en manos de estos señores, pues la decisión ya ha sido tomada: el Espíritu de Dios es el que decide. Si estos señores adoptan y estatuyen una línea de conducta que vaya contra la decisión de Dios, yo le pediré a Cristo su Espíritu, y predicaré y actuaré contra lo que los señores digan." [22]

El último día predicó Zwinglio su sermón *Sobre los verdaderos y los falsos pastores.* [23] Se sometió a discusión la propuesta que el día anterior había hecho Grebel, o sea que, en vista de las convicciones de la mayoría, se declarara la supresión de la misa. Grebel, sin embargo, no confiaba mucho en el buen éxito. Pretextando su poca facilidad de palabra, le pidió a Baltasar Hubmaier –a quien trató en la cercana Waldshut (cap. IV.2.a) a comienzos de la Guerra de los Campesinos– que se hiciera vocero de la facción radical. Las primeras frases de Hubmaier son diplomáticas, pero el resto es muy enérgico:

> No puedo formularlo de ninguna mejor manera que como Zwinglio y León [Jud] lo han hecho, a saber, que la misa no es un sacrificio, sino una publica-

[22] *ZW,* II, 783-784. Las réplicas son analizadas por Yoder, "Turning Point", p. 128.
[23] *ZW,* III, núm. 30.

ción del testamento de Cristo, en la cual se celebra la memoria de su muerte, mediante la cual, sin duda alguna, se ofreció a sí mismo de una vez por todas en el altar de la cruz, de modo que no puede ofrecerse otra vez... La razón que me mueve a afirmar esto es... [que] Cristo dice: "Haced esto", y no "Ofreced esto".

De ello se sigue, en primer lugar, que la misa, en caso de ser vista como un sacrificio, no aprovecha ni a los vivos ni a los muertos. En efecto, así como yo no puedo creer por otro, así tampoco me es lícito celebrar la misa por otro, puesto que en verdad fue instituida por Cristo como un signo mediante el cual se confirma la fe de los creyentes.

En segundo lugar, como el cuerpo y la sangre de Cristo son sellos y prendas de las palabras de Cristo..., es preciso que los sacerdotes no utilicen ni proclamen otra cosa que la pura y clara Palabra de Dios, de la cual son signos...

En tercer lugar, aquel que no proclama la Palabra de Dios no está celebrando la misa...

En cuarto lugar, la misa ha de leerse... en francés para los franceses... [etc.], pues no puede haber duda de que Cristo, en la Cena, habló con sus discípulos en una lengua que podía ser entendida de todos ellos...

En quinto lugar, quien desea verdaderamente celebrar la misa no sólo ha de alimentarse a sí mismo, sino también a todos los demás que tienen hambre y sed espiritual, y esto bajo las dos especies. Así lo enseñó Cristo por palabra y por obra.[24]

El ayuntamiento decidió expulsar a los tres iconoclastas [25] y pedirle a Zwinglio una "Breve introducción cristiana" [26] que sirviera de manual accesible a los habitantes de las aldeas dependientes de Zurich para los cambios que pudieran implantarse en la liturgia. En algunas cartas escritas en esos momentos se da a entender que si se aplazó la puesta en práctica de una comunión evangélica, fue por consideración a los débiles, así como por el miedo que había de que los cantones católicos emprendieran una guerra contra el de Zurich.[27] A medida que avanzaba el invierno, incluso Zwinglio, Engelhard y Jud comenzaron a expresar su impaciencia por lo mucho que tardaba la realización magisterial de la reforma litúrgica; y, en vista de que algunos libros litúrgicos ya habían sido desechados y de que los canónigos de la catedral se abstenían de cantar la misa latina a causa de la oposición popular, los tres decidieron reafirmar sus convicciones ante el ayuntamiento y anunciaron (punto 5) su intención –"aun en caso de que no esté permitido"– de hacer por lo menos la prueba *(Uobung)* de una comunión evangélica en la fiesta de Navidad.[28]

[24] *ZW*, II, 671-803. Véase Henry Vedder, *Balthasar Hubmaier: The Leader of the Anabaptists*, Nueva York-Londres, 1905, pp. 63-64, donde hay una traducción inglesa.

[25] En carta de 11 de noviembre de 1523, Zwinglio le pide a Vadiano que reciba bondadosamente en St. Gallen a uno de ellos (Lorenzo Hochrütiner): *VB*, III, 44.

[26] *Eine kurze christliche Einleitung*, publicada el 17 de noviembre de 1523; *ZW*, II, núm. 27.

[27] Carta de Veit Suter, del 31 de octubre de 1523, editada por Oskar Vasella, *ZSKG*, XLVIII (1954), p. 184. Véase Yoder, "Turning Point", p. 134.

[28] *Ratschlag und Meinung von der Messe, ZW*, II, núm. 29-I, p. 809. Yoder, "Turning

Pidieron, además, que cada día, a la hora que fuera más conveniente, hubiera comunión y lecciones de Biblia (punto 6), y expresaron su determinación de no admitir ninguna coacción por parte de los sacerdotes de la vieja fe (punto 7).

El ayuntamiento nombró una comisión mixta de catorce miembros, seis de ellos clérigos (incluyendo a Zwinglio, Engelhard y Jud).[29]

El 19 de diciembre dieron su respuesta los magistrados del ayuntamiento. Sin desentenderse por completo de lo que pedían los tres y los catorce, insistieron en que la misa se mantuviera intacta hasta que la *Breve introducción cristiana* de Zwinglio fuera evaluada por los obispos de Constanza y Basilea y por los teólogos de la universidad de Basilea. Mientras se llegaba a esta decisión, ningún clérigo debía ser obligado a decir misa, y los seglares debían abstenerse de lanzar epítetos blasfemos contra quienes seguían diciéndola.[30] Zwinglio, que estuvo de acuerdo en abandonar su proyecto de introducir en la fiesta de Navidad la liturgia en lengua vernácula, más tarde defendió su aquiescencia diciendo que "el Señor nos reveló este consejo"; [31] pero seguramente procedió así por prudencia.

Por razones de orden práctico, Zwinglio prefirió ganar tiempo hasta el momento en que fuera posible que todos los habitantes del cantón abrazaran la reforma de una manera teológicamente profunda y en perfecta unanimidad socio-política. Al igual que el portavoz del ala radical de la Reforma Radical, desde hacía mucho tiempo estaba dispuesto a repudiar la *idea* de sacrificios del altar indefinidamente repetidos; sin embargo, también estaba dispuesto a sostener, al menos cuando hablaba en público, que la misa bien podía ser una representación adecuada del sacrificio único, histórico y expiatorio de Cristo. Así, pues, es clara la evolución de su postura: al principio se había mostrado seguro de que el ayuntamiento aboliría la misa por ser un insulto a Dios; en seguida se había declarado pronto a predicar y a actuar sin importarle lo que el ayuntamiento tuviera a bien ordenar; y finalmente, decidió no actuar sino en armonía con la magistratura, temeroso de que el cantón de Zurich quedara religiosamente dividido, como lo estaba Bohemia a consecuencia de Juan Hus.[32] La cuestión central era la relación entre la autonomía de las congregaciones y el papel de la magistratura cristiana, y en ese sentido puede decirse que la postura primitiva de Zwinglio experimentó un cambio fundamental, si bien, por otra parte, cantón, ciudad, comunidad y

Point", p. 136, sugiere que el promotor de la nueva agitación contra la misa latina fue Zwinglio.

[29] Su recomendación, redactada probablemente por Zwinglio, se imprime en *ZW*, II, núm. 29, II.

[30] Walton, *op. cit.*, pp. 48-49.

[31] Carta a los reformadores de Berna, 11 de octubre de 1527, en *ZW*, IX, 282; analizada por Yoder, "Turning Point", p. 139, y por Walton, *op. cit.*, p. 55.

[32] Sobre su temor de que pudiera haber dos usos litúrgicos, el "apostólico" y el "anticristiano", como en Bohemia, véase *ZW*, IX, 281.

congregación *(Gemeinde)* eran para él términos prácticamente intercambiables. Zwinglio siguió defendiendo el principio de que la única autoridad era la Escritura, pero en la práctica se atuvo a las determinaciones del ayuntamiento, con lo cual dejó virtualmente la reforma de la iglesia en manos del gobierno civil. Éste fue un golpe muy doloroso para muchos de los amigos de Zwinglio, y aunque algunos de ellos, Grebel por ejemplo, puedan haber soñado con una magistratura regenerada, es en este punto donde comenzamos a ver indicaciones claras de una separación entre Zwinglio y los interesados en la introducción inmediata de las normas del Nuevo Testamento.

Consta que fue en esta coyuntura cuando Grebel rompió con Zwinglio. En una carta latina a uno de los tres presidentes de la Disputa y a su cuñado Vadiano, escrita el 18 de diciembre de 1523, asentó, con amarga ironía, la siguiente tesis en alusión al sermón pronunciado por Zwinglio el tercer día de la Disputa: "Cualquiera que piense, crea o diga que Zwinglio está cumpliendo sus deberes de *pastor,* piensa, cree y habla impíamente." [33]

d) *Los conventículos sacramentarios de Zurich, 1524*

Desilusionados de quien había sido su caudillo, los radicales comenzaron a unir sus fuerzas. Sus círculos de estudio fueron convirtiéndose en conventículos en los cuales se atrevían a hacer, entre ellos mismos, lo que Zwinglio había propuesto en diciembre, pero que no se permitió públicamente en las iglesias de Zurich hasta abril de 1525. Lo que ahora se proponía Grebel era la formación de una nueva comunidad. Entre el interés de Zwinglio (una reforma total del cantón, sancionada por la magistratura) y la exigencia de Grebel (una regeneración inmediata) no había ya término medio mutuamente aceptable.

Bastante tiempo antes de la ruptura final, Grebel, Stumpf y Mantz habían presentado a Zwinglio y a Jud, en diferentes oportunidades, un plan de reforma en el cual les pedían, de manera general, que abandonaran por completo la organización antigua de las iglesias y erigieran una nueva iglesia de fieles creyentes "según la verdad evangélica y la Palabra de Dios". En cierto momento, durante el verano o el otoño de 1523, habían invitado expresamente a Zwinglio para que exhortara a todos cuantos quisieran seguir a Cristo a ponerse de su lado, confiados en que esta *ecclesia piorum* sería "superior al ejército de los no creyentes". En esta nueva iglesia se practicaría la Cena en los términos en que la describen San Pablo y los evangelistas, y se restaurarían las disciplinas de la iglesia primitiva. Los pastores vivirían en lo sucesivo no de diezmos, sino de donativos voluntarios, y "todas las cosas se poseerían en común", como en la iglesia apostólica de Jerusalén. De entre los miembros de esta nueva

[33] *VB,* III, núm. 374, 49; comentado por Yoder, "Turning Point", p. 138.

ecclesia sería "elegido por votos" un ayuntamiento *(senatus)* auténticamente cristiano, es decir, no coercitivo.[34] (Recuérdense las propuestas de los cuarenta y dos Artículos de Francfort, inspirados por Gerardo Westerburg, cap. IV.2.b.) Los radicales fueron muy concretos en cuanto a su propuesta del sostenimiento voluntario, puesto que ofrecieron a Zwinglio cien ducados anuales si, en principio, renunciaba a su prebenda. En estos momentos no se habló para nada de la posposición del bautismo, ni del rebautismo, ni del derecho de los cristianos a tomar parte en el gobierno.

Guillermo Reublin, a quien antes vimos en Basilea (cap. V.1), era ahora (desde 1522) predicador en dos de las aldeas dependientes de Zurich: Wytikon y Zollikon. Fue él el primer sacerdote suizo que contrajo matrimonio (en abril de 1523). No sólo predicaba en contra del culto de las imágenes, sino que a comienzos de 1524 comenzó a predicar también contra el pedobaptismo, haciendo una separación de principio entre la pertenencia a la iglesia, simbolizada por el bautismo, y la ciudadanía, expresada en el voto anual de obediencia al Estado. En la Pascua de 1524, a consecuencia de esta agitación, varios padres se negaron, en Zollikon, a llevar a sus hijos pequeños al bautisterio.

Otra indicación de la profunda divergencia que se había creado entre los radicales y Zwinglio, en los momentos en que éste estaba determinado a establecer una teocracia profética de todo el pueblo o cristiandad cívica, es la que nos viene de Haetzer, que en junio de 1524 publicó una traducción alemana, con notas, de la exposición de Juan Bugenhagen sobre las epístolas de San Pablo.[35] En este libro se hace una censura de toda la Reforma Magisterial por no haber aplicado la Palabra de Dios todo lo estricta y decididamente que hubiera sido preciso, y se declara la necesidad de una "segunda reforma" de miembros que se comprometan íntegramente. Las notas de Haetzer indican que también él andaba cerca del círculo formado en torno a Grebel y a Mantz.

Aunque el plan de regeneración de la magistratura había sido rechazado por Zwinglio, los radicales seguían esperando que en algún lugar pudiera prosperar su idea de restitución completa de un cristianismo

[34] En 1527, el propio Zwinglio (*Elenchus, ZW*, II, 331) recuerda de la siguiente manera las demandas que los radicales hacían en 1523: "Se dirigieron a nosotros . . . [diciendo]: «No se nos oculta que habrá siempre quienes se opongan al evangelio, incluso entre aquellos que se jactan del nombre de cristianos. Por lo tanto, no podemos esperar que algún día se unan todos los espíritus de tal manera que sea posible realizar en todo el ideal cristiano de vida. En efecto, en los Hechos de los Apóstoles [5:40 *ss.*] leemos que los que habían creído se separaron de los otros, y después sucedió que los que vinieron a creer se dirigieron a quienes eran ahora una nueva iglesia *(nova ecclesia)*. Así también debemos proceder nosotros.» Me pidieron que yo lanzara una proclama a fin de que aquellos que quisieran seguir a Cristo se pusieran de nuestro lado. Aseguraron, por otra parte, que nuestras fuerzas serían muy superiores al ejército de los no creyentes. Y ahora la iglesia de los justos *(ecclesia piorum)* elegiría, de entre sus propios fieles, su propio ayuntamiento *(senatum)*." Véase también *The Latin Works and Correspondence of Huldreich Zwingli, together with Selections from his German Works*, edited by Samuel M. Jackson, Nueva York, 1912-1919, p. 132; Bender, *op. cit.*, pp. 103-105, y 255, notas 29-31; Blanke, *Brüder in Christo*, pp. 10-11.

[35] *Eine kurze wohlgegründete Auslegung der zehn nachgehenden Episteln S. Pauli* (*ME*, II, 622).

conforme al Nuevo Testamento, mediante el establecimiento de una asociación voluntaria de movimientos emparentados entre sí, independientemente de las fronteras territoriales. Animado por esta esperanza, y sin pensarlo muy bien, Grebel escribió a Lutero (de quien no recibió sino una respuesta indirecta) y en seguida a Carlstadt y a Müntzer. De estos dos enemigos de Lutero, así en el terreno de la práctica social como en el de la teología sacramental, fue Müntzer el primero con quien los radicales de Zurich, encabezados por Grebel, trataron de establecer contacto.

En una carta de 5 de septiembre de 1524, a la que seguía un importante *post-scriptum*,[36] Grebel decía la admiración que él y los de su círculo sentían por Carlstadt y por Müntzer, y expresaba la esperanza de una comprensión mutua. Esta carta a Müntzer, que señala el surgimiento de un tipo distintivamente restitucional de reforma, es uno de los principales escritos religiosos de Conrado Grebel.[37] Expone las convicciones colectivas de Grebel y de sus compañeros con formulaciones casi siempre cautelosas; hace una crítica caritativa, pero firme, de algunas de las expresiones y prácticas que se atribuían a Müntzer, y es especialmente valiosa porque la variedad de temas que toca es lo bastante amplia para ofrecer un cuadro más o menos claro de la fe y la práctica de los hermanos suizos en esos primeros momentos.

Grebel se siente reconfortado al encontrar en Tomás Müntzer un espíritu afín, pero, alerta como está a las violaciones del principio de la *sola scriptura,* señala y deplora varios puntos que se han observado en cuanto a los esfuerzos reformadores de Müntzer (o que, según dice, se le han atribuido quizá falsamente): 1) a diferencia de los radicales suizos, Müntzer sigue manteniendo la práctica de bautizar a los niños pequeños, lo cual es censurable, puesto que el bautismo no es más que un signo de la presencia del arrepentimiento y de la recepción de la gracia, y los niños que mueren antes de poder distinguir entre el bien y el mal son salvados por la sangre de Cristo sin necesidad alguna del bautismo, ya que Cristo murió para salvar no únicamente a los cristianos, sino al mundo entero, del pecado original;[38] 2) la simple sustitución de la misa en latín por una misa en alemán no es un esfuerzo suficiente para restaurar la Cena conmemorativa; 3) Müntzer no se atiene a la disciplina de la excomunión que se lee en San Mateo, 18:15-18; 4) la práctica del canto durante el oficio religioso es (según Grebel) contraria al Nuevo Testamento, puesto que distrae a quienes desean concentrarse en la Palabra y hace que los mejores cantantes se jacten de sus habilidades, mientras que

[36] Edición crítica por Böhmer y Kirn, *op. cit.*, pp. 92-101; traducción inglesa en *SAW*, pp. 71-85.

[37] La presentación más clara de los dos conceptos, reforma y restitución, durante la Era de la Reforma, es la de Franklin Littell, *The Anabaptist View of the Church*, 2ª ed., Boston, 1958; traducción alemana: *Das Selbstverständnis der Täufer*, Kassel, 1966.

[38] He sido un poco más explícito que Grebel en la formulación de este primer punto, basándome en las precisiones aportadas por Robert Friedmann, "Peter Riedemann on Original Sin and the Way of Redemption", *MQR*, XXVI (1952), 210-215.

los que cantan mal se sienten humillados; 5) Müntzer ha mandado colocar en la iglesia unas tablas de piedra con los Diez Mandamientos, lo cual puede conducir a la idolatría; 6) Müntzer no ha abolido todavía la costumbre de que los clérigos dependan de beneficios (diezmos forzados y rentas) para su subsistencia, que debe cambiarse por la de los donativos voluntarios; 7) se dice que Müntzer aprueba el empleo del puño y la espada contra los señores que se oponen a la reforma, lo cual es deplorable. Característico de esta teología aún rudimentaria de la iglesia radical es el hecho de que el repudio del canto sea lo primero de que se ocupa la carta. De los siete puntos, sólo uno necesita amplificación en el presente contexto.

Obsérvese en el pasaje citado a continuación cómo Grebel, a pesar de la absoluta sencillez del servicio religioso que describe, sigue pensando, como Carlstadt y como Ecolampadio, que desde el punto de vista de la fe el pan es el cuerpo de Cristo:

> Cristo instituyó e implantó la Cena de la unanimidad ... El ministro nombrado por la comunidad debe pronunciarlas [las palabras de la consagración] tomándolas de uno de los evangelistas o de San Pablo... Asimismo, debe utilizarse un vaso común y corriente. Esto eliminará la costumbre de la adoración y ayudará a tener una comprensión y una apreciación auténticas de la Cena, puesto que el pan no es sino pan. Para la fe, en cambio, el pan es el cuerpo de Cristo y la incorporación con Cristo y con los hermanos. Pero es preciso comer y beber en el Espíritu y en el amor, según se ve en el sexto capítulo de San Juan... Aunque sea un simple pedazo de pan, si va precedido de la fe y del amor fraterno debe recibirse con alegría, ya que cada vez que se distribuye en la iglesia es para mostrarnos que somos verdaderamente un pan y un cuerpo, y que somos y queremos ser verdaderos hermanos los unos para los otros, etc. Pero si se halla uno que no quiere vivir la vida fraterna, ése come para su condenación, puesto que come sin discernimiento, como si fuera cualquier otra comida, y deshonra el amor, que es el vínculo interior, y el pan, que es el vínculo exterior. Ese tal, en efecto, no atrae hacia su espíritu el cuerpo y la sangre de Cristo, el pacto de alianza de la cruz, como tampoco está dispuesto a vivir y a sufrir por Cristo y por los hermanos, por la cabeza y por los miembros. Tampoco debe ser administrado por ti [en cuanto sacerdote ordenado, para que no vaya a entenderse mal].[39]

Como en los momentos en que se escribió la carta (5 de septiembre de 1524) en ninguna de las iglesias parroquiales de Zurich se estaba practicando aún la comunión evangélica, se tiene la impresión de que Grebel y sus compañeros seguramente venían celebrando un servicio de comunión entre ellos mismos, de acuerdo con los principios asentados en la carta:

> Tampoco debe practicarse en "templos", según toda la Escritura y el buen ejemplo, puesto que eso crea una falsa reverencia. Debe usarse *mucho* y *con frecuencia*. No debe usarse sin la regla de Cristo en San Mateo, capítulo 18,

[39] La carta entera puede verse en *SAW*, pp. 71-85. Y cf. Fast, *Der linke Flügel*, pp. 12-27.

versículos 15 a 17, pues sin esa regla cada cual correrá en pos de las exterioridades. La parte interior, el amor, se pasa por alto si hermanos y falsos hermanos se acercan o lo comen [juntos]... En cuanto a la hora del día, sabemos que Cristo lo dio a los apóstoles en la cena, y que los corintios practicaban la misma costumbre. Nosotros no fijamos ninguna hora precisa.[40]

Salvo la exhortación a la comunión frecuente, la postura de Grebel coincidía notablemente con la de Carlstadt, incluso desde el punto de vista del pacifismo. En efecto, es importante señalar en este momento que el pacifismo de Grebel no era de inspiración erasmiano-humanista (como lo fue el de Zwinglio en su primera fase), como tampoco se basaba primordialmente en el Sermón de la Montaña. Parece haber sido consecuencia de una convicción aún más profunda de Grebel: según él, Cristo era el capitán de un ejército espiritual formado por los auténticos *milites Christi;* la iglesia así constituida era una iglesia paciente, o sea sufriente, cuyo ideal era la no-violencia absoluta; sufrir en nombre de Cristo era una confirmación de la salvación del cristiano.[41]

El hecho de que Grebel haya escrito al revolucionario Müntzer no es ciertamente un argumento en favor de la teoría según la cual el movimiento de los hermanos suizos proviene de Müntzer y de los profetas de Zwickau (cf. cap. XXIII). Es verdad que en la carta de Grebel a Müntzer hay algunas frases –por ejemplo, el "dulce Cristo" a quien el creyente sólo podrá experimentar después de haber conocido al "Cristo amargo" del sufrimiento– que sugieren la influencia del radical de Allstedt, pero, en su mayor parte, representan una radicalización de la doctrina y la práctica de Zwinglio, no de las de Lutero. Hacia los momentos en que entraron en contacto con Müntzer, Grebel y Mantz habían desarrollado una posición teológica tan sólida por su profundidad y su independencia que les permitía no sólo invocar el espíritu de Müntzer cuando armonizaba con su idea del evangelio, sino también criticarlo con gran convicción cuando parecía que había discrepancias entre ellos.[42]

De hecho, el revolucionario Müntzer no llegó a recibir la carta del pacifista Grebel. Este último fracasó en su esfuerzo de coordinar una reforma evangélica de gran extensión.[43] En todo caso, Grebel no sufrió ninguna influencia seria de Müntzer, a quien apenas entendía. La influencia segura es la de Carlstadt. Andrés de Castelberg (Castelberger), amigo de Grebel, había estado en correspondencia con Carlstadt, cuya respuesta había influido en la carta de Grebel a Müntzer que acabamos de estudiar.

Después de escrita esta carta, llegó a Zurich el doctor Gerardo Wes-

[40] *SAW*, p. 77.

[41] Véanse más detalles en Ethelbert Stauffer, "Anabaptist Theology of Martyrdom", *loc. cit.*, pp. 179-180.

[42] Krajewski, *Mantz*, pp. 58-59.

[43] El autógrafo de la carta se descubrió entre la correspondencia de Vadiano. Es muy posible que, al llegar Gerardo Westerburg a Zurich, Grebel haya tenido noticias de la beligerancia de Müntzer, y entonces se haya abstenido de mandarle la carta.

terburg, cuñado de Carlstadt, con el fin de crear un frente común contra Lutero y de publicar los opúsculos sacramentarios de Carlstadt (mencionados en el cap. III.1, hacia el final). Sabemos que fue en el círculo de Conrado Grebel, en cuya casa de Zurich estuvo alojado Westerburg, donde se leyeron esos opúsculos, aún en manuscrito, pues Grebel, en carta de 14 de octubre de 1524 a Vadiano (residente en St. Gallen), se refería a ocho libros compuestos por Carlstadt. Grebel sabía la historia del desafío de Lutero a Carlstadt con la moneda de oro, y observaba: "De la lectura de los libros de Carlstadt, un lector razonable juzgará que Lutero está marchando hacia atrás, y que es un maestro en el arte de dar largas a los asuntos, y que es un consumado defensor de su escándalo." [44] Los radicales de Zurich apoyaron con entusiasmo la idea de imprimir en Basilea los escritos de Carlstadt. Poco después, Félix Mantz y Andrés de Castelberg regresaban de Basilea con más de cinco mil ejemplares de esa impresión, que distribuyeron en Zurich y en sus inmediaciones. Grebel mismo, cuando salió de Basilea, visitó el círculo de Zurich. De los ocho opúsculos, siete habían sido aprobados para su impresión por el censor de Basilea. El octavo, contra el bautismo de los infantes, había sido eliminado. A este propósito, es notable el hecho de que Félix Mantz, que había acompañado a Westerburg en su regreso de Zurich a Basilea, haya emprendido por propia cuenta la tarea de hacer imprimir una edición clandestina de ese opúsculo sobre el bautismo [45] (cap. VI.1).

3. La Controversia Eucarística entre los sacramentarios suizos y los luteranos

Ya hemos hablado (cap. III.1) de las primeras obras publicadas de Carlstadt, de su introducción de la primera comunión protestante en Wittenberg y de la acción sacramentaria que desarrolló en Rothenburg. Sólo falta resumir la teología eucarística que se desprende de los escritos publicados en Basilea, pues fue su aparición en esta coyuntura lo que inició la segunda etapa de la Controversia Eucarística intra-protestante. En esos opúsculos hacía notar Carlstadt lo incongruente que es imaginar que en la Última Cena, o sea antes de la crucifixión, los apóstoles, a quienes todavía les faltaba mucho para entender plenamente la significación de las palabras de Jesús acerca de su muerte inminente, pudieran haber comprendido algo siquiera de esa pretendida identificación del pan que tenían ante los ojos con la persona que estaba presidiendo la cena. Carl-

[44] *VB*, III, 88.

[45] Staehelin, *Briefe und Akten*, vol. I, núm. 226 y nota 10. Sobre la cronología de los siete opúsculos de Carlstadt publicados en Basilea y sobre sus impresores, véase E. Freys y Hermann Barge, "Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XXI (1904), 305-331, artículo reimpreso en 1965 por B. de Graaf. Los opúsculos han sido editados por E. Hertzsch, *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-1525*, Halle, 1956.

stadt sostenía que era una idolatría blasfema suponer que una cosa que manifiestamente no fue verdad en la proto-eucaristía pudiera convertirse en verdad, por vez primera, después de la muerte de Jesús. Analizando la secuencia de las acciones de Cristo según el texto de San Marcos, 14:23-24, observa que el vino ya había sido obedientemente bebido y estaba ya "en el estómago de los apóstoles" cuando Jesús habló acerca de la sangre, y que a lo que entonces se refirió Jesús fue al sello sangriento de la Nueva Alianza, no a su propia sangre en forma de vino. De manera análoga, Jesús señaló su propio cuerpo, a punto de ser sacrificado en la cruz, pero no declaró que ese cuerpo estaba presente o lo estaría posteriormente bajo la apariencia de pan. En las palabras de la institución, el demostrativo *touto,* que es neutro, se refiere al sustantivo neutro *soma,* el cuerpo de Cristo, no al masculino *artos,* o sea el pan. Ciertamente era un cuerpo, y no un pedazo de pan, lo que iba a sufrir en la cruz.

Por consiguiente, no es el sacramento el que perdona los pecados, sino Dios en Cristo sobre la cruz. En efecto, al perdonar una vez para siempre los pecados del mundo, Cristo ha hecho posible para todos, mediante la repetición conmemorativa de la Cena, el recuerdo jubiloso de esa única acción que tuvo lugar en el Calvario. No hay sino dos venidas de Cristo: la primera en la Tierra Santa, y la segunda en el porvenir. Entre una y otra venida no hay una presencia provisional en los elementos de la comunión cristiana, que ciertamente hay que celebrar con regularidad, pero sólo en cuanto expresión de la esperanza de la segunda venida de Cristo. San Pablo conocía "sólo a Cristo, y a Cristo crucificado". No dijo "a Cristo crucificado en la cruz y a Cristo distribuido en el pan y el vino". Entre los muchos y diversos dones divinos otorgados a los apóstoles –sanar a los enfermos, a los lisiados y a los ciegos, expulsar los demonios, vencer las tentaciones del maligno, bautizar en nombre de Dios Uno y Trino, etc.– no se encuentra, argumenta Carlstadt, el poder de repartir el cuerpo y la sangre del Salvador bajo forma sacramental. Carlstadt no vacila en hablar con rudeza de esa "idolatría" de los católicos y de los luteranos que los lleva a concentrarse en el pan y el vino, y que por eso mismo les hace perder de vista la acción histórica única llevada a cabo en la cruz, de manera que falsean por completo el carácter singular de la redención del género humano por la muerte de Cristo.

A raíz de su publicación en Basilea, en el otoño de 1524, los siete opúsculos en que Carlstadt expresaba su teología eucarística madura tuvieron una gran difusión. Félix Mantz, como hemos dicho, consiguió un gran número de ejemplares y los distribuyó en Zurich. El propio Carlstadt llevó ejemplares de sus opúsculos recién impresos a Estrasburgo. Los pastores de esta ciudad, deseosos de saber la opinión que de ellos tenían los reformadores de Wittenberg y de Zurich, se apresuraron a escribirles. Lutero les contestó el 15 de diciembre de 1524,[46] y Zwinglio el día si-

[46] *Ein Brief an die Christen zu Strassburg wider den Schwärmergeist* [*Carlstadt*], *WA*, XV, 391-397. Cf. Edwards, *op. cit.*, cap. II.

guiente. En su carta se mostraba Lutero provisionalmente dispuesto a tolerar el lenguaje simbólico, pero, dándose cuenta del alcance y de la seriedad del desafío representado por los sacramentarios y "fanáticos" de Suiza y de la Alemania meridional, y aguijoneado por su viejo antagonista Carlstadt, rápidamente publicó (en el mismo mes de diciembre de 1524) su *Wider die himmlischen Propheten,* seguido de un suplemento.[47] Después de atacar en toda forma a Carlstadt por su teología pastoral, por su práctica de esta teología en Orlamünde, por su iconoclastia, su misticismo y su doctrina de que los estatutos del Antiguo Testamento son tan obligatorios como el Decálogo y la ley natural, Lutero se ponía a explicar su propia teología eucarística, ciertamente más conservadora. Un poco después (marzo de 1525), Zwinglio, que desde su contacto con Rode había llegado a sus propias conclusiones en cuanto al problema teológico básico, se sintió con el valor suficiente para hacer pública su postura sacramentaria, con su tratado *De vera et falsa religione,* que es una interpretación humanística y simbólica.

Ya hemos llamado la atención sobre el entusiasmo con que Zwinglio recibió la teoría de Hoen comunicada por Rode. La expresión de estas convicciones recién consolidadas se encuentra en su carta a Mateo Alber de Reutlingen (de 16 de noviembre de 1524).[48] La carta a Alber y la respuesta a los pastores de Estrasburgo fueron incluidas por Zwinglio en su mencionada edición del *De vera et falsa religione.* En agosto del mismo año de 1525 publicó Zwinglio la *Epistola* de Hoen, sin mencionar el nombre del autor.[49] A partir de entonces se hizo aún más explícita su aceptación de la postura sacramentaria, y confesó asimismo estar de acuerdo con Carlstadt en que el cuerpo de Cristo está sentado a la diestra de Dios Padre, y por lo tanto no puede en modo alguno decirse que esté presente en la conmemoración litúrgica de la Cena.

El 29 de marzo de 1526 replicó Lutero con su sermón *Vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister,*[50] en el cual hizo explícita su concepción de la ubicuidad de Cristo, interpretando "a la diestra de Dios Padre" como expresión simbólica de su omnipotencia. En ese sermón defendió asimismo su teología eucarística y su cristología no sólo contra Zwinglio, sino también contra Carlstadt, distinguiendo tres clases de presencia corporal: el *esse circumscriptive* o *localiter* de Cristo en su primera y segunda venida, su *ubicatio* o ubicuidad en cuanto aspecto de su omnipotencia, y su *esse definitive,* que se refiere a su presencia sobrenatural, y sin embargo localizada, que se da por ejemplo en la resurrección de Cristo y en la consubstanciación eucarística. En esta segunda acción –la palabra misma no llega a aparecer en el sermón de Lutero–, Cristo se

[47] *WA,* XVIII, 62-125, 134-214.
[48] *ZW,* III, 322-354.
[49] Vale la pena observar que la parábola del anillo de bodas, elaborada por Tertuliano y desarrollada por Hoen (*supra,* cap. II.2), reaparece en el memorándum que Zwinglio dirigió a los príncipes alemanes reunidos en la dieta de Augsburgo de 1530.
[50] *WA,* XIX, 482-523.

entrega milagrosamente en los altares cristianos a través de los elementos del pan y el vino.

Con esta refutación, el sacramentarismo de Carlstadt y de los holandeses y suizos, aborrecido en todas sus formas por Lutero, entra en la historia general como el punto central de debate entre las alas divergentes que surgieron dentro de la Reforma Magisterial. De ahora en adelante nos vamos a limitar a señalar de qué modo llegaron los anabaptistas a hacer suyo el sacramentarismo. En este momento lo único que queda por mencionar es el hecho de que Carlstadt, después de un infructuoso intento de verse con Westerburg en Francfort (su cuñado había salido ya de aquí, con rumbo a Colonia), se sometió durante algún tiempo a Lutero;[51] y, después de declarar su propósito de no tomar parte beligerante en la Guerra de los Campesinos,[52] obtuvo licencia de regresar a Sajonia. De 1525 a 1529 vivió en Wittenberg y en sus alrededores, e incluso se alojó durante un tiempo en la propia casa de Lutero.

4. El psicopaniquismo en Wittenberg y Zurich

No podemos despedirnos del espiritualista y sacramentario Carlstadt sin avanzar un poco más en nuestra ya iniciada exposición (cap. I.5.c) del psicopaniquismo, doctrina en cuya evolución también figura él de manera prominente. La consideración del "sueño del alma" parecerá menos impertinente en este lugar de la historia si relacionamos el tema con otro análogo: el de la simplificación y el biblismo representados en la teología eucarística por la evolución que va de la misa votiva a la eucaristía conmemorativa. No se trata, sin embargo, de una correlación perfectamente trabada. En efecto, a pesar de que Carlstadt sentía virtualmente lo mismo que Zwinglio en materia de teología eucarística, en lo relativo al sueño del alma eran Carlstadt y Lutero, cosa sorprendente, quienes opinaban más o menos lo mismo; y vale la pena señalar, en el comienzo mismo de la presente sección, esa interesante inversión de afiliaciones doctrinales. Lutero estaba más cerca de la misa católica que Zwinglio, el cual pisaba aquí el mismo terreno que Carlstadt; pero en cuanto a la doctrina de la inmortalidad natural del alma, Zwinglio sostenía las conclusiones del Quinto Concilio de Letrán (como las mantendría Calvino más tarde) y estaba en contra de Lutero y de Carlstadt, y también contra anabaptistas como Westerburg (anabaptista a partir de 1529), los cuales defendían el sueño del alma.

[51] *Entschuldigung des falschen Namens des Aufruhrs*, documento firmado en Francfort el 24 de junio de 1525 y publicado, con un condescendiente prefacio de Lutero, en Wittenberg (*WA*, XVIII, 430-445).

[52] La *Entschuldigung* es un documento honorable; Carlstadt declara no estar de acuerdo con la posición de Müntzer, pero habla de él de manera caritativa; y, por lo demás, hace ver cómo sus proféticas prédicas de moderación fueron rechazadas por los campesinos de la región de Rothenburg.

Como el psicopaniquismo está estrechamente vinculado con la escatología bíblica, es claro por qué un Lutero y un Carlstadt podían coincidir en su aceptación de semejante doctrina, mientras que el humanista Zwinglio, en quien no era fuerte el sentido de la inminencia del Reino de Dios, se contentaba con la opinión tradicional.

En Lutero –apenas hace falta decirlo–, la doctrina del psicopaniquismo estaba libre de toda huella de averroísmo. Animado por su instinto bíblico y por su vigorosa oposición a todo el sistema penitencial de las indulgencias, Lutero, al defender ya en 1520 sus proposiciones condenadas por la bula del papa León X, afirmaba [53] que la doctrina del alma como forma sustancial del cuerpo humano no pasaba de ser una opinión papal. Y en un sermón de 1524 declaró que el alma se mantendrá dormida hasta que Dios, el día del Juicio Final, despierte tanto al alma como al cuerpo.[54]

Para Carlstadt, en contraste con Lutero, es posible que haya sido decisiva la influencia de Wessel Gansfort. Muy probablemente, la publicación de la *Farrago* de Gansfort (Wittenberg, 1522), en una de cuyas partes se hace una interpretación del purgatorio como purificación espiritual, pero no penal en sentido físico, intensificó las convicciones de Carlstadt acerca del problema del sueño del alma.[55] Wessel introdujo, de hecho, una triple modificación en la doctrina tradicional del purgatorio: sostuvo que el fuego del purgatorio es espiritual y no material; que el objeto del fuego espiritual es purificativo y no punitivo; y que, por consiguiente, el alma es capaz de desarrollo espiritual después de la muerte del cuerpo. En esta nueva concepción de Gansfort, el purgatorio quedaba asociado con la gloria, a la cual no serán admitidas las almas sino después de la segunda venida de Cristo, y disociado, en consecuencia, del infierno, mientras que la doctrina católica tradicional asociaba purgatorio e infierno, contrastándolos ambos con la gloria. Carlstadt siguió a Gansfort en esta modificación, y al parecer llegó incluso a citarlo casi literalmente cuando en 1523 publicó su sermón *Vom Stand der christgläubigen Seelen, von Abrahams Schoss und Fegfeuer der abgeschiedenen Seelen.*[56] Carlstadt empleó la expresión "sueño del alma" como una referencia escriturística a la vida de después de la muerte, y no como un eufemismo que aludiera (según sucede con los psicopaniquistas auténticos) a la muerte provisional del alma

[53] En el artículo 27.

[54] *Fastenpostille,* en *WA,* XVII:2, 235. En otro sermón (de 1533) declaraba: "Nos quedaremos dormidos hasta que Él venga y, tocando a la puerta de la tumba, nos diga: «Doctor Martín, ¡levántate!»" (*WA,* XXXVII, 151). Sin embargo, en algunas ocasiones recayó en su heredada doctrina católica de la vida posterior a la muerte, con la consecuencia de que poco a poco la doctrina del sueño del alma fue siendo sustituida, dentro del luteranismo, por la idea de la inmortalidad natural. Véase Paul Althaus, *Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie,* Gütersloh, 1956, pp. 146-147.

[55] Tal es la idea propuesta y convincentemente defendida por John W. Kleiner, en un trabajo presentado en la Harvard Divinity School.

[56] Hay ejemplar en la Houghton Library. Su texto básico (al igual que el de Gansfort) es I Tesalonicenses, 4:14-15.

junto con el cuerpo. Estimulado por Carlstadt, Westerburg avanzó también en esa dirección radical. En 1523 publicó un libelo de ocho páginas que le valió el nombre de "Doctor Purgatorio". Se intitulaba *Vom Fegfeuer und Stand der verschiedenen Seelen, eine christliche Meinung.*[57] Westerburg había estado antes que Carlstadt en Italia, pues hizo estudios en la universidad de Bolonia de 1515 a 1517. Es posible que en esa ocasión se haya familiarizado con la doctrina paduana que negaba la inmortalidad, escepticismo condenado en el Quinto Concilio de Letrán. Nicolás Storch, uno de los profetas de Zwickau que en 1521 estuvo en Colonia en casa de Westerburg, fue quien lo ganó para la Reforma luterana. Como Storch sostenía la idea taborita del sueño del alma, ese encuentro puede muy bien haber sido un factor más que vino a confirmar el psicopaniquismo de Westerburg. Unidos en una causa común, puesto que ambos negaban la doctrina tradicional del purgatorio y ambos espiritualizaban los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, Carlstadt y Westerburg fueron desterrados de Sajonia en el otoño de 1524. Cuando Carlstadt se encontraba todavía en Sajonia, Westerburg, como mensajero suyo, salió de Francfort y se dirigió a Zurich, donde estuvo hablando con Conrado Grebel no sólo del asunto ya tratado de la publicación de los manuscritos eucarísticos de Carlstadt, sino también de la cuestión del sueño del alma. En efecto, en una carta a Vadiano, de 14 de octubre de 1525, Grebel escribe que Westerburg se ha quedado durante seis días con él y los suyos, y da a entender que ha leído un escrito del propio Westerburg, intitulado *De sopore animarum libellus.*[58]

No hay ninguna indicación positiva de que el grupo de Grebel haya adoptado el psicopaniquismo; pero es claro que Zwinglio tenía la impresión de que así era, pues en un apéndice de su *Elenchus* (cf. *infra*, cap. VIII.4.a), esforzándose en refutar esa doctrina, declarará muy pronto: "Los catabaptistas enseñan que los difuntos se quedan dormidos, en cuerpo y alma, hasta el día del Juicio, porque ignoran que los hebreos usaban la palabra «dormir» en lugar de «morir»."[59]

Westerburg llevó su sacramentarismo y su psicopaniquismo a Francfort, donde ya nos lo hemos encontrado como redactor de los cuarenta y dos Artículos al final de la Guerra de los Campesinos, y de donde fue obligado en mayo de 1525 a regresar a su nativa Colonia. En 1526 fue condenado en esta última ciudad por sus enseñanzas sobre el purgatorio y sobre el sueño del alma.[60]

[57] Fritz Blanke, basado en la autoridad de Adolf Brecher, dice en una nota de su edición del *Elenchus* de Zwinglio que las ideas de Westerburg estuvieron influidas por las de Carlstadt, pero la influencia bien puede haber sido en sentido inverso. Sobre Westerburg, véase el artículo de Ernst Correll en *ME*, IV, 930-931, y el de Brecher en *Allgemeine Deutsche Biographie*, XLII, 182.

[58] *VB*, III, 88.

[59] *ZW*, VI, 188-189.

[60] La relación del proceso fue publicada por Westerburg en Marburgo, en 1533. Véase *ME*, IV, 931.

Habiéndonos asomado así durante unos momentos a la primera aparición del psicopaniquismo dentro del contexto de la Reforma Radical al norte de los Alpes, en conexión con los sacramentarios espiritualistas Carlstadt y su cuñado Westerburg, podemos ahora volver al tema principal del capítulo, y ocuparnos del reformador luterano de Silesia, convertido en espiritualista en la cuestión de la eucaristía.

5. Gaspar Schwenckfeld y la suspensión de la Cena en 1526

Gaspar Schwenckfeld (1489-1561) fue un piadoso noble de Silesia, un evangelista aristocrático en medio de un grupo de reformadores que en su mayoría eran de origen campesino o burgués.[61] Caballero de la Orden Teutónica, independiente gracias a sus grandes propiedades de tierras, estratégicamente situadas en las cortes del duque de Silesia y de dos príncipes de menor categoría, Schwenckfeld abrazó el luteranismo en 1518 y, manteniéndose fiel al voto de castidad de la orden militar, llegó a ser hacia el año de 1522 uno de los principales exponentes de la reforma luterana en Silesia.[62] Durante ocho años, de 1518 a 1526, fue seguidor de Lutero, y en tres ocasiones estuvo de visita en Wittenberg; pero Lutero lo atacó repetidas veces (y, al final, con verdadera crueldad) a causa de sus peculiares opiniones acerca de la Cena del Señor. A partir de entonces, Schwenckfeld se hizo el portavoz de un espiritualismo irénico y evangélico, diferente a la vez del sacramentario de Carlstadt y del litúrgico de Müntzer, caracterizado sobre todo por la suspensión (hacia 1526) de la eucaristía exterior, y por la enunciación de la doctrina de que la carne celestial de Cristo es un alimento interior. Al proclamar esta eucaristía interiorizada, Schwenckfeld se hizo el portavoz de una posición que él llamaba "vía regia" o "vía media", equidistante en un principio, al parecer, entre el catolicismo y el luteranismo, pero que más tarde resultó equidistante entre la Reforma Magisterial y la Reforma Radical. La primera vez que Schwenckfeld empleó la expresión "vía regia" fue en su *Amonestación a todos los hermanos de Silesia*, de 11 de junio de 1524:

> Estamos propensos a desviarnos de la izquierda a la derecha, en contra del precepto del Señor: "No debéis torcer hacia la derecha ni hacia la izquierda."

[61] La biografía más importante es la de Selina Gerhard Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561), Spiritual Interpreter of Christianity, Apostle of the Middle Way, Pioneer of Modern Religious Thought,* Norristown, Pa., 1946 (2ª ed., 1977). Véase Wolfgang Knörrlich, *Kaspar Schwenckfeld und die Reformation in Schlesien,* Bonn, 1957, y Claus-Peter Clasen, "Schwenckfeld's Friends", *MQR,* XLVI (1972), 41-57. Los numerosos escritos de Schwenckfeld y de sus compañeros se encontrarán en los diecinueve volúmenes proyectados del *Corpus Schwenckfeldianorum,* que comenzó a publicarse en Leipzig en 1907. Hay una breve bio-bibliografía en *ME,* IV, 1120-1124, y cf. *infra,* p. 961, el *addendum* a la presente nota.

[62] El estudio más reciente sobre la Reforma en Silesia (hecho desde el punto de vista de los factores de clase) es el de Roman Heck, "Reformacja a problem walki klasowej chłopów śląskich w XVI wieku", *ORP,* VI (1961), 29-48.

Es preciso que caminemos por la vía real, y que tratemos de encontrar el punto medio entre la vida hipócrita antigua y la libertad actual. De lo contrario, todo habrá sido en vano.[63]

En otra ocasión observó humorísticamente que los católicos, al confiar sólo en la santificación de las buenas obras, estaban "caminando sobre zancos", mientras que los luteranos, al insistir tan sistemáticamente en la justificación forense, "trataban de caminar de cabeza". La vía regia era también para Schwenckfeld un camino estrecho que, aunque abierto a todos, no sería recorrido hasta el final sino por unos cuantos. Los predicadores luteranos, observó una vez, "quieren llevar al cielo a más gente de la que Dios quiere allí".[64] Aunque en alguna oportunidad declaró que muy bien volvería a la iglesia católica con la sola condición de que en ella se admitiera la libertad de conciencia,[65] siempre se consideró básicamente protestante.[66]

Fue Schwenckfeld un espiritualista evangélico que, si bien con todo gusto se hubiera adherido a cualquier iglesia seriamente reformada, sostuvo siempre la doctrina de que el Espíritu está libre de toda institución, incluso en la iglesia establecida, pues el Espíritu "espira [*geistet,* verbo] donde, cuando, y en la medida en que lo quiere".[67] Así, pues, Schwenckfeld se contentaba con invitar a la oración y a la creación de círculos de estudio *–ecclesiolae–* en espera de que la mano de Dios marcara algún día la decisión final en cuanto a los méritos relativos de las distintas iglesias.

Figura de primera importancia en la Reforma Radical, en contacto con las más diversas tendencias –espiritualistas, anabaptistas, racionalistas–, Schwenckfeld se preocupaba primordialmente de una doctrina que puede llamarse cristología eucarística. Es justo, pues, que lo presentemos en esta coyuntura de nuestro relato, destinada a las polémicas en torno al sacramento del altar. En esta sección trazaremos su biografía hasta llegar a aquel momento de la Controversia Eucarística en que su vida y su pensamiento se vuelven parte de la historia general.

Nacido el año 1489 en Ossig, en el principado de Liegnitz, Gaspar Schwenckfeld vivió, hasta el momento de su conversión, la vida normal de un aristócrata. Estudió en Colonia, en Francfort sobre el Oder y, a lo que parece, también en Erfurt; pero, a pesar de estar notablemente versado en derecho canónico y en los escritos de los padres de la Iglesia,

[63] *CS,* II, 62; traducción inglesa en Schultz, *op. cit.*, p. 104.

[64] *CS,* IV, 834; V, 132.

[65] *CS,* III, 106. Citado por Paul Maier, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ: A Study of Schwenckfeldian Theology at Its Core,* Assen, 1959, en el cual se basa gran parte de la exposición que viene en seguida. Es, en inglés (cf. *infra,* nota 1 del cap. XXXI), la mejor exposición de la estructura del pensamiento de Schwenckfeld en su conjunto, y de su cristología en particular.

[66] Véanse en *CS,* VII, 368-369, sus treinta y seis razones para abandonar la iglesia católica, y allí mismo, XII, 641, los veinte puntos doctrinales en que coincide con los luteranos.

[67] *CS,* VII, 122.

incluso los griegos, y familiarizado con los místicos renanos, nunca se sometió a los rigores de una teología sistemática y nunca recibió un grado universitario. Hacia 1511 nos lo encontramos como cortesano en Oels, después en Brieg, y finalmente en la corte ducal de Liegnitz.

Esta ciudad, capital del pequeño principado del mismo nombre, en la Silesia inferior, estaba en una porción del ducado germano-polaco habitada a la sazón casi enteramente por gente de habla alemana. A la muerte de Luis de Bohemia en la batalla de Mohács (1526), el ducado pasó a poder de Fernando de Austria y Bohemia, miembro de la casa de Habsburgo, y desde el punto de vista eclesiástico quedó bajo la jurisdicción del arzobispo polaco de Gniezno. La Reforma había sido introducida en Breslau, capital de Silesia, por el obispo Juan de Thurzo, austero y devoto eclesiástico que en 1517 se había adelantado al ataque de Lutero contra las indulgencias al tomar por cuenta propia la decisión de suprimir en Breslau un culto mariano supersticioso, y que dejaba altísimas ganancias.[68] Breslau era una ciudad hondamente compenetrada del fermento humanista que tan vigoroso era a comienzos del siglo XVI: fue Domingo Schleupner, consejero del obispo, quien llamó la atención de Lutero, en 1520, sobre la demostración que hizo Lorenzo Valla de que la Donación de Constantino era una superchería.[69] A la muerte de Juan de Thurzo, el 2 de agosto de 1520, continuó la Reforma en Breslau bajo la dirección de Juan Hess, antiguo secretario suyo, con la aprobación del nuevo obispo, Jacobo de Salza.

Mientras tanto, Schwenckfeld, que en 1518 había fijado su residencia en la corte de Liegnitz y que hacia la misma época se había convertido a la reforma luterana, se ocupaba en difundir en esa ciudad los ideales de la Reforma. Había llegado a una comprensión evangélica del cristianismo gracias a la lectura del comentario de Lutero sobre los salmos penitenciales. No tardó en convertirse en el principal consejero de Federico II sobre cuestiones eclesiásticas, y en 1522 era ya tal su ascendiente sobre él, que le hizo adoptar la reforma en su territorio.[70] Para Juan Hess, que se mantenía fiel al luteranismo, Schwenckfeld fue entonces un compañero incómodo, aunque nunca descortés.

En la primera fase de sus esfuerzos reformadores, Schwenckfeld se hacía la ilusión de que lo viejo y lo nuevo podrían armonizarse. Por ejemplo, en sus consejos epistolares a las monjas del convento de Naumburg (de comienzos de 1523) prescribía una continuación factible de la vida de claustro bajo una forma evangélica.[71] El 1º de enero de 1524, él y otro personaje de la aristocracia dirigieron una carta abierta al obispo de Breslau, instándolo a utilizar toda su influencia para introducir cambios generales en la diócesis. En este noble llamamiento, como en todos los demás

[68] D. Erdmann, *Luther und seine Beziehungen zu Schlesien*, Halle, 1887 (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, XVIII), p. 7.
[69] Erdmann, *loc. cit.*
[70] Después de 1523 dejó de asistir regularmente a la corte, a causa de su sordera.
[71] *CS*, I, 107 *ss.*

escritos de Schwenckfeld, brillan las características de su personalidad: su tono respetuoso, sus sentimientos refinados, su fervor evangélico, su atención a las masas populares lo mismo que a los mejor instruidos en materia religiosa, y también la moderación con que procedía en sus esfuerzos por lograr esos fines.[72]

El cortesano de Silesia creía que eran los escritos de Lutero los que le habían enseñado que los hijos de Adán, después de haber sido incorporados por la fe en el Segundo Adán, son capaces de ejercer su libre albedrío para llevar a cabo las buenas obras. Al adoptar la doctrina luterana de la justificación por la fe en la misión histórica de Cristo, en virtud de la cual los creyentes pueden ser liberados de los lazos que los han mantenido esclavos del mundo, Schwenckfeld, de manera muy característica, subrayó a su manera el recién encontrado evangelio de Lutero, haciendo especialmente suyos aquellos pasajes que le permitían transformar poco a poco la doctrina de la justificación forense en la de una santificación progresiva. Pero no fue sino gradualmente como vino a entender que esta percepción suya de la vida cristiana difería en no pequeña medida de la de Lutero, por mucho que fuera Lutero quien había despertado en él estos pensamientos; y así, durante mucho tiempo sostuvo Schwenckfeld que él no estaba diciendo sino lo que el propio fraile agustino había proclamado antes de que la amplia y maleable experiencia del solafideísmo comenzara a estrecharse y endurecerse en un sistema territorial-confesional. Schwenckfeld sostuvo con gran firmeza, y hasta el final, su aceptación luterano-agustiniano-paulina del fundamental principio protestante de la justificación por la fe. Pero a causa de su preocupación por la vida moral, y a consecuencia de su peculiar interpretación de los medios de apropiarse los méritos de Cristo, desplazó el énfasis y, en un momento dado, la doctrina de Lutero tenía en él esta formulación, tan característica: "La justificación procede del conocimiento (*Erkenntnis*) de Cristo mediante la fe." [73] Y este conocimiento de Cristo estaba eucarísticamente fundado, primero en la observancia de la Cena del Señor, como cuando los discípulos de Emaús reconocieron a Cristo resucitado en la partición del pan, y finalmente en el acto espiritual de participar en la Cena, o sea de tomar el divino manjar, el pan venido del cielo, como un alimento del ser interior. Este alimento espiritual era, para Schwenckfeld, lo que daba fuerzas a su albedrío, antes esclavizado, para hacerse libre. Ciertamente estaba seguro de que la iniciativa, la fe justificante, es cosa de Dios; pero, desde el principio, su experiencia le había enseñado algo más, a saber: que la incorporación en el Segundo Adán, o, en otras palabras, la adquisición (a través de la fe) de su calidad de miembro de la verdadera iglesia que hay detrás de la iglesia visible (la idea de la iglesia invisible procedía de Lutero), lo había capacitado para obrar libremente, como había obrado Adán en el Paraíso antes del pecado original:

[72] *CS*, I, 284-304. Traducción inglesa en Schultz, *op. cit.*, pp. 33-53.
[73] *CS*, X, 707.

Para el hombre viejo y corrompido es, en verdad, imposible guardar los mandamientos de Dios, como amar a Dios con todo tu corazón y al prójimo como a ti mismo, lo cual es el cumplimiento de la ley; en cambio, para el hombre nuevo y regenerado, o sea para todos los cristianos que creen en Cristo, no es imposible guardarlos.[74]

Con esta convicción de que la voluntad del hombre regenerado es capaz de lograr la santificación, Schwenckfeld ensanchó en gran medida la concepción luterana original, y así cuajó otra de sus más entrañables convicciones: lo que para Lutero había sido una experiencia momentánea –el paso del imperio de la ley al imperio de la gracia– podía ser para todos los verdaderos creyentes no sólo una experiencia idéntica, sino además una experiencia *prolongada.* Por consiguiente, en oposición a Lutero, él no aceptaría de ninguna manera la definición del cristiano como *simul justus et peccator.*

El luteranismo no había operado ningún cambio en la vida moral de sus seguidores, especialmente en la de los simples feligreses; y, a decir verdad, era esta palpable falla lo que había empujado a Schwenckfeld, en cuanto reformador práctico, a tomar la vía que él llamaba "regia". Pero, además de la preocupación ética, había también una realidad de experiencia que, a la larga, obligó a Schwenckfeld a diferenciar su postura de la de Lutero; nos referimos a su concepción de la fe como un vínculo sustancial, físico-espiritual, entre el Cristo celestial y el creyente pecador en un tiempo, pero ahora regenerado.[75] Esta misma concepción de la fe, unida a su elevado sentido moral, fue lo que impulsó a Schwenckfeld a disociarse de la doctrina luterana de la eucaristía, que él consideraba como una chapucería filosófica y una incongruencia moral, y que ridiculizaba diciendo que una eucaristía abierta indistintamente a todos no era sino "la nueva indulgencia". Con la mayor seriedad proponía la cuestión de si Cristo está en el pan y el vino o en el cielo. Le preocupaba especialmente el problema de Judas en la Última Cena; y, seguro de que la respuesta a sus preguntas estaba en el sexto capítulo de San Juan, envió a Lutero y a ciertos colegas de Silesia sus *Duodecim Quaestiones oder Argumenta contra impanationem.*[76] Un amigo suyo evangélico, Valentín Crautwald, fue quien le dio la mejor respuesta posible: leyó y releyó las *Quaestiones,* meditó sobre ellas y escribió un documento en que expuso una doctrina distintivamente "schwenckfeldiana" de la Cena.

Crautwald, que había hecho sus estudios en la universidad de Cracovia y era por entonces canónigo y lector de teología en Liegnitz, se había dedicado noche y día a la oración y al estudio intenso de los textos eucarísticos del Nuevo Testamento griego y de los Padres antiguos, particu-

[74] *CS,* XII, 901. Esta formulación explícita procede de *El evangelio de Cristo y su mal uso,* obra bastante tardía (1552); pero la idea estaba en él desde el comienzo.

[75] Véase el excelente análisis de Frederick William Loetscher, *Schwenckfeld's Participation in the Eucharistic Controversy,* Filadelfia, 1906, pp. 64 y 72.

[76] *CS,* II, 132-139 (julio de 1525).

larmente Tertuliano y San Cipriano, hasta que un día, de pronto, un gran chorro de luz pareció estallar en él, según describió más tarde la experiencia. Veamos este pasaje de su carta a Schwenckfeld, que contiene la sustancia de lo que a partir de ese mismo momento sería la teología eucarística de Schwenckfeld:

> Por la mañana, cuando abrí los ojos al nuevo día, volvió suavemente a mi corazón [el pensamiento de] la eucaristía, y he aquí que después de un intervalo, a la manera como una luz aparece de pronto en medio de las tinieblas, surgió dentro de mí una tremenda fuerza que me absorbió por completo, y me dotó de mucha sabiduría, y me condujo a la comprensión de la eucaristía, pues me recorrió de parte a parte el cuerpo, especialmente la cabeza, y me descubrió, como en un abrir y cerrar de ojos, el sentido de todos los textos que se refieren a la eucaristía y a los hechos ocurridos en la Última Cena, hablándome con voz corporal..., y me mostró el orden adecuado de las palabras pronunciadas en la cena, y que la pauta reside en las palabras de Jesús en el capítulo sexto de San Juan; me hizo ver que la Escritura, en este punto, está en coherencia armoniosa [con el resto], y que hay que acentuar el *est* de tal manera que signifique un ser continuo *(perpetuum)*, en lugar de convertirlo en *significat* [como hicieron Hoen y Zwinglio].[77]

No es ésta sino la segunda etapa de lo que tanto Crautwald como Schwenckfeld consideraron como una revelación tripartita. La tercera fase fue la revelación que tuvo Crautwald, después de otros dieciocho días de estudio y oración al lado de dos compañeros suyos, de que las palabras de la institución eucarística tenían un nuevo significado si se entendía que el *hoc* no apuntaba al cuerpo sentado de Cristo, sino al pan que había sobre la mesa, símbolo del pan perdurable que es Cristo mismo:

> [Es evidente] que ni Lutero ha enseñado una doctrina correcta acerca del sacramento, ni Zwinglio ha encontrado el camino derecho respecto a la operación del sacramento de acción de gracias, pues las palabras de la Cena del Señor tienen que sopesarse y compararse con las del capítulo sexto [versículo 55] de San Juan: Mi carne *est* ciertamente carne, y las palabras Este *est* mi cuerpo equivalen a Mi carne *est* ciertamente alimento [ahora y por siempre jamás].[78]

Habiendo encontrado en las palabras de la institución (según la interpretación del capítulo sexto de San Juan) una carne mística, de la cual sólo sería dado alimentarse a quienes percibieran espiritualmente a Cristo, Crautwald –a quien le había venido la solución del problema textual– y Schwenckfeld –que había propiciado la fervorosa indagación, y que inmediatamente había aceptado la iluminación de Crautwald como procedente de Dios– estaban en condiciones de intensificar la función

[77] *CS*, II, 198: carta latina de Crautwald a Schwenckfeld, traducida por éste al alemán (octubre de 1525).
[78] *Ibid.*, p. 205.

espiritual de la eucaristía y, al mismo tiempo, negársela a los Judas y a todos los demás que siguen a Cristo sólo con los labios. Por una parte, Schwenckfeld podía estar ahora tan seguro de la realidad de la fe salvadora, que ya no le era necesaria la doctrina de Lutero sobre la ubicuidad de Cristo y sobre la impanación, doctrina que ahora sentía como demasiado carnal y grosera. Por otra parte, al acentuar la sustancia hiperfísica de la fe, podía afirmar con plena convicción la presencia real, al mismo tiempo que protegía la Cena contra las profanaciones de los Judas y de los seguidores puramente nominales de Cristo, pues, como dice citando a San Agustín, "sólo el que cree tiene parte en él".[79] Las implicaciones cristológicas y soteriológicas de esta modificación de la teología eucarística están ya claramente anunciadas cuando Schwenckfeld escribe:

> Comer significa... participar de la naturaleza *(Natur)* de Cristo mediante la fe verdadera. El alimento corporal es transferido a nuestra naturaleza, pero el alimento espiritual nos transforma en él mismo, o sea en la naturaleza divina, de tal manera que nos hacemos partícipes de ella [II Pedro, 1:4].[80]

De manera general, los hombres de Wittenberg no podían ver en la formulación schwenckfeldiana otra cosa que sacramentarismo, en el momento en que Schwenckfeld, dejando sus obligaciones cortesanas, se presentó en el otoño de 1525 con el fin de conversar más personalmente con Lutero acerca de la teología de la eucaristía. En una de sus réplicas al cortesano de Liegnitz, siempre vehemente, pero siempre cortés, Lutero le dijo despectivamente: "¡Sí, Zwinglio!",[81] y en otra ocasión lo llamó "la tercera cabeza" de la secta sacramentaria, igualándolo así con Zwinglio y con Carlstadt.[82] El propio Schwenckfeld reconoció el parentesco cuando le hizo notar a Lutero que, en sus esfuerzos por espiritualizar el *Hoc est corpus* en contra de la consubstanciación escolástica de Lutero, algunos (como Zwinglio) acentuaban el *est,* interpretándolo como *significat,* y otros (como Ecolampadio) trataban más bien de ver en *corpus* la palabra simbólica de la frase de la institución, mientras que él, a semejanza de Carlstadt, espiritualizaba el pronombre demostrativo *(hoc)*[83] y, también a semejanza de Carlstadt, veía en el pronombre demostrativo una referencia a ese cuerpo espiritual de que se habla en el capítulo sexto de San Juan, elaboración bíblica de la intención eucarística de Jesús. Al invertir las

[79] *CS,* III, 158. El texto de San Agustín citado por Schwenckfeld puede verse en *PL,* XXXV, col. 1607. Una exposición más tardía, pero sustancialmente idéntica, de la teología eucarística de Schwenckfeld puede verse, traducida al inglés, en *SAW,* pp. 161 *ss.*

[80] *Epístola general...*, *CS,* II, 574 (¿febrero de 1527?). Texto válido, a pesar de la fecha, para el período *anterior* al *Stillstand* de 1526 (véase más adelante), porque presupone una comida que es a la vez sacramental y espiritual.

[81] Durante los coloquios de Wittenberg (1° de diciembre de 1525); escena narrada por Schultz, *op. cit.*, p. 74.

[82] *WA,* XIX, 123.

[83] *CS,* II, 235-236 (pasajes del diario de Schwenckfeld, del 1° al 4 de diciembre de 1525). Véase la interpretación sistemática de Loetscher, *op. cit.*, p. 52.

palabras de la institución y al asignar al pronombre una función de "demostrativo espiritual", Schwenckfeld dejaba asentada la presencia de Cristo en la eucaristía: "Mi cuerpo es esto; a saber, pan o verdadero alimento para el alma." Detrás de los elementos eucarísticos había, para quien participaba en ellos con fe, un pan espiritual que se identificaba con la humanidad glorificada de Cristo o, tal vez mejor, con su carne celestial (cf. *infra,* cap. XI.3). No podía Schwenckfeld aceptar la doctrina de la ubicuidad que sostenía Lutero. La frase que habla de Cristo sentado a la diestra de Dios Padre no tenía, para él, un sentido localizado. Más aún: para él, Cristo mismo era "la diestra de Dios" (y el Espíritu Santo, "el dedo de Dios").

Schwenckfeld hizo otros dos viajes a Wittenberg para compartir con Lutero la inspirada solución a que él y sus amigos de Silesia habían llegado, y de acuerdo con la cual "el *hoc* sigue siendo *hoc,* el *est, est,* y el *corpus, corpus*".[84] Al regresar a su tierra tras el último esfuerzo de llegar a algún acuerdo con Lutero sobre la cuestión de la Cena, Schwenckfeld recibió de Wittenberg dos cartas muy violentas (febrero y abril de 1526). Desesperado ya de toda posibilidad de armonía, tuvo una experiencia que él llamó revelación divina o "segundo despertar", y a partir de la cual fecharía su vida religiosa madura.[85] Algún tiempo después, echando una mirada retrospectiva a la consecuencia inmediata de esa tremenda experiencia ("das erschütterndste Ereignis"), escribía: "Desde el día de la graciosa visitación *(Heimsuchung)* de Dios, no pude ya afiliarme a ningún partido o iglesia en la observancia de los sacramentos ni en ningún otro respecto, y tampoco pude ya tolerar que los hombres rigieran mi fe." [86] Esta frase, y la otra, anterior a ella, sobre cómo el Espíritu "espira" libremente, pueden tomarse como las dos proposiciones básicas del espiritualismo individualista y evangélico de Schwenckfeld. El documento en que por vez primera dio expresión a sus nuevas convicciones es la famosa carta encíclica de 21 de abril de 1526, firmada por el propio Valentín Crautwald y por los pastores y predicadores de Liegnitz, en la cual se anunció la estrategia irénica del *Stillstand,* la suspensión de la Cena hasta que todos los grupos pudieran llegar a algún acuerdo en cuanto a su verdadero significado y a la mejor manera de practicarla, defendiéndola, mientras tanto, de cualquier posible profanación:

> Nosotros... confesamos y nos vemos obligados por un deber, y de todo corazón esperamos que nadie halle razones para criticar esta nuestra cristiana y justa determinación, ni condene el que en estos tiempos críticos aconsejemos a los hombres que suspendan *(still stehen)* durante un tiempo la observancia del santísimo sacramento, y que primeramente se preocupen, mediante la Palabra

[84] *CS,* III, 153.

[85] Schultz, *op. cit.,* pp. 100-104, agrupa las diversas alusiones que posteriormente hizo Schwenckfeld a esa revelación.

[86] *CS,* V, 100 (carta al landgrave Felipe, posterior al 18 de mayo de 1534).

de Dios, de aquello que es más necesario..., para que así ni nosotros ni otros ministros arrojemos a los perros lo que es sagrado.[87]

En el momento mismo, la medida que así se proponía no pareció muy diferente de la práctica efectiva de los sacramentarios que, cuando se encontraban en ciudades luteranas por razones de estudio, o en cumplimiento de misiones diplomáticas, se abstenían de la comunión, y viceversa. En su justificación de esa medida provisional, los hermanos de Silesia seguían diciendo que la excomunión debía entenderse como una manera de proteger de los creyentes meramente nominales a la verdadera congregación cristiana. La suspensión no significó para Schwenckfeld mismo una privación particularmente grave, pues él, como Gansfort (cap. II.1), había llegado ya a distinguir entre el manjar interior y el exterior. De hecho, la acción íntima, contemplativa, quedaba favorecida por la suspensión del sacramento externo.

En esa misma carta insistían los hombres de Silesia en la importancia de una instrucción catequética previa al bautismo. Pero también en esta materia era posible distinguir entre lavado interno y lavado sacramental, y, aunque es verdad que Schwenckfeld, en su oposición al bautismo de los infantes, llegó más tarde al extremo de decir que durante mil años no se había estado administrando correctamente este sacramento,[88] también es verdad que nunca repudió el rito una vez que había sido administrado en la infancia, y simplemente postuló un bautismo por el Espíritu Santo en algún momento del desarrollo de cada vida cristiana, al mismo tiempo que el bautismo por agua, o antes de él, o después.[89] Pero la interiorización de la experiencia del bautismo, paralela a la interiorización de la eucaristía, nunca fue desarrollada por los hermanos de Silesia; y las metáforas bautismales fueron sustituidas en gran medida por la terminología eucarística: así Schwenckfeld, en su descripción de la vida religiosa, dice que el cristiano necesita alimentarse del Cristo que habita en él.[90] Schwenckfeld, por supuesto, recalcaba asimismo la distinción entre la Palabra interna y la externa, pero nunca menospreció el estudio de la palabra escrita ni la práctica de escucharla durante el servicio divino. Siempre reconoció la importancia de los ministros encargados de la predicación. Posteriormente distinguiría tres clases de servidores de la palabra: los encargados de propagarla, en los comienzos; los servidores actuales que todavía consiguen interpretar cristológicamente a sus oyentes las Escrituras; y finalmente los escribas *(Schriftgelehrten)* en quienes la operación del Espíritu parece estar suspendida y que, en el mejor de los casos, no sirven más que para tener a raya al populacho y evitar los tumultos.[91]

[87] *CS*, II, documento XXVIII. Traducido en Schultz, *op. cit.*, pp. 106 *ss.*

[88] *CS*, VII, 252. Véase Hans X. Urner, "Die Taufe bei Caspar Schwenckfeld", *Theologische Literaturzeitung*, VI (1948), 329-342.

[89] *CS*, VII, 450; XIII, 248.

[90] Maier, *op. cit.*, p. 28.

[91] *CS*, XII, 50; XIII, 359. Aclarado por Maier, *op. cit.*, p. 28.

Los conventículos semanales de los espirituales de Silesia –"confraternidades" de "confesores de la gloria de Cristo"– se organizaron por varias razones: el estudio, la oración, la predicación, la amonestación, la respuesta a preguntas de orden religioso. Fueron, en el vocabulario posterior del pietismo, unas *ecclesiolae in ecclesia.*

La liturgia adoptada en Liegnitz, según se la ha podido reconstruir,[92] constaba de tres partes: un servicio matutino de oraciones y meditaciones, con una comunión espiritual fundada en la lectura y contemplación del capítulo sexto de San Juan; un servicio de vísperas, en el que, entre otras oraciones, había una por la magistratura; y finalmente una serie de devociones privadas y ocasionales. Algún tiempo antes, Schwenckfeld había preparado, con destino a sus confraternidades, un manual que puede considerarse como el primer catecismo para niños que se escribió en la Era de la Reforma.[93] Schwenckfeld no concebía las reuniones de los fieles, destinadas a la oración, como sustituto de una iglesia establecida; y mucho tiempo después, cuando tenía muchos seguidores en muchas regiones, muy rara vez les aconsejó que se abstuvieran de acudir a los servicios religiosos de las iglesias establecidas.[94] Sin embargo, nunca dejó de suspirar por una iglesia del Espíritu, caracterizada por la unidad, por la pureza, y por los dones de la iglesia apostólica.[95]

Con el fin de propiciar el intercambio irénico y "ecuménico" de profesores, sin mirar si procedían del luteranismo, del sacramentarismo o del espiritualismo evangélico de los hermanos de Silesia, Schwenckfeld inspiró la fundación de la universidad de Liegnitz (julio de 1526), para la cual se proyectaron veinticuatro cátedras, pero que tuvo muy corta vida.[96] Al mismo tiempo se invitó a los monasterios de Silesia a reconstruir la vida disciplinada, animándola de una nueva motivación evangélica.

La suspensión de la Cena que Schwenckfeld impuso a sus propios hermanos fue, en un principio, provisional e irénica. Pero lo que fue un expediente temporal acabó por hacerse poco a poco una manera de vida no-sacramental. En un documento sin fecha [97] ofrece Schwenckfeld varias razones para la continuación del *Stillstand,* entre ellas su propio sentido de indignidad y la imposibilidad de poner en práctica la excomunión. En algún momento dirá que la Cena no se ha entendido nunca de manera adecuada, y que es en verdad "el libro sellado del Apocalipsis, no abierto aún por el Espíritu de Dios. Por lo tanto, en buena conciencia no podemos comulgar con ningún partido, sino que debemos mantener-

[92] *CS,* II, documento XXXVII.
[93] *Correspondenzblatt des Vereins für die evangelische Kirche Schlesiens,* vol. VII:2, pp. 155-158 (que pasará, como documento MCLXXV, a *CS,* XVII).
[94] *CS,* XII, 796.
[95] Conversación con Lutero (*Diario,* 1525): *CS,* II, 280; IX, 905.
[96] *CS,* II, documento XXXIIII.
[97] *CS,* III, documento LXXVIII (fechado, conjeturalmente, en diciembre de 1528); traducido por Schultz, *op. cit.,* pp. 111-112.

nos quietos en esta materia, guardándonos contra la idolatría y el mal uso." [98]

Como Schwenckfeld se disoció abiertamente del luteranismo, y luego, a causa de su espiritualismo radical, hizo menos y menos posible la extensión de una verdadera iglesia popular, gradualmente fue perdiendo contacto con el grueso de las fuerzas reformadoras del ducado, y tanto más cuanto que el duque tenía que proceder con mucha circunspección en vista de la hostilidad a toda reforma que venía mostrando su nuevo soberano, Fernando, rey de Bohemia y de Hungría desde el año 1526. Los miembros del ayuntamiento de Breslau se habían dirigido a Fernando para advertirle que lo mejor que podía hacer era tolerar en Silesia la reforma luterana, pues de lo contrario se empujaría al pueblo a algo peor, o sea al espiritualismo de Schwenckfeld.[99] Fernando estaba resuelto a erradicar la Reforma; y en 1527, al hacer morir en el cadalso, como escarmiento, al predicador schwenckfeldiano de Striegau, Juan Reichel, reveló sus intenciones de servirse del schwenckfeldianismo como de una palanca para hacer saltar todo el movimiento reformista. En un documento del 1º de agosto de 1528 decretaba la anulación absoluta de las reformas evangélicas llevadas a cabo en Silesia, pero la llegada de los turcos a las puertas de Viena, en la primavera de 1529, retardó el cumplimiento del decreto.

Entre tanto, los sacramentarios suizos Ecolampadio y Zwinglio habían hecho imprimir dos de las obras de Schwenckfeld, el *De cursu verbi Dei* y *El fundamento y causa del error y controversia en torno a la Cena del Señor*. (A Schwenckfeld no se le dio aviso de la publicación, pero él no la desaprobó.) Esta indirecta fundamentación del cargo de sacramentarismo que se lanzaba contra Schwenckfeld alarmó al ya preocupado duque Federico II, el cual sabía muy bien que la única manera de salvar la reforma en sus territorios era disociarse de todas las expresiones radicales de ese tipo. Schwenckfeld, por su parte, para salvar asimismo lo más posible de esa reforma mediante una discreta retirada, abrazó el camino del destierro voluntario y salió de Silesia el 19 de abril de 1529, si bien mantuvo siempre contacto epistolar con sus seguidores y con los administradores de sus propiedades.

En el capítulo x nos lo encontraremos en Estrasburgo, y en el xv proseguiremos la historia de la Reforma Radical en Silesia.

[98] *CS*, XVI, documento MCLXI.
[99] Erdmann, *op. cit.*, p. 58.

VI. PRIMEROS ANABAPTISTAS: LOS HERMANOS SUIZOS

DEJAMOS a los radicales de Zurich en el momento en que se retiraban de Zwinglio a causa de las prórrogas que daba para llevar a la práctica las reformas que él mismo había proclamado, en parte por deferencia al ayuntamiento de la ciudad, y en parte porque esperaba que la dilación sirviera para llevar la reforma al cantón entero, con su cabeza y sus miembros. En un principio había parecido que las diferencias entre Zwinglio y los radicales zwinglianos eran más bien accidentales –a lo sumo, diferencias en cuanto a la estrategia y en cuanto al momento adecuado para la acción–, pero ya en 1524 era muy claro que las diferencias se referían a cosas más hondas: los zwinglianos regulares querían la reforma gradual de toda la Confederación suiza, mientras que los radicales luchaban por la restauración inmediata de una iglesia formada por "el resto de los justos". El ideal de Zwinglio era un "Israel" alpino, reformado cantón por cantón, ideal que el profeta esperaba realizar mediante una paciente diplomacia eclesiástica y una patriótica comprensión de la importancia de atraer a los demás cantones de la Confederación. El ideal de los anabaptistas voluntaristas era una congregación móvil de conventículos, núcleos dinámicos que, después de reunirse en Zurich y de ampliar su acción a las aldeas dependientes, se extenderían a zonas más alejadas, determinados a poner inmediatamente en práctica lo que sus capitanes habían aprendido, con fervoroso entusiasmo, de Zwinglio mismo, o sea la urgencia de acudir a la Escritura como a la autoridad última. Según se habrá visto páginas atrás (cap. v.2.d), en el momento en que los grupos de estudio de la Biblia se convirtieron en conventículos sacramentarios que predicaban la reforma de las iglesias parroquiales, el cambio experimentado en la base eclesiológica de la comunidad como un conglomerado de conventículos –aunque éstos, en un principio, se hayan considerado como expedientes puramente temporales– aceleró las alteraciones que estaban ocurriendo en la teología en general. Apenas unos cuantos meses antes, los miembros del partido radical habían empleado el lenguaje de Zwinglio al hablar sobre la sola fe en la acción única de Cristo en el Calvario. Ahora estaban hablando de manera más concreta acerca de la relación entre la fe y el bautismo, y acerca de la elección y la inclusión en el pacto. Los radicales, por ejemplo, afirmaban que era absurdo considerar la pasividad de un niño de ocho días de nacido y el éxtasis de un hombre maduro que, después de comprender que ha pecado, se regocija en la conciencia del perdón divino, como si fueran esencialmente una misma acción bautismal. Estaban seguros de que Zwinglio se equivocaba al equiparar la circuncisión de la Vieja Alianza con el bautismo de la Nueva.

Los provisionales conventículos sacramentarios se convirtieron en una nueva secta –esto es, en una verdadera iglesia de los pocos– en el momento en que los radicales, después de censurar a la magistratura por lo

que sentían como una falla evidente (ya que, según ellos, cerraba los oídos a los ineludibles preceptos de Dios a través de la Nueva Alianza en Cristo), llegaron a considerar inválida incluso su propia acta bautismal de nacimiento en la iglesia establecida o cívica, y procedieron a desmantelar la estructura eclesiástica que había prevalecido durante siglos. Lo comenzaron todo de nuevo, como si no hubiera habido verdaderos cristianos entre ellos. Desilusionados de los regateos que se hacían en la reforma, se empeñaron ahora en llegar a una verdadera restitución. Comenzaron con la confesión de la culpa, prosiguieron con el lavado de los pecados en un nuevo bautismo, y se congregaron unos con otros en la comunión de santos que mutuamente perdonan y son perdonados (santos en el lenguaje de los Hechos de los Apóstoles, hombres y mujeres que, apartándose del mundo, coinciden en la aceptación de Cristo resucitado como el dueño de sus vidas y el árbitro único, a través de los apóstoles, de las disciplinas del grupo y de la misión divina asignada a cada uno de los participantes en la nueva vida). Y la primera verdadera secta de la Era de la Reforma se formó cuando los hermanos sacramentarios se separaron de lo que para ellos era "el mundo", concepto en el cual incluían no sólo el reino idólatra (como lo veían los sectarios al igual que los zwinglianos) de la cristiandad papal, sino también la jurisdicción, no menos opresiva que la otra, de una república cantonal reformada magisterialmente. La primera iglesia de "protestantismo" sectario tuvo existencia precisamente en aquel momento en que un antiguo sacerdote, en casa de un hombre de educación universitaria, y que era el profeta del nuevo orden, recibió el bautismo, previa confesión de los pecados, de manos de un seglar, y en que todos los circunstantes defendieron esa acción decidida por ellos, declarando, como razón, que la conciencia cristiana no tenía ninguna obligación para con los magistrados reformadores, tal como no la tenía para con los sacerdotes y prelados.

El converso recién bautizado en esta trascendental ocasión había sido bautizado en su infancia, había sido confirmado por un obispo, había pronunciado (puesto que era canónigo) unos votos cuasi-monásticos, había sido ordenado sacerdote, se había arrodillado sin duda muchas veces ante el confesonario para entregarse a la medieval y cuadripartita acción sacramental de la penitencia, con su contrición, su confesión, su satisfacción y su absolución. En un momento de angustia y de exaltación, todos estos actos de la iglesia medieval fueron desechados como si nunca hubieran tenido ser, y en calidad de penitente, en el sentido de un discípulo de Juan el Bautista, con un cambio completo de mente *(metanoia)*, el clérigo recién convertido aceptó el bautismo de los creyentes como un acto verdaderamente ablucionario de penitencia, como la afirmación de una fe recién encontrada, y como símbolo de su pertenencia a una nueva iglesia, la iglesia que estaba tomando forma entre los quince testigos y participantes.

La escena de este acontecimiento fue la morada de Félix Mantz en Zurich. El bautizante era el seglar Conrado Grebel. El antiguo sacerdote

así rebautizado era Jorge Blaurock.[1] El día fue el 21 de enero de 1525, fecha de nacimiento del anabaptismo.

Para entender mejor cómo surgió y cómo se difundió este movimiento por la Suiza de habla alemana y más allá, necesitamos remontarnos a un mes antes del primer rebautismo.

1. Zurich y Zollikon: la primera agrupación anabaptista

En diciembre de 1524, los cristianos inconformes, que ya comenzaban a llamarse a sí mismos hermanos en Cristo, o simplemente cristianos, y que muy pronto serían llamados también hermanos suizos, confesaron su voluntad de ser persuadidos por los argumentos de la Escritura, y tuvieron la audacia de dirigirse al ayuntamiento para que éste invitara a Zwinglio a un debate con sus representantes. Para ese fin dirigió Félix Mantz a los magistrados de Zurich una elocuente *Petición de protesta y defensa* a propósito del bautismo (diciembre de 1524).[2] A mediados del mes se concertaron algunos coloquios privados, en los cuales Grebel, Mantz y Haetzer se enfrentaron a Zwinglio y a León Jud. Los hermanos, que en otras ocasiones se habían sentido aplastados por la habilidad disputadora de Zwinglio, propusieron esta vez un intercambio escrito de opiniones. Pero no se accedió a la propuesta.

En dos martes consecutivos, el 10 y el 17 de enero de 1525, Grebel, Mantz, Reublin y Cajacob (Jorge Blaurock) discutieron con Zwinglio y con Enrique Bullinger. Cada uno de los bandos se atribuyó la victoria en este episodio, que ha pasado a la historia con el nombre de Primera Disputa Bautismal. Al finalizar la segunda sesión observó Zwinglio "que sería no sólo imprudente, sino en verdad peligroso, tener más discusiones con ellos",[3] a causa de lo caldeados que estaban los ánimos entre el público enterado de la disputa. Según parece, Zwinglio, que en un principio se había mostrado favorable al bautismo infantil más por conveniencia que por principio, fue incapaz de presentar sus argumentos con la con-

[1] John Allen Moore, *Der starke Jörg,* Kassel, 1955.

[2] *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz,* vol. I, *Zürich,* ed. por Leonhard von Muralt y Walter Schmid, Zurich, 1952 (en lo sucesivo: Muralt, *Quellen),* núm. 16; petición traducida en Zuck, *op. cit.*, doc. 12, pp. 62-63. Pater, *Intellectual Founder,* cap. V, sobre la base del manuscrito impreso por Muralt, demuestra que se trata claramente de una mezcla de alemán suizo y alemán sajón y no es, de hecho, sino una reelaboración, por Mantz, del octavo opúsculo de Carlstadt, *Dialogus vom Tauff,* aún inédito. (Véase *supra,* cap. V.2, al final.) – El estudio básico sobre todas las disputas y cuestiones debatidas entre los reformadores magisteriales y los radicales en Suiza es el de John H. Yoder, *Täufertum und Reformation in der Schweiz,* I: *Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in 1523-1538,* Karlsruhe, 1962.

Las *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* (cf. *supra,* cap. III, nota 20) están en curso de publicación; además del mencionado vol. I han aparecido hasta la fecha el vol. II, *Ostschweiz,* ed. por Heinold Fast, Zurich, 1973, y el vol. IV, *Täufergespräche,* ed. por Martin Haas, Winterthur, 1974.

[3] *ZW,* IV, 207.

vicción suficiente para crear una impresión abrumadora, mientras que los apasionados defensores del bautismo de los creyentes conquistaron no pocos partidarios por su claridad, su sencillez y su entusiasmo. Pero los hermanos estaban en gran desventaja. En realidad, el ayuntamiento ya tenía su decisión, y la habilidad disputadora de Zwinglio era efectivamente aplastante, sobre todo en comparación con hombres como Reublin, de quien dijo Zwinglio que era un simple de espíritu, neciamente atrevido, charlatán y tonto. No causó, pues, ninguna sorpresa que al día siguiente el ayuntamiento reafirmara su posición conservadora en cuanto al bautismo de los infantes, y decretara que todos los renuentes a bautizar a sus hijos pequeños en un plazo de ocho días serían desterrados. Tres días después, el 21 de enero, Reublin, Haetzer, Juan Brötli y Andrés Castelberger fueron expulsados por extranjeros, y a Grebel y Mantz se les prohibió tener más "escuelas" para hacer "agitación".[4]

Brötli era un ex-sacerdote que había abandonado su parroquia para seguir a Zwinglio; se había casado y se había establecido con su mujer y su hijo pequeño en Zollikon, donde vivía de trabajar la tierra con sus manos. Llamaba la atención del pueblo por su oposición, precisamente, al bautismo de los infantes.

Castelberger era un librero apodado "el de las muletas", a causa de su cojera. Era natural de los Grisones (Graubünden), donde había atraído a gran número de "personas confundidas", predicando, en reuniones convocadas por él, contra la usura, los diezmos, los beneficios, el orgullo del clero y la guerra. Se había trasladado a Zurich, donde se unió con entusiasmo al movimiento anabaptista, pero la expulsión fulminante le impidió realizar algo en la ciudad.

Blaurock, a pesar de ser también extranjero, no fue incluido en el decreto de expulsión porque las autoridades no sabían de él sino por una sola declaración hecha en la discusión del 17 de enero, en la cual, sin que nadie diera muestras de conocerlo, alguien lo llamó "el del sayo azul" *(blauer Rock)*. Había tenido educación universitaria.[5] Él y Castelberger son los dos primeros nativos de Retia que figuran en nuestra historia.

Las tres ligas de Retia, la principal de las cuales era la de los Grisones, constituían una confederación tripartita aliada con la Confederación suiza (y que es ahora su cantón más extenso). Ya que esta región tuvo un papel muy importante como refugio para los anabaptistas de habla alemana y para los evangélicos italianos, tendremos que ocuparnos de ella con mayor detenimiento en el capítulo XXII.1.

Las "escuelas" condenadas en el decreto del 21 de enero eran reuniones vespertinas celebradas en los hogares de personas piadosas con objeto de escuchar a "lectores" de la Biblia y de intercambiar opiniones. Había lectores itinerantes que mantenían a estas escuelas en contacto

[4] Muralt, *Quellen*, núm. 26.

[5] Blaurock se matriculó en Leipzig en 1513; su primera parroquia fue Trins, en los Grisones.

unas con otras a través de los distintos cantones. Tenemos aquí, en verdad, los primeros e informales comienzos de las iglesias congregacionales del anabaptismo.[6] Parece probable, según vimos antes (cap. v.2.d), sobre la base del "mucho y con frecuencia" de la carta de Grebel a Müntzer, que algunos de ellos habían estado practicando un servicio de comunión conmemorativa.

Durante muchos meses los hermanos se habían dado a la oración, pidiendo a Dios que los guiara y les mostrara el momento en que debían actuar. Ahora que era evidente que ni a Zwinglio ni a las autoridades se les podía hacer aceptar el programa de reconstitución de la iglesia primitiva, pareció que la hora de la reconstitución había ya sonado. Al atardecer del día mismo de la expulsión, 21 de enero, los compañeros se reunieron como en una "escuela" en casa de Félix Mantz. La *Crónica* hutterita[7] ha conservado las reminiscencias de Blaurock. Después de contar cómo éste fue en busca de Grebel y Mantz, prosigue el cronista:

> Con ellos habló y conversó sobre cuestiones de fe. Llegaron en estas cosas a la unanimidad, y en el puro temor de Dios reconocieron que una persona necesita aprender de la Palabra divina y de la predicación una fe verdadera, que se manifieste en el amor, y recibir el verdadero bautismo cristiano sobre el fundamento de la fe reconocida y confesada, [manteniendo] su unión con Dios mediante una buena conciencia [y preparándose] de ahí en adelante para servir a Dios en una santa vida cristiana con toda piedad, y también para estar firme hasta el final en la tribulación. Y sucedió que estuvieron así reunidos hasta que el temor *(angst)* comenzó a invadirlos, y en verdad se sintieron oprimidos *(gedrungen)* en sus corazones. Entonces comenzaron a doblar las rodillas ante el Altísimo Dios de los cielos; lo invocaron, como conocedor que es de los corazones, y le suplicaron que les diera fuerzas para hacer su divina voluntad y que manifestara su misericordia para con ellos. Lo que los impulsaba no era la carne ni la sangre ni la osadía humana, pues bien sabían lo que a causa de ello tendrían que soportar y sufrir. Después de la oración, Jorge Cajacob se puso de pie y pidió a Conrado que lo bautizara, por el amor de Dios, con el verdadero bautismo cristiano sobre su fe y su conocimiento. Y cuando se arrodilló con esa súplica y ese deseo, Conrado lo bautizó, en vista de que en esos momentos no había ningún ministro *(diener)* ordenado que llevara a cabo semejante acción. Después de que esto se hizo, los demás desearon de manera semejante que Jorge los bautizara, y él bautizó a todos cuantos se lo pidieron. De esa manera todos a una se entregaron a sí mismos al nombre del Señor, en el alto temor de Dios. Cada uno de ellos confirmó *(bestätet)* al otro en el servicio del evangelio, y comenzaron a enseñar y a conservar la fe. A partir de entonces comenzaron a apartarse del mundo y de sus malas obras.

El día siguiente, Brötli, que se hallaba bajo sentencia de expulsión, bautizó a la vista de todos en el pozo de Hirslanden (cerca de Zurich) a

[6] Fridolin Sicher, *Chronik*, editada por E. Götzinger, *Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte*, XX (1885), p. 19.

[7] Conservada en un manuscrito único, que ahora está en South Dakota, y publicada en edición crítica por A. J. F. Zieglschmid, *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Filadelfia, 1943. En *SAW*, pp. 43 *ss.*, puede leerse un fragmento en traducción inglesa.

un hombre llamado Fridli Schumacher, rociándolo con agua sacada del pozo. La apostólica simplicidad de esta escena contrasta agudamente con la práctica bautismal adoptada en la nueva liturgia de León Jud,[8] que comprendía una serie de actos: soplar sobre el bautizando, exorcizarlo, santiguarlo, mojarlo con saliva y untarle un poco de aceite. En el curso de la semana siguiente, Grebel, Blaurock y Mantz reorganizaron la "escuela" o conventículo sacramentario en forma ya de congregación anabaptista en Zollikon, próspera aldea distante unos ocho kilómetros de la ciudad de Zurich, a la orilla del lago. Unos treinta y cinco conversos fueron rebautizados en Zollikon durante esa semana del 22 al 29 de enero, tan cargada de acontecimientos.[9] Los conversos no pertenecían a la clase de los granjeros ricos, sino que eran pequeños agricultores, con sus mujeres y algunos de sus peones.[10] Varias veces se llevó a cabo en Zollikon no sólo el rebautismo, bajo la forma de simple afusión, sino también la Cena del Señor, con pan y vino comunes y corrientes, y aunque los actos se realizaban en una atmósfera de trascendental solemnidad, todo se hacía de la manera más simple posible, a imitación de los relatos del Nuevo Testamento. Por principio de cuentas se leía una historia de la institución según el Nuevo Testamento, en seguida alguien hacía una pequeña alocución sobre el significado del sacramento, y finalmente se distribuían el pan y el vino. Mientras en las parroquias reformadas de Zurich y en otras de las aldeas sufragáneas seguía habiendo un pastor que, revestido de los ornamentos tradicionales, decía misa en latín, aquí, en una casa campesina de Zollikon, había seglares que partían el pan y que lo distribuían, junto con vino, entre todos los participantes, los cuales tenían un claro conocimiento del significado de la ceremonia, a saber, que de allí en adelante todos ellos se comprometían a llevar una vida de piedad.[11] Esa celebración de la Cena del Señor era lo que hacía que la congregación se sintiera parte de la comunión de los santos, unidos en un vínculo de amor a Dios y a los hermanos. Existen testimonios, por otra parte, de que desde el principio tomaron igualmente su comunión como un símbolo de la comunidad de los bienes, como en los Hechos de los Apóstoles, pues

[8] Este servicio bautismal, en lengua alemana, con sus elementos todavía católicos, había sido introducido en 1523. El servicio bautismal plenamente protestante, elaborado por Zwinglio, no comenzó a practicarse en Zurich sino en la primavera de 1525.

[9] Las actividades de la semana han sido vívidamente reconstruidas por Fritz Blanke, "The First Anabaptist Congregation, Zollikon: 1525", *MQR*, XXVII (1953), p. 17 (artículo traducido del alemán).

[10] Paul Guyer, *Die Bevölkerung Zollikons im Mittelalter und in der Neuzeit,* Zurich, 1946. Guyer demuestra claramente que los motivos que llevaron a estos modestos agricultores a unirse al movimiento evangélico no fueron de orden económico, sino religioso. Véanse, sin embargo, las observaciones de Oskar Vasella, "Zur Geschichte der Täuferbewegung in der Schweiz", *ZSKG,* XLVIII (1954), especialmente p. 186, donde se apunta la sospecha de que los anabaptistas de Waldshut y de los Grisones eran, desde el punto de vista social, más radicales que los de Zurich; Vasella, por lo demás, distingue entre las parroquias rurales que eran constitucionalmente independientes y las que eran beneficios de abadías o de iglesias de la ciudad.

[11] Muralt, *Quellen,* núm. 32.

rompieron en efecto la cerradura de sus casas y de sus bodegas, y compartieron unos con otros las cosas necesarias para la vida.[12] El sentirse aliviados de la tremenda convicción del pecado y el común anhelo de una vida verdaderamente pura los llevó a esa comunidad de bienes.

En muchos sentidos, el rebautismo había ocupado el lugar del sacramento de la penitencia, envilecido a lo largo de siglos por el tráfico de las indulgencias, mientras que los elementos eucarísticos se estaban convirtiendo en el cemento sacramental que daba coherencia a la confraternidad de los futuros santos. La invitación inicial al bautismo de los creyentes era ciertamente un rechazo de la práctica del pedobaptismo, pero lo que acentuaba no era la capacidad del adulto para creer, sino su capacidad para arrepentirse. Los actos de restauración realizados en Zollikon suponían una reconcepción del arrepentimiento. El desgastado sacramento del bautismo había quedado restaurado mediante la significación experiencial del sacramento de la penitencia, que ahora pasaba a segundo término.[13]

Grebel, Mantz, Brötli y Blaurock fueron unos predicadores del arrepentimiento capaces de llevar a sus oyentes a una emocionada conciencia del pecado y de la necesidad del perdón. Las actas de los procesos a que fueron sometidos los anabaptistas durante el año 1525 dan testimonio, una y otra vez, de lo profunda que era en los primeros conversos la convicción del pecado y de lo dolorosamente que se expresaba en ellos el anhelo de perdón.[14] En contraste con los consabidos relatos de la historia de la iglesia, que revelan las especulaciones y controversias de príncipes, teólogos y eclesiásticos, estas actas de los procesos de anabaptistas iluminan las luchas, los temores y las alegrías de gente común y corriente.

Entre los predicadores del arrepentimiento, el que más sobresale es Jorge Cajacob Blaurock, que fue el primer rebautizado. Era tal el celo que lo animaba cuando predicaba y bautizaba, que a veces llegaba a la rudeza, y pronto comenzó a ser llamado "el nuevo Pablo". Nueve días después de su rebautismo se sintió con valor para entrar en la iglesia del pueblo de Zollikon, cerrarle el paso al pastor-sacerdote y preguntarle, provocativamente, qué venía a hacer. "Vengo a predicar la Palabra de Dios", contestó el buen zwingliano, a lo cual replicó Blaurock: "Quien ha sido llamado a predicar no eres tú, sino yo." [15] El pastor, cuyo ministerio se basaba en la autoridad del cabildo catedralicio de Zurich, subió al púlpito y trató de decir su sermón, pero Blaurock lo interrumpió y lo acosó tanto, que el pobre hombre tuvo que bajar de nuevo. Blaurock, como ya Grebel y Mantz antes de él, esperaba que, una vez ganado el apoyo de los vecinos, le sería posible convencerlos de que abrieran sus oídos a la Pala-

[12] Juan Kessler, *Sabbata* (*ca.* 1533), edición de Emil Egli y Rudolf Schoch, St. Gallen, 1902, p. 142.

[13] Véase al tratado *Del bautismo*, de Zwinglio, traducido al inglés por G. M. Bromiley en *Zwingli and Bullinger*, Filadelfia, 1953 (*LCC*, vol. XXIV), p. 157.

[14] Cf. Fritz Blanke, *Brüder in Christo*, pp. 35 *ss.*

[15] Muralt, *Quellen*, núm. 29.

bra de Dios y expulsaran del templo la idolatría, independientemente de la magistratura. Lejos de mostrar animadversión, la congregación le pidió que siguiera hablando, y entonces él se puso a golpear una tabla con una vara, diciendo: "Está escrito, Mi casa debe ser una casa de oración, pero vosotros habéis hecho de ella una cueva de ladrones." Creó tal conmoción, que intervino el magistrado de la aldea y amenazó a Blaurock con meterlo en la cárcel si no se refrenaba.

Esta escena marcó el final de los ocho días de relativa tranquilidad en que se desarrolló el fervoroso comienzo del anabaptismo en la región de Zurich. A partir de entonces se hizo sentir, primero con cierta blandura, después con severidad cada vez mayor, la mano del magistrado, empeñada en reprimir a todos los principales representantes del anabaptismo. Los zwinglianos moderados fueron obligados a volverse en forma violenta contra esos hermanos ultra-zwinglianos que hacían de la Biblia no ya simplemente la autoridad guiadora, sino el mandato imperioso de Dios. Brötli y algunos otros habían sido expulsados ya de Zurich y de toda su jurisdicción.

El lunes 30 de enero, Félix Mantz y Jorge Blaurock, junto con otros veinticinco hermanos, fueron detenidos en Zollikon y encerrados en el edificio que había sido monasterio de los agustinos.[16] Los presos negaron al ayuntamiento toda competencia en materia de religión, y uno de ellos declaró estar "militando bajo el Dux Jesucristo", y dispuesto a "seguirlo hasta la muerte".[17] Las autoridades trataron de refutar a estos evangélicos acérrimos mediante una disputa. Zwinglio mismo tomó parte en ella, y argumentó que en la Biblia no había constancia alguna de un segundo bautismo. Ese segundo bautismo, precisamente –replicaron ellos–, consta en los Hechos de los Apóstoles, 19:3-5, donde se habla de unos hombres que, aunque habían recibido el bautismo de Juan, recibieron sin embargo un segundo y verdadero bautismo cristiano de manos de San Pablo.[18]

Todos, excepto Mantz y Blaurock, que eran "de dura cerviz", fueron soltados el 8 de febrero, con la condición de que no se reunirían sino en grupos de tres o cuatro personas, y eso exclusivamente para leer la Biblia y para conversar, no para bautizar ni para predicar. Mantz, que era natural de Zurich y en consecuencia estaba obligado por juramento a obedecer a las autoridades, se negó a acatar las disposiciones del ayuntamiento e insistió en tener con Zwinglio, y por escrito, una discusión en la que ambos se obligaran a no usar sino argumentos que constaran en la Escritura. Por el momento, siguió encarcelado. Fue sometido a nuevos interrogatorios, en uno de los cuales explicó cómo la comunidad de bienes de que se habla en los Hechos de los Apóstoles, 2:42-47, era la consecuencia de una jubilosa comunión conmemorativa de los beneficios ga-

[16] Muralt, *loc. cit.*
[17] Muralt, *Quellen*, núm. 33.
[18] *Ibid.*, núm. 43.

nados por obra de Cristo, que lavó el pecado de Adán.[19] La serena firmeza de Mantz, su insistencia en que las disputas se entablaran en exégesis cuidadosamente escritas, y su determinación de no abjurar de su teología bautismal, revigorizaron a otros, como Brötli y Grebel, que por el momento se hallaban fuera de la jurisdicción de Zurich.[20]

Blaurock fue soltado el 18 de febrero. Acto seguido regresó a Zollikon y comenzó a predicar a los miembros del conventículo reunido en una casa particular, bautizando a todos los que proclamaban su arrepentimiento.[21] Mientras tanto, un agricultor llamado Jorge Schad había estado haciendo prosélitos, y en un solo día había bautizado a cuarenta adultos en la iglesia del pueblo. Naturalmente, la conducta de Schad y de Blaurock irritó a las autoridades, que habían libertado a los sectarios de Zollikon bajo palabra de que en lo sucesivo se abstendrían precisamente de esa clase de actos. Los anabaptistas, por su parte, habían hecho la promesa con una "reserva mental", entendiendo que se abstendrían, sí, pero sólo mientras no se sintieran compelidos por Dios a actuar de otra manera, y Blaurock no había tardado en persuadirlos de su obligación de obedecer a Dios más que a los hombres.

El 16 de marzo fueron encarcelados otra vez los radicales.[22] Durante estos días tuvo lugar la Segunda Disputa Bautismal, en la que de nuevo tomó parte Zwinglio.[23] Varios de los participantes en el debate fueron mantenidos en la cárcel durante unas dos semanas, al cabo de las cuales casi todos ellos se sometieron y pagaron sus multas y las costas del proceso (25 de marzo); pero Mantz y Blaurock siguieron encerrados en sus celdas.

Poco después Blaurock y su mujer fueron desterrados de Zurich, con la advertencia de que se les castigaría severamente si se les ocurría regresar, y entonces se marcharon a los Grisones. Algún tiempo más tarde, Mantz se escapó de su cárcel,[24] y, necesitado de un refugio, se presentó en casa de Grebel, en Zurich. Los dos hombres hicieron planes para emprender, juntos, un viaje misionero que los llevara fuera de la jurisdicción de Zurich, pero la mujer de Grebel, que evidentemente no compartía las convicciones del marido, amenazó con revelar esos planes si Mantz no salía inmediatamente de la casa.[25]

Mantz se dirigió entonces a los Grisones (cap. XXII: 1), en seguimiento de Blaurock. Allí fue detenido en julio, y entregado a las autoridades de Zurich, las cuales lo tuvieron encarcelado hasta octubre de 1526 [26] (cap. VI.4).

[19] Muralt, *Quellen*, núm. 42a.
[20] *Ibid.*, núm. 44.
[21] *Ibid.*, núms. 48 y 50.
[22] *Ibid.*, núm. 53.
[23] Fue Krajewski, *op. cit.*, pp. 93-97, el primero que identificó claramente esta segunda disputa.
[24] Véase la detallada argumentación de Krajewski, *op. cit.*, p. 99.
[25] Krajewski, *op. cit.*, p. 103.
[26] *Ibid.*, p. 111.

Grebel estuvo en Schaffhausen durante dos meses, a comienzos de 1525, tratando de convertir al principal pastor de la localidad, Sebastían Hofmeister, así como a su colega, Sebastián Meyer, doctores ambos. Hofmeister había participado en las dos disputas de Zurich, la de enero y la de octubre de 1523, en la segunda de las cuales, por cierto, había actuado como presidente. Grebel tenía razones para creer que Hofmeister podría ser ganado a la nueva doctrina sobre el bautismo. En una ocasión, por ejemplo, había recibido de él una carta en que le decía que había "declarado abiertamente ante el ayuntamiento de Schaffhausen que el maestro Ulrico Zwinglio erraba en la cuestión del bautismo de los infantes", y que él mismo se había negado a bautizar a su hijo pequeño.[27] Pero hay una gran distancia entre el antipedobaptismo y el anabaptismo. En fin de cuentas, los esfuerzos que hizo Grebel mientras estuvo hospedado en casa de Hofmeister no tuvieron otro resultado que enemistar a los dos pastores de Schaffhausen con los hermanos suizos. La hazaña más destacada de Grebel durante esos dos meses fue haber rebautizado a Wolfgang Ulimann, natural de St. Gallen, que insistió en que Grebel lo sumergiera, completamente desnudo, en las aguas heladas del Rin.[28]

Aunque la primera congregación anabaptista de Zollikon había quedado dispersa, el nuevo movimiento estaba tomando forma, y también dirección. Había, por ejemplo, esta convicción básica: que todos aquellos que habían tenido la experiencia del perdón debían hacer suyo el Gran Encargo que hace Cristo en San Mateo, 28:19-20,[29] o sea la obligación de proclamar el arrepentimiento y el verdadero bautismo entre todos los pueblos, desentendiéndose sistemáticamente de las limitaciones territoriales y prudenciales impuestas por los jefes de la Reforma Magisterial.

2. El anabaptismo en St. Gallen, el cantón de Appenzell y el Rheintal

Las condiciones en que se inició el movimiento de los hermanos suizos en la ciudad de St. Gallen fueron distintas de las que se presentaron en otros lugares, porque desde un principio fue tolerado por las autoridades, y así sus primeros progresos fueron rápidos. Vadiano, médico de la ciudad y burgomaestre de 1526 a 1532, estaba casado con una hermana de Grebel, y durante algún tiempo los dos humanistas bíblicos habían estado en correspondencia. Grebel, por cierto, había enviado a Vadiano, consejero suyo en sus años de estudiante en Viena, los volúmenes recién impresos de las obras de Tertuliano, a quien ambos admiraban por su rigorismo. Nunca se hubiera podido imaginar Grebel que un día Va-

[27] Muralt, *Quellen*, p. 179; lo mismo dice Hubmaier en *Der alten und der neuen Lehrer Urteil* (1526). Véase, además, C. A. Bächtold, "Die Schaffhäuser Wiedertäufer", *Beiträge zur Vaterländischen Geschichte*, VII (1900), p. 87, y Krajewski, *op. cit.*, pp. 104-107.

[28] Kessler, *Sabbata*, ed. cit., p. 144.

[29] Cf. Franklin H. Littell, "The Anabaptist Theology of Missions", *MQR*, XXI (1947), 5-17.

diano volvería los argumentos de Tertuliano, destinados a ciertos herejes de la antigüedad, contra los propios hermanos suizos.[30] Pero al principio no vio Vadiano ninguna razón para suprimir el movimiento, e incluso estaba de acuerdo con su repudio del bautismo de los infantes.

El comienzo del movimiento evangélico en la ciudad se puede fechar en mayo de 1523, que fue cuando Baltasar Hubmaier inició sus predicaciones al aire libre.[31] En torno a él fueron agrupándose poco a poco algunas personas serias, y en enero de 1524 ese círculo de hermanos evangélicos, ya bastante numeroso, decidió reunirse regularmente los domingos por la tarde para estudiar la Biblia bajo la dirección de Juan Kessler, estudiante de teología, seglar, que había asistido como oyente a algunos de los cursos ofrecidos en Wittenberg, de donde acababa de regresar. Muy pronto se convertiría Kessler en uno de los zwinglianos de más nota, y años después escribiría una importante crónica de la Reforma, intitulada *Sabbata*.[32] El grupo de estudio de la Biblia, que primero se había reunido en una casa particular, tuvo que buscar salones más amplios, y así se trasladó sucesivamente a la sede del gremio de los sastres, y luego de los tejedores, y de allí al segundo piso de la Metzge, donde había lugar para unas mil personas. Finalmente, los magistrados cedieron la iglesia de San Lorenzo a los entusiastas evangélicos.[33]

A comienzos del otoño de 1524, uno de los integrantes del grupo, llamado Lorenzo Hochrütiner, empezó a polemizar con el jefe, Kessler, sobre la cuestión del bautismo de los infantes. Este Hochrütiner, nativo de St. Gallen, había tomado parte en 1523 en la destrucción del crucifijo de Stadelhofen, cerca de Zurich, y en la distribución de los pedazos entre los pobres, como leña para quemar. Obligado a salir de la jurisdicción de Zurich, había regresado a su ciudad natal y se había incorporado al grupo de estudio dirigido por Kessler, donde era ciertamente el hermano más inquieto. Mientras se estudiaba el texto de San Pablo: "¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte?" (Romanos, 6:3), Hochrütiner se enfrentó a Kessler y le dijo: "Observo, por tus palabras, que tú opinas que hay que bautizar a los recién nacidos", tras lo cual se puso a argüir que no se puede bautizar para la salvación sino a quienes son capaces de creer.[34] Kessler, que hacía todo lo posible por cumplir bien su cometido

[30] Conradin Bonorand, "Joachim Vadian und die Täufer", *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte,* XI (1953), 43-72.

[31] Kessler, *Sabbata,* p. 106.

[32] Los estudios más recientes sobre Juan Kessler (1502-1574) y sobre el anabaptismo en esta región son el de John Horsch, "The Swiss Brethren in St. Gall and Appenzell", *MQR,* VII (1933), 205-226, y el de Heinold Fast, "Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell", *Zwingliana,* XI (1960), 223-240. Véase también, del mismo Heinold Fast, el vol. III, *Ostschweiz,* de las *Quellen zur Geschichte der Täufer der Schweiz,* Zurich, 1973.

[33] Kessler, *Sabbata,* p. 110.

[34] Hochrütiner fue posteriormente una de las quince personas que en casa de Mantz, en Zurich, asistieron al memorable rebautismo de Blaurock, y que luego se rebautizaron a su vez.

ante una clase bastante turbulenta, se limitó a indicar, en respuesta a Hochrütiner, que él "no sabría, por el momento, qué otra cosa hacer" como no fuera seguir bautizando a los infantes, y a continuación observó que, con el ruido que estaban haciendo los evangelistas extremos en torno al bautismo de los creyentes, lo que de hecho estaban consiguiendo era parecerse a los reaccionarios Gálatas de San Pablo, con su insistencia en que la circuncisión era indispensable para la salvación.[35] El gobierno acabó por sentir cierta alarma ante aquel grupo de estudio; y Kessler, que sin embargo era muy moderado, recibió el 15 de septiembre de 1524 la prohibición de proseguir la obra que había emprendido.

Kessler acató la orden, y poco después fue ocupado su lugar por un hombre mucho más radical, Wolfgang Ulimann, que acababa de ser rebautizado en las aguas del Rin. Ulimann, cuyo padre era jefe de uno de los gremios de St. Gallen y que había sido monje en el monasterio premonstratense de Chur (donde también habían estado Blaurock y Castelberger), proclamó ante gran número de personas reunidas en el salón del gremio de tejedores que el Padre Celestial le había revelado que debía abstenerse de predicar en la iglesia, ese sitio lleno de imágenes, ese lugar de mentiras, donde nunca ha sido proclamada la verdad. Algunos de los hermanos desaprobaron estas palabras, y le hicieron notar a Ulimann que era todavía muy reciente el permiso que se les había dado de tener sus lecciones en una iglesia.

En este punto se estaban formando dos bandos evangélicos a la sombra de la veterana abadía de St. Gallen: la iglesia cívica, encabezada por Vadiano, antiguo preceptor de Grebel en los días de Viena, y además su cuñado y fiel correspondiente suyo, y la iglesia no oficial de los seguidores radicales de Ulimann, a quien Grebel había rebautizado por inmersión en el Rin. Grebel mismo estuvo en St. Gallen durante dos semanas, en abril de 1525. Tuvo un éxito extraordinario, y el Domingo de Ramos rebautizó a la orilla del río a gran número de personas.[36] Al principio, el ayuntamiento no opuso ninguna clase de obstáculos a esos actos de los anabaptistas, llevados a cabo al aire libre. Grebel salió de St. Gallen; pero a fines del mes siguiente, acariciando todavía la idea de que el ayuntamiento de la localidad adoptara su doctrina y diera un ejemplo que luego podrían seguir otros gobiernos cantonales, en contraste con las medidas reaccionarias que prevalecían en Zurich, le escribía a Vadiano:

> Hazte como un niño, porque si no, no podrás entrar en el Reino de Dios. Si no estás dispuesto a ponerte del lado de los hermanos, al menos no les opongas resistencia; no des a otros estados el ejemplo de la persecución.[37]

Cuando ya se había ido Grebel, apareció Hipólito (Bolt) Eberli, nativo del cantón de Schwyz. Pertenecía a la secta de los hermanos sacramenta-

[35] Kessler, *Sabbata*, p. 143.
[36] *Ibid.*, p. 145.
[37] Carta a Vadiano, de 30 de mayo de 1525: *VB*, III, 116 *ss*.

rios, y no se sometió al rebautismo sino poco después de su llegada a St. Gallen. A partir de este momento, Eberli quedó convertido en un elocuente predicador del movimiento anabaptista, que estaba ya en pleno auge. En los primeros días de la semana de Pascua, casi todos los ciudadanos, así como los agricultores de las cercanías, se congregaron para oír a ese predicador campesino proclamar el arrepentimiento y el bautismo de los renacidos.[38]

En abril de 1525 los hermanos fueron convocados para rendir cuentas, ante el ayuntamiento, de sus enseñanzas acerca del bautismo. Ulimann defendió hábilmente la posición de los anabaptistas, diciendo que el bautismo de los infantes era una institución tardía de la iglesia, carente de fundamento bíblico, y que el bautismo de los adultos suponía la obligación de morir para los vicios, de vivir para Cristo y de ser obediente. Dijo asimismo que Cristo había ordenado bautizar a los creyentes, y que este precepto se había obedecido a lo largo de unos doscientos años, hasta los tiempos de San Cipriano. En fin, les recordó a los conservadores que en los primeros tiempos la ceremonia del bautismo no se llevaba a cabo sino en las dos Pascuas, la de Resurrección y la de Pentecostés, con gran solemnidad, y una vez que los catecúmenos habían sido perfectamente instruidos en la fe. Al principio se le pidió a Ulimann que, "por amor a los hermanos", se abstuviera de más agitación. Él se negó, y entonces la petición se convirtió en una orden, con amenaza de expulsión en caso de desobediencia. En cuanto a Eberli, obligado a salir de St. Gallen, poco después fue aprehendido por las autoridades del cantón católico de Schwyz, y quemado en la hoguera el 29 de mayo de 1525. Fue el primer mártir de los hermanos suizos.

Hacia estos momentos las fervorosas exhortaciones de los anabaptistas, que se oían todas las tardes, y durante los días de fiesta, en las montañas, los bosques y los campos, y a las puertas de la ciudad, llamaban tanto la atención y despertaban tal interés, que las iglesias de la ciudad y de las aldeas se estaban quedando vacías, y había divisiones entre sus consejeros, y no se recibían ya limosnas, necesarias para el sustento de los pobres. En vista de ello, los miembros del ayuntamiento recapacitaron y exigieron que todas las predicaciones y disputas tuvieran lugar *en las iglesias,* sin que hubiera ninguna otra reunión, ni en la ciudad ni en sus alrededores.

Vadiano preparó una refutación de la doctrina anabaptista para una discusión que se celebró el 5 de junio de 1525. Pero, como escribió Kessler en su crónica, no es fácil quitar la libertad a unos conventículos que ya la han conocido: sería como tratar de quitarle su hueso a un perro.[39] Los predicadores del anabaptismo declararon que era inútil argumentar con escribas, puesto que hay cosas que el Padre Celestial les oculta a los sabios (Mateo, 11:25). Sin embargo, no dejó de redactarse una réplica a Va-

[38] Kessler, *Sabbata,* p. 146.
[39] *Ibid.,* p. 148.

diano. En uno de sus sermones vespertinos, Ulimann tuvo el atrevimiento de decir que los magistrados que toman consejo entre sí en contra del Señor y sus ungidos son paganos; y, citando el segundo Salmo, donde está el versículo "Rompamos sus coyundas, lejos de nosotros arrojemos sus ataduras", produjo tal exaltación entre sus seguidores, que en cualquier momento hubiera podido originarse un tumulto.[40]

Viendo a St. Gallen "en peligro", Zwinglio le dedicó su primer ataque literario contra los anabaptistas, o sea su disquisición *Del bautismo,* que se esperaba desde hacía bastante tiempo.[41] En la carta dedicatoria a Vadiano, Zwinglio escribía: "El problema no es el bautismo, sino la rebelión, la facción y la herejía." [42]

Zwinglio divide su libro en cuatro partes. En la primera, sobre el bautismo y sus fuentes neotestamentarias, encuentra cuatro sentidos en la palabra: inmersión en agua, bautismo en el Espíritu, instrucción bautismal previa al rito, y fe bautismal. Opina que todos estos elementos son importantes, pero que no necesitan estar presentes todos en una acción determinada; y, encontrando que el bautismo por agua es un signo del pacto de alianza y no propiamente un robustecimiento de la fe bautismal, argumenta que con toda propiedad puede administrarse a los niños nacidos dentro de ese pacto cristiano. En la segunda parte se ocupa de la institución del bautismo, que él encuentra en las acciones de San Juan Bautista en el Jordán, y no propiamente en el encargo que hace Cristo en el capítulo 28 de San Mateo. (El hecho de derivar así un sacramento de una acción anterior a la Pasión indica un considerable rebajamiento de su significado redentivo.) Zwinglio asimila el bautismo de la Nueva Alianza a la circuncisión de la Antigua Alianza, basándose para ello en Tertuliano y en Lactancio. (Fue Enrique Bullinger el primero que llamó la atención a Zwinglio sobre esos textos patrísticos, en los cuales se trata de demostrar la unidad del Viejo y el Nuevo Testamento y, por consiguiente, la equivalencia entre la circuncisión y el bautismo.)[43] En cuanto a la objeción de que el Precursor no bautizaba en nombre del Dios Uno y Trino, Zwinglio la refuta diciendo que, aunque sus palabras no lo dijeran expresamente, su intención era ésa sin duda. En las dos últimas partes se ocupa del rebautismo y del bautismo de los infantes. Disociándolo completamente de sus agregados medievales, presenta el bautismo como un signo del pacto de alianza que pertenece a la familia y a la comunidad, no al individuo. Después de declarar que el bautismo de los infantes no se basa en la doctrina del pecado original, y de aducir un texto de la epístola a los Colosenses, 2:10-12, en prueba de que el bautismo por agua sustituyó a la circuncisión como signo del pacto con Dios, incoherentemente lanza

[40] Kessler, *Sabbata, loc. cit.*

[41] Hay traducción inglesa en *LCC*, XXIV, 129 *ss.*

[42] *VB*, III, 114.

[43] Carta a Zwinglio publicada por Johann Jakob Simler en su *Sammlung alter und neuer Urkunden,* vol. II, Zurich, 1767, pp. 100 *ss.* Véase además (aunque el interés sea sólo incidental) Heinold Fast, "Research Notes", *MQR*, XXXI (1957), p. 294.

la conjetura de que Juan bautizó también a niños (ya circuncidados) en el Jordán. En contra de los anabaptistas arguye Zwinglio que, al administrar el bautismo a los seguidores de Juan el Bautista, los apóstoles no los rebautizaron en realidad, sino que simplemente bautizaron por vez primera a unos hombres que *conocían,* sí, el bautismo practicado por el Precursor, pero que hasta esos momentos no lo habían recibido de hecho. Al final del tratado incluye Zwinglio el texto del rito bautismal, en su segunda reforma, que debía sustituir al elaborado anteriormente por León Jud, y que, aunque estaba en lengua alemana, era, por lo demás, idéntico al texto del rito católico.

A la publicación del libro de Zwinglio, el 28 de mayo, siguió inmediatamente en St. Gallen el anuncio, hecho por el pastor de la iglesia principal, de que esa tarde se leería desde el púlpito en la iglesia de San Lorenzo. Los simpatizantes de los anabaptistas se vieron más o menos forzados a asistir a esa lectura. La iglesia estaba atestada de gente. En cierto momento, Ulimann se puso de pie y le gritó al del púlpito: "¡Deja ya de leer: dinos la Palabra de Dios, no la de Zwinglio!" El pastor contestó que las palabras que estaba diciendo eran las de Dios, comentadas por Zwinglio, a lo cual replicaron los anabaptistas que entonces la congregación tenía derecho a oír también los comentarios de Conrado Grebel y la carta enviada por él al burgomaestre. Entonces uno de los burgomaestres (no Vadiano) los reprendió por pretender que se leyera en público una carta dirigida en primer lugar a los magistrados de St. Gallen. El cronista zwingliano de este acalorado intercambio de réplicas reconoce que los oyentes no encontraron verdadera fuerza de convicción en las palabras de Zwinglio, y que casi todos sintieron "que la verdad de Dios estaba del lado de los anabaptistas".[44]

En junio de 1525 se promulgó un decreto en que se prohibía a los hermanos celebrar más juntas en la ciudad o en sus alrededores. Se fijaron multas para quienes practicaran el rebautismo, y se reunió una milicia compuesta de doscientos hombres que se juramentaron para sofocar cualquier rebelión posible. Como Ulimann, desoyendo la prohibición, siguió predicando a campo abierto, fue sentenciado a destierro el 17 de julio, pero, sobre su juramento, fue perdonado posteriormente. (Después se dirigió a Moravia al frente de un grupo de anabaptistas, y en 1528, cuando con un segundo grupo se encaminaba de Appenzell a Moravia, él y los suyos fueron aprehendidos y ejecutados por el senescal Jorge de Waldburg.)[45]

Hasta el verano de 1525 los sacerdotes de St. Gallen estuvieron obligados a seguir diciendo misa, y probablemente por esta razón las personas seriamente interesadas en una reforma acudieron en tropel a los hermanos, pues no podían menos de sentir la incoherencia de quienes, al mismo tiempo que reconocían que la misa era una blasfemia, seguían

[44] Kessler, *Sabbata,* p. 149.
[45] Él y otros diez hombres fueron decapitados, y sus mujeres murieron ahogadas.

exigiendo su celebración. La misa no quedó plenamente abolida en St. Gallen hasta 1528. Lo que consiguieron las autoridades con su actitud conservadora fue inclinar aún más al pueblo al mensaje de los hermanos, enemigos de las componendas. Como dijo Vadiano: "Quienes más prestaban oídos a la doctrina de los anabaptistas eran las personas inclinadas a la piedad y a la rectitud de vida." [46] Y Kessler describe a los anabaptistas de St. Gallen con estas palabras:

> Su conversación y su conducta son irreprochables, y brillan por su absoluta piedad y santidad. Evitan los ropajes ostentosos, desprecian los manjares y los vinos delicados, se visten con paños burdos, se cubren la cabeza con anchos sombreros de fieltro, y su comportamiento y su modo de hablar son muy humildes. No llevaban consigo arma alguna, ni espada ni puñal, salvo un cuchillo roto para cortar el pan, pues decían que ésas eran vestiduras de lobos, que nunca debieran ponerse las ovejas. Nunca juraban, y se negaban incluso a pronunciar el juramento cívico ante las autoridades. Y si alguno de ellos cometía una transgresión, era expulsado, pues entre ellos existía la práctica cotidiana de la excomunión. En sus conversaciones y disputas eran severos e inflexibles, y tan tercos, que primero morirían que ceder en un solo punto.[47]

Y a continuación se pregunta de qué manera habían recibido el Espíritu estos anabaptistas, si a través de la predicación de la ley o a través de la predicación de la fe.

Pero si es verdad que lo que caracterizó a la mayor parte de los anabaptistas de St. Gallen fue un testarudo legalismo, también lo es que de otros muchos se apoderó un frenético antinomianismo, hasta el punto de que fue esto lo que vino a dar notoriedad al movimiento. En contraste con la práctica de la excomunión cotidiana y del literalismo bíblico, vemos cómo un sector del populacho degeneró con gran rapidez en un exuberante espiritualismo que no se detenía ante ningún exceso, como el de quemar en la estufa las palabras mismas del Nuevo Testamento que, apenas unos cuantos años antes, habían sido objeto del más heroico estudio frente a la oposición magisterial. El principio de que "la letra mata" [48] indujo a estos entusiastas a destruir la palabra escrita y a poner su confianza en las extravagancias de un espiritualismo no refrenado ya por el otro principio paulino del discernimiento de los espíritus.

Al leer a Kessler, un hombre que, como Vadiano, había estado al principio bien dispuesto para con el fervor evangélico de los hermanos, tiene uno la impresión de que llegaron a darse casos de excesos parecidos a los del "revivalismo" de años más tarde. Hubo personas que literalmente se hacían como niños pequeños, preparándose para el Reino de Dios, cuyo inminente advenimiento era comentado y calculado con entusiasmo.

[46] Vadiano, *Deutsche historische Schriften,* ed. por Ernst Götzinger, St. Gallen, 1875-1879, vol. III, p. 408.

[47] Kessler, *Sabbata,* pp. 147-148.

[48] II Corintios, 3:6.

La práctica de la confesión en público provocó revelaciones que causaron no pocos dramas conyugales. Hubo niños de siete y ocho años que se quedaban en estado de trance durante horas. Llevados por el anhelo de morir con Cristo para el mundo, algunos simularon en efecto la muerte. Comenzó a aparecer el don de lenguas. Hubo obscenidad y desenfreno sexual, hubo una mujer desequilibrada que hizo la extraordinaria declaración de que ella era la predestinada a parir al Anticristo, y hubo un espantoso fratricidio por decapitación, perpetrado por un hombre que decía que tal era la voluntad de Dios, y aceptado en consecuencia por la víctima.

Esta degeneración del movimiento nos ofrece un cuadro en verdad impresionante. Es como si al levantarse la enorme piedra de siglos de dominio eclesiástico apareciera, retorciéndose, un populacho pululante y nihilista, entregado a sí mismo, confundido por los nuevos términos teológicos de predestinación, fe sola, *Gelassenheit*, y por los nuevos textos bíblicos de que se echaba mano con un deslumbramiento casi maniático. Es difícil encontrar algo en común entre esta fase del anabaptismo de St. Gallen y el sobrio fervor y celo evangélico de un Grebel, un Mantz y un Blaurock.[49]

A causa de los fanáticos excesos de unos cuantos, y a causa, sobre todo, del temple potencialmente revolucionario de muchos de estos hombres, que se sentían con derecho a no rendir ya cuenta de sus acciones a los magistrados "paganos" ni a sus escribas eclesiásticos, la visión de Grebel –una iglesia evangélica e intercantonal compuesta de verdaderos creyentes– palideció y dejó su lugar al sectarismo. Vadiano, a pesar de las dotes de seducción de su cuñado, acabó por utilizar toda su autoridad en contra de los anabaptistas, bajo la presión del profeta-estadista-guerrero de Zurich.

En el cantón de Appenzell, estrechamente asociado con St. Gallen en el movimiento reformador, así como en el dominio confederativo del Rheintal, prácticamente todos los habitantes de algunas poblaciones fueron hermanos durante algún tiempo, e incluso muchos de los predicadores zwinglianos se manifestaron en favor de ciertas prácticas anabaptistas. Por ejemplo, en el sínodo del Rheintal, celebrado en Rheineck, los pastores zwinglianos reactivaron la excomunión mayor y la excomunión menor como parte integrante de la vida parroquial evangélica.[50] Uno de los

[49] John Horsch, "An Inquiry into the Truth of the Accusation of Fanaticism and Crime", *MQR*, VIII (1934), 18 *ss.*, ha procurado atribuir los excesos a un grupo de anabaptistas que, sintiéndose coaccionados para volver a una iglesia estatal reformada, desahogaron sus sentimientos de represión transformando la doctrina zwingliana de la predestinación en una excusa para el libertinismo. Pero no toma debidamente en cuenta la abundancia de pruebas recogidas por Kessler, cuyo libro, por muy basado que esté en testimonios de segunda mano, parece auténtico en el conjunto, si no en los detalles de cada episodio. En todo caso, la distinción que quiere hacer Horsch entre *Wiedergetaufte* y *Wiedertäufer* no resiste un análisis serio.

[50] Bonorand, *loc. cit.*, p. 48, con bibliografía.

cabecillas del anabaptismo, Juan Krüsi, desplazó al predicador en Teufen. Posteriormente fue aprehendido de noche, y quemado en la ciudad católica de Lucerna el 27 de julio de 1525, con lo cual el anabaptismo tuvo su segundo mártir. El *Von dem Glauben* de Krüsi, publicado en Augsburgo en 1525, es una preciosa colección de textos bautismales en la cual se percibe la influencia de Grebel.[51]

Hasta aquí hemos estado siguiendo los impulsos que irradiaron de Zurich y Zollikon en dirección de Schaffhausen, de St. Gallen y del cantón de Appenzell. Regresando al grupo original, dispersado después de los acontecimientos que durante una semana tuvieron lugar en casa de Mantz, en Zurich, y de las actividades realizadas en Zollikon, vamos a seguir ahora a otro de los misioneros, Guillermo Reublin, a la ciudad de Waldshut.

3. Reublin bautiza a Hubmaier en Waldshut

Waldshut no era una ciudad suiza, pero su relación con el movimiento de Zurich fue tan estrecha, que necesitamos hacer una pausa en la historia de la fenomenal misión de los hermanos suizos para recordar el papel de Waldshut en la Guerra de los Campesinos (cap. IV.2.a) y el de Hubmaier en la controversia sacramentaria (cap. V.2.a), y para registrar la conversión temporal de esa ciudad al anabaptismo.

Aproximadamente una semana antes del paso decisivo hacia el anabaptismo que dio el conventículo sacramentario de Zurich, Hubmaier había escrito a Ecolampadio, que residía en Basilea, una carta muy interesante (16 de enero de 1525) en que le habla de la práctica que ha establecido en su parroquia de Waldshut: los niños pequeños son presentados en la iglesia, y consagrados a Dios en presencia de toda la congregación, pero el rito del bautismo se pospone, con el propósito de armonizar el sacramento de la redención con el principio protestante del solafideísmo:

> Hemos enseñado públicamente, en efecto, que los niños no deben ser bautizados. ¿Por qué hemos estado bautizando a los niños? El bautismo, dicen ellos [Zwinglio y León Jud], es un mero signo [de inclusión en la alianza]. ¿A qué tanto afanarse por un signo? Ciertamente el bautismo es un signo y un símbolo, instituido por Cristo con estas palabras augustas, preñadas de sentido: "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" [Mateo, 28:19]. Todos cuantos atenúan ese signo, o de cualquier otra manera hacen mal uso de él, están haciendo violencia a las palabras de Cristo pronunciadas en el momento de instituir esta acción simbólica, puesto que el significado de ese signo y de ese símbolo es un compromiso *(obstrictio)* mediante el cual se obliga uno para

[51] Heinold Fast, "Hans Krüsis Büchlein über Glauben und Taufe", en *The Heritage of Menno Simons, A Legacy of Faith (A Sixtieth Anniversary Tribute to Cornelius Krahn,* ed. por Cornelius J. Dyck), Newton, Kansas, 1962, pp. 213-231.

con Dios, bajo el impulso de la fe, y en la esperanza de la resurrección a una vida futura, de manera que la acción interior no debe llevarse a cabo con menos seriedad que el signo exterior. Este significado no tiene nada que ver con los niños recién nacidos; por lo tanto, el bautismo de los infantes no tiene realidad alguna. En el bautismo hay una obligación *(obligatio)* para con Dios, de la cual sigue dando testimonio hoy el Credo de los Apóstoles, imponiéndole al cristiano, con toda la majestad apostólica, el compromiso de renunciar a Satanás y a todas sus pompas, que se echan así al agua, o sea a la muerte. Quienes participan en la Cena se obligan con el prójimo a ofrecer cuerpo y sangre por él, tal como Cristo dio su cuerpo y su sangre por mí. No encontramos otra cosa en las leyes y en los profetas. Yo creo, digo mal, yo sé que el cristianismo no estará bien hasta el día en que el Bautismo y la Cena hayan sido restaurados en su pureza primigenia...

He ahí, hermano en Cristo, la opinión que yo tengo; si me equivoco, deber de hermano es hacer regresar al asno al buen camino. No hay, en efecto, ninguna idea a la que me sienta tan apegado que no pueda revocarla, más aún, extirparla de mí, cuando la palabra de Dios, transmitida por ti o por los tuyos, me diga que estoy equivocado... De lo contrario, me atendré a mis opiniones, puesto que a ello estoy obligado por el mandamiento de Cristo, por la palabra, la fe, la verdad, el juicio y la conciencia... Dime, en tu respuesta, si la promesa [Mateo, 19:14] "Dejad que los niños se acerquen a mí", etc., pertenece especialmente a los niños pequeños. Lo que me mueve a preguntarte eso es la palabra de Cristo, que dice que "de los tales como ellos es el reino de los cielos", y no "de ellos"; y dime también lo que piensan de estas cosas los hermanos de Estrasburgo [Bucer y Capitón].

En vez de celebrar el bautismo, hago que los fieles se congreguen en la iglesia y que los padres presenten al niño, y explico en alemán el evangelio: "Entonces le fueron presentados unos niños" [Mateo, 19:13]. Después de imponerle al niño un nombre, la iglesia entera, puesta de rodillas, hace oración por él y se lo encomienda a Cristo, pidiéndole que sea misericordioso e interceda por él. Pero si los padres son todavía débiles e insisten en el deseo de que el niño sea bautizado, yo lo bautizo, pues soy débil con los débiles en tanto llega el tiempo en que estén mejor instruidos. Sin embargo, en lo que se refiere a la palabra no cedo ni un ápice ante ellos.[52]

Ecolampadio, en su respuesta, censuró esa sustitución del bautismo de los niños pequeños por una simple consagración y, basándose en un texto de San Agustín, declaró que la fe de los padres o de la iglesia le es misteriosamente suficiente al niño.

Fue en vano que Hubmaier, el 2 de febrero de 1525, haya ofrecido demostrar en debate público, ante las autoridades de la ciudad, que el bautismo no tenía ningún fundamento en la Escritura *(Öffentliche Erbietung)*. De esa manera, cuando Reublin, antes pastor de la iglesia de San Albano en Basilea y ahora emisario de los anabaptistas suizos, llegó a Waldshut y se puso a contar lo que por fin se había llevado a cabo en Zurich y en Zollikon, Hubmaier se sintió favorablemente dispuesto a emprender el mismo camino. Lo primero que hizo Reublin fue rebautizar a

[52] Staehelin, *Briefe und Akten*, vol. I, núm. 238.

unas cuantas personas, ya preparadas, fuera de la ciudad. Sugirió dejar para el domingo de Pascua, que caía el 16 de abril, el acto más solemne, y propuso también celebrar la institución de la Cena por Jesús el Jueves Santo con un cordero entero (ceremonia que, al parecer, no llegó a realizarse). El día de Pascua, Hubmaier y otras sesenta personas recibieron el rebautismo de manos de Reublin.[53] En los días siguientes rebautizó Hubmaier a más de trescientas personas, sirviéndose de un cubo para leche y tomando el agua de la fuente de la plaza. El lunes de Pascua practicó la Cena del Señor en compañía de los rebautizados, siguiendo literalmente el modelo transmitido por el Nuevo Testamento. Con una toalla en la mano, el *doctor theologiae* lavó los pies de sus feligreses. Un testigo contemporáneo refiere maliciosamente que, cuando hubo lavado los pies de las mujeres jóvenes y llegó el turno de "los machos viejos", Hubmaier se quejó de fatiga y le pidió a alguien que hiciera el resto de la tarea.[54]

Seguro en su posición eclesiástica de Waldshut, confiado en la bondad de su nueva práctica de bautismo de los creyentes, y deseoso, asimismo, de ver difundida en todas partes esa práctica, mucho más acorde con los evangelios, Hubmaier escribió el 10 de julio al ayuntamiento de Zurich,[55] pidiéndole a Zwinglio que aceptara debatir con él la cuestión, por el bien de la común causa reformadora, y rogándole que le enviara un salvoconducto. Hubmaier fue un hombre que perseveró, hasta el final, en una convicción que compartía con Zwinglio, y que lo separaba de la mayoría de los hermanos suizos, a saber, que la causa evangélica de una iglesia de los creyentes tenía que ser sancionada y sostenida por una magistratura evangélica o regenerada. Su posición fue, desde este punto de vista, idéntica a la que de manera únicamente *transitoria* había sostenido el pacifista Grebel. En su carta al ayuntamiento de Zurich declaraba sobre todo esta esperanza: bastaría que los dos reformadores tuvieran un coloquio para que sus diferencias quedaran allanadas a satisfacción de ambas partes.

El ayuntamiento de Zurich, según parece, no llegó a contestar esa carta, pues poco después Hubmaier decidía refutar el tratado *Del bautismo* de Zwinglio con otro suyo, intitulado *Vom christlichen Taufen der Gläubigen.* Está hecho con muy buenos argumentos, y hasta con buen humor en algunos lugares, como el propio Zwinglio reconocería luego, indirectamente, en su biliosa réplica.

El desarrollo de una numerosa congregación anabaptista, con el pas-

[53] Muralt, *Quellen,* núm. 405.

[54] Heinrich Schreiber, *Taschenbuch für Geschichte und Altertum in Süddeutschland,* vol. II, Friburgo de Brisgovia, 1840, pp. 208-209. Schreiber aduce aquí los datos (no coincidentes) de las crónicas de Friburgo y de Laufenburg. Cf. W. Mau, *Balthasar Hubmaier,* Berlín, 1912 (*Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte,* vol. XL), p. 86. La biografía definitiva es la de Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier, seine Stellung zu Reformation und Täufertum, 1521-1528,* Kassel, 1961. A Bergsten y a Gunnar Westin se debe la edición de *Schriften* de Hubmaier, Gütersloh, 1962 (*QGT,* IX).

[55] Muralt, *Quellen,* núm. 82.

tor principal de la población a la cabeza, fue cortado drásticamente por los austríacos, que capturaron la ciudad de Waldshut el 5 de diciembre de 1525. Imposibilitado de contar con la ayuda militar de los suizos, como en los días en que era más moderado, Hubmaier se despidió solemnemente de su parroquia anabaptista, y un día después la ciudad se rindió a las fuerzas de Austria. Hubo misas, celebradas por el vicario general Juan Faber y por el obispo de Constanza, y la ciudad volvió a llamarse católica. Muy pronto nos encontraremos a Hubmaier en Zurich, en compañía de su mujer, convertido en un refugiado harapiento.

4. Los misioneros anabaptistas frente a los magistrados en Zurich

Mientras tanto, Grebel se había trasladado de St. Gallen a Grüningen, su pueblo natal, donde su padre, Jacobo Grebel, había desempeñado el cargo de bailío. La predicación evangélica de Grebel tuvo allí una respuesta tan halagüeña, que Mantz, recién liberado de la cárcel, y Blaurock, desde los Grisones, vinieron a sumarse al esfuerzo restaurador.

La revolución religiosa de la bailía de Grüningen fue fruto no sólo de una aspiración evangélica, sino también de un estado de inconformidad social. Los campesinos de este distrito, situado en la orilla septentrional del lago de Zurich, estaban gobernados por un bailío a quien se nombraba en la capital cantonal, y durante algún tiempo habían dado señales de descontento por el dominio que sobre ellos ejercía el abad de Rüti. Al principio, las autoridades de Zurich los habían alentado en su lucha por liberarse de las viejas exacciones abaciales. La rebelión religiosa, con la insistencia característicamente anabaptista en una iglesia libre, lo cual significaba la exención del pago de diezmos al monasterio, tuvo, pues, para ellos un atractivo económico a la vez que religioso.

El domingo 8 de octubre de 1525, en la iglesia de la aldea de Hinwil, perteneciente a la bailía de Grüningen, antes de que se presentara el pastor, Blaurock subió las gradas del púlpito e inició un sermón con las siguientes palabras:

> ¿De quién es este lugar? Si es la casa de Dios, donde ha de predicarse la Palabra de Dios, aquí estoy yo como emisario del Padre, para proclamar la Palabra de Dios.[56]

Se mandó llamar al bailío, que se encontraba en el castillo de Grüningen. Se aprehendió a Blaurock y se le hizo montar en un caballo, para llevarlo así a la cárcel. Desde su montura Blaurock se puso a cantar himnos y a exhortar a los campesinos, que lo seguían con señales de simpatía y en número cada vez mayor. Entre la multitud estaban asimismo Mantz y Grebel. El bailío, muy desconcertado, no supo qué hacer cuando los

[56] Muralt, *Quellen*, núm. 109.

enardecidos fieles pidieron que prosiguiera el sermón mientras todos avanzaban hacia la cárcel. Logró arrestar también a Grebel. Mantz, por un tiempo, se salvó de la aprehensión. Acababa de ser soltado de su segundo encarcelamiento (que duró tres meses) a condición de que se abstuviera de seguir bautizando. A causa de la simpatía que sentían por ellos muchos de los campesinos de la bailía, costó mucho trabajo, y no pocas negociaciones, remitir a Grebel y a Blaurock a las autoridades de Zurich. Se pensó que lo único que podría aplacar al populacho sería un debate abierto entre ellos y Zwinglio.

Así, una vez más, Grebel y Mantz (que poco después fue también arrestado) se enfrentaron, junto con Blaurock, en un debate verbal a su antiguo maestro, al amigo en otro tiempo admirado, esta vez del 6 al 8 de noviembre de 1525.

Las discusiones, celebradas en la iglesia más espaciosa de Zurich (el Grossmünster), porque la sala del ayuntamiento no podía dar cabida a la muchedumbre, constituyen la Tercera Disputa Bautismal.[57] Estas discusiones, que se prolongaban hasta la noche, estuvieron presididas, entre otros, por Vadiano (de St. Gallen) y por el doctor Sebastián Hofmeister. (Hofmeister había sido expulsado de la conservadora ciudad de Schaffhausen, donde Grebel había sido huésped suyo, y vivía ahora en Zurich, como pastor del Fraumünster.) Los campesinos de Grüningen habían enviado a doce observadores neutrales para que juzgaran si a los hermanos se les daba una oportunidad plena de desplegar sus opiniones, sin que Zwinglio "se las estrangulara en la garganta, antes de que las articularan".[58] Además de la delegación de Grüningen, estuvieron presentes, provistos de salvoconducto, anabaptistas procedentes de St. Gallen, de Chur y de Zofingen. (Hubmaier, en Waldshut, había hecho planes de asistir también, pero las fuerzas austríacas lo obligaron a regresar a él y a sus acompañantes.) Los tres antagonistas fueron Zwinglio, León Jud y Gaspar Megander (Grossmann).[59]

Los capítulos de acusación de Zwinglio [60] contra los hermanos suizos, basados algunos de ellos en simples rumores, fueron los cuatro siguientes: 1) decían que la magistratura cristiana debía desaparecer; 2) declaraban que todas las cosas debían ser poseídas en común; 3) decían que los santos, una vez rebautizados, recibían el don de la impecabilidad; y 4) estaban dispuestos a resistir por la fuerza a quienes se les opusieran. El cuarto cargo puede haberse basado en una observación de Blaurock, algo distorsionada, y en el hecho de haber tomado posesión de dos iglesias aldeanas, primero la de Zollikon y luego la de Hinwil, pero también pueden haberse tomado en cuenta las extravagantes afirmaciones de Ulimann en St. Gallen o las acciones de Hubmaier en Waldshut.

[57] Este ordinal es el correcto, desde que Krajewski identificó como Segunda Disputa la *congressio* de marzo.

[58] Muralt, *Quellen*, núm. 115.

[59] *Ibid.*, núm. 129.

[60] Resumidos así por Bender, *op. cit.*, p. 157.

El debate deseado por los capitanes del anabaptismo se convirtió de hecho en un proceso judicial, después del cual fueron apresados. A esto siguió un juicio en toda forma, que culminó en una sentencia de cárcel perpetua, o hasta que hicieran una retractación. Fue ésa la primera prisión de Grebel, la segunda de Blaurock y la tercera de Mantz.[61]

A partir de este momento, la represión judicial en contra de los tres principales predicadores anabaptistas de Zurich queda entrelazada con la controversia que de tiempo atrás se había entablado entre el doctor Hubmaier y el maestro Zwinglio. Después de conseguir alguna ayuda en dinero, Hubmaier y su mujer se dirigieron sin más a Zurich, esperando quijotescamente que todavía fuera tiempo de salvar la causa radical.[62] Llegados el 7 de diciembre a Zurich, pasaron la noche en casa de Enrique Aberli, y la noche siguiente en el mesón de la viuda Bluntschli. Inmediatamente, esta señora y su hija fueron multadas por haber dado ayuda a un capitán de los anabaptistas. Cuando los magistrados del ayuntamiento tuvieron noticia de la presencia de Hubmaier, procedieron a arrestarlo (11 de diciembre), convencidos de que "alguna monstruosidad estaba empollando..., y que con ese designio se había colado secretamente en la ciudad".[63]

El 5 de noviembre de 1525 Zwinglio tenía ya lista su *Antwort,*[64] y Hubmaier se sentía ahora, probablemente, feliz de poder enfrentarse directamente a su antagonista. El ayuntamiento de Zurich, que recordaba la petición de Hubmaier (hecha en julio desde Waldshut) de entablar con Zwinglio un coloquio acerca del bautismo, le concedió al refugiado, encarcelado ahora, y además enfermo, la oportunidad de expresar sus puntos de vista. El coloquio tuvo lugar el 12 de diciembre, y la oposición estuvo representada no sólo por Zwinglio, sino también por León Jud, Hofmeister y Megander. Los dos principales antagonistas dejaron versiones divergentes de lo ocurrido en esa discusión. Zwinglio dice que Hubmaier se vio obligado a quedarse "mudo como un pez".[65] Hubmaier tenía plena consciencia de su superioridad forense.[66] Le hizo recordar a Zwinglio que tiempo atrás, en 1523, "en la calle Graben", él también ha-

[61] Los autores más antiguos, basados en la *Reformationsgeschichte* de Bullinger, ed. por J. J. Hottinger y H. H. Vögeli, Frauenfeld, 1838-1840, vol. I, p. 296, dicen que los tres caudillos fueron liberados. La nueva manera de ver, basada en las *Quellen* de Muralt, está representada por Bender, *op. cit.*, p. 159, y por Krajewski, *op. cit.*, p. 121.

[62] Egli, *op. cit.*, p. 49, y Mau, *op. cit.*, p. 103, mencionan una parada en Grüningen, pero no presentan para ello ninguna base documental. Yo sigo aquí la sucesión de acontecimientos que ofrecen las *Quellen* de Muralt.

[63] Carta de Zwinglio a Pedro Gynoraeus (31 de agosto de 1526), en *ZW,* VIII, núm. 524.

[64] *Antwort über Balthasar Hübmaiers Taufbüchlein, ZW,* IV, p. 577.

[65] Zwinglio habla de la reaparición de Hubmaier en Zurich en dos cartas, la primera del 1° de enero de 1526, a Capitón (*ZW,* VIII, núm. 434), y la segunda del 31 de agosto del mismo año, a Gynoraeus (*ibid.*, núm. 524); las dos pueden verse traducidas al inglés por Samuel M. Jackson, *Huldreich Zwingli,* Nueva York, 1901, pp. 249 *ss.*

[66] Él mismo cuenta la amarga historia en un escrito *(Ein Gesprech)* publicado más tarde en Nicolsburg.

bía insistido en la importancia de la instrucción, y había incorporado esta idea en el décimo octavo de sus sesenta y siete Artículos. Zwinglio replicó que esa conversación de dos años antes había versado sobre la importancia de la educación cristiana en sustitución del viejo sacramento de la confirmación, pero que en ella no había dicho ni una palabra sobre la posposición del bautismo. Hubmaier reconoció que, después de todo, ésa era la cuestión que importaba, y entonces Zwinglio comentó que era "encantador". Finalmente, temeroso de ser entregado a los austríacos católicos,[67] Hubmaier consintió en redactar con sus propias palabras una retractación, y se obligó a entregarla el día siguiente, debidamente firmada, a ciertos magistrados del ayuntamiento designados para el objeto. En algún momento del proceso, Hubmaier fue "arrojado de nuevo al calabozo y torturado". Zwinglio dice que "repitió la retractación tres veces, mientras lo estaban estirando en el potro" *(ter extentus),* y lamenta sus sufrimientos.[68] Poco después, durante la disputa, convertida ahora en un proceso judicial, Hubmaier declaró a voces que su abjuración había sido arrancada por la tortura, y pidió ser colocado bajo la jurisdicción de un tribunal de la Confederación suiza, esperando que éste admitiera su apelación, en vista de que él no era ciudadano de Zurich. Zwinglio, que era a la vez patriótico, humanitario y anticatólico, puso en juego toda su autoridad para impedir que el ayuntamiento entregara a Hubmaier en manos de los austríacos; pero se sintió indignado por el hecho de que Hubmaier mismo hubiera pretendido llevar su caso ante un tribunal más alto que el de Zurich, lo cual, según declaró, "es en sí un crimen capital".[69]

El *Widerruf* de Hubmaier, de 22 de diciembre,[70] es claro en cuanto a la retractación de sus opiniones sobre el bautismo de los adultos; declara que ha sido movido, en parte, por la importancia de la caridad en una acción como ésta, pues no iba él a considerar perdidos a todos aquellos cristianos que durante mil años (según el cálculo hecho anteriormente por Hubmaier) habían aceptado inocentemente el bautismo de los infantes. La parte principal del documento está dedicada a una apología de sus opiniones sobre cuestiones diversas, en la cual sostiene que ha sido acusado falsamente de predicar el comunismo y de afirmar que "al cristiano no le es lícito ocupar puestos de gobierno". He aquí un fragmento de la retractación:

> Yo, Baltasar Hubmaier . . ., confieso abiertamente en este documento, escrito de mi puño y letra, que hasta ahora no he conocido o entendido las escrituras todas que hablan del bautismo por agua de otra manera que ésta: que en primer lugar hay que oír la predicación, en segundo lugar creer, y en tercer

[67] La solicitud de extradición (14 de diciembre de 1525) puede verse en Muralt, *Quellen,* núm. 402.

[68] Cartas de Zwinglio a Capitón, *ZW,* VIII, núms. 434 y 488.

[69] *Ibid.* Sin embargo, en este punto el texto está estropeado y, por lo tanto, es inseguro.

[70] Muralt, *Quellen,* núm 147; Staehelin y Mau sostienen que es ésta la forma original de la retractación, y no la más tardía, o sea la leída en las iglesias, como afirman Egli y Vedder.

lugar ser bautizado, y tal ha sido la posición que he adoptado. Pero ahora el maestro Ulrico Zwinglio ha puesto en mi conocimiento la alianza *(bund)* que hizo Dios con Abraham y su simiente, y me ha explicado la circuncisión como un signo de alianza *(bundzeichen)*, lo cual no he podido refutar. También otros, como el maestro León [Jud], el doctor Sebastián [Hofmeister] y [Osvaldo] Myconius me han hecho ver cómo el amor debe ser un juez y juzgador en todas las escrituras, lo cual me ha llegado muy al fondo del corazón; y asimismo he pensado mucho en el amor, y finalmente me he sentido movido a desistir de mi propósito, a saber, que no había que bautizar a los niños pequeños, en lo cual me he equivocado, lo mismo que en la cuestión del rebautismo.[71]

Una parte del acuerdo a que llegaron los antagonistas fue que Hubmaier haría su abjuración pública en una ocasión conveniente. Mientras tanto, quedó colocado bajo la custodia del bailío del castillo de Grüningen.[72] La fecha que se fijó fue el 5 de enero de 1526. Después de los servicios religiosos se leyó desde el púlpito del Fraumünster la fórmula de revocación. En seguida pronunció Zwinglio un sermón, y todo parecía estar marchando bien. Entonces subió Hubmaier al púlpito para abjurar públicamente, según se tenía entendido, de sus ideas anabaptistas. Tal vez contaba con un levantamiento popular en favor suyo, pues el caso es que, en lugar de retractarse, aprovechó la oportunidad para arengar a la congregación en favor del anabaptismo, hasta que Zwinglio lo interrumpió.[73] Se armó entonces un gran tumulto, y hubo necesidad de llevar rápidamente a Hubmaier a la Torre del Agua. Perplejo y aturdido al principio, Hubmaier decidió luego no acordarse de lo que había hecho. Pero finalmente, haciendo acopio de todas sus fuerzas, se propuso resistir y, en medio de las durezas de la cárcel, compuso sus *XII Artikel christlichen Glaubens*. En seguida hubo una o dos audiencias más.[74] El 5 de marzo su caso fue incorporado al de los anabaptistas de Zurich, Mantz, Blaurock y Grebel.[75] El triunvirato de Zurich se mantuvo firme, pero Hubmaier, una vez más, consintió en retractarse públicamente.

Lo hizo así en tres iglesias, los días 13 y 15 de abril. En consideración de ello, las autoridades de Zurich, persuadidas por Zwinglio, le permitieron quedarse durante varias semanas para que fuera él quien escogiera el mejor momento de salir de la ciudad, con todo el secreto deseable; existía, en efecto, el peligro de que fuera capturado por los austríacos, o por los agentes de los cantones católicos. Muy pronto nos lo encontraremos en Augsburgo, camino de Moravia (cap. VII.2); pero entre tanto debemos proseguir la historia de los hermanos encarcelados en Zurich.

[71] Las últimas palabras, desde "propósito", se tacharon y se volvieron a escribir al margen. La retractación no lleva fecha, pero parece haberse escrito el 22 de diciembre de 1525. Véase Muralt, *Quellen*, núm. 147, y cf. Vedder, *Hubmaier*, pp. 138 *ss.*

[72] Muralt, *Quellen*, núm. 144.

[73] Carta de Zwinglio a Gynoraeus, *loc. cit.*

[74] Muralt, *Quellen*, núms. 404, 170 y 179.

[75] *Ibid.*, núm. 170.

La Tercera Disputa Bautismal, de noviembre, y los tres meses de prisión de los cabecillas radicales no hicieron sino exacerbar el fervor anabaptista en la ciudad y en los aledaños. Las reclamaciones de los vecinos y las exigencias de Zurich "le sacaron canas" al bailío de Grüningen. Las autoridades de Zurich resolvieron proceder con severidad. Un nuevo edicto amenazó con la pena de muerte a quienes en lo sucesivo rebautizaran a alguien. Los tres principales reos aprehendidos en Grüningen, junto con catorce más, entre los cuales se contaban Ana Mantz (hermana o madre de Félix) y otras cinco mujeres, fueron sentenciados el 7 de marzo de 1526 al calabozo, donde debían permanecer a pan y agua hasta que la putrefacción o la abjuración los liberaran de su miseria.[76] Grebel consiguió meter una vela y un pedernal, para que los presos pudieran leer la Biblia en medio de las tinieblas.

Al cabo de dos semanas,[77] Grebel, Mantz, Blaurock y los demás huyeron de la prisión, aunque los tres caudillos se resistían al principio, por honradez, a aprovecharse de una ventana que por descuido había quedado abierta. Cada uno de ellos tomó un camino distinto.

Un par de semanas después de su huida de la cárcel, Mantz bautizó a una mujer en Embrach, en la parte septentrional del cantón de Zurich. Este rebautismo, precedido de instrucción, iba a salir a relucir en el último proceso de Mantz, y a suministrar la base jurídica para la severidad de su castigo. De Embrach se dirigió al territorio de Basilea, donde organizó un servicio religioso al aire libre, celebrado de noche. En un documento contemporáneo se le describe leyendo a la luz de una vela una parte del servicio (una oración o un himno) y algún pasaje de la Escritura. El gobierno de Basilea no tardó en expulsarlo. Los anabaptistas tenían por él una verdadera veneración. He aquí lo que escribía, en tono hostil, un contemporáneo:

> Dondequiera que iba, se le veía completamente rodeado de hombres y mujeres, como si fuera una divinidad visible, y todos estaban pendientes de sus labios, como en un trance o bajo un hechizo. Tenía amor por los campos y los bosques, refugios seguros de la herejía. Cuanto decía u ordenaba se tenía por oráculo divino.[78]

Mantz fue aprehendido en St. Gallen, y soltado el 18 de octubre con prohibición de volver a poner los pies en ese territorio. De St. Gallen regresó a su nativa Zurich, y al lugar preciso del cantón de Zurich donde su predicación había producido los mejores frutos, o sea la bailía de Grüningen.

Mientras tanto, se había estado desarrollando otra serie de acontecimientos, destinados a tener considerable influencia en la estructura de la re-

[76] Muralt, *Quellen*, núms. 170A y 172.

[77] El 21 de marzo de 1526. Véase Muralt, *Quellen*, núm. 178.

[78] Juan Gastius, *De anabaptismi exordio* (1544), pp. 37-38, citado por Krajewski, *op. cit.*, página 132.

forma de Zwinglio y su conducta para con los anabaptistas recalcitrantes. En el seno del ayuntamiento de Zurich había un grupo de patricios que seguían conservando sus simpatías por los creyentes al estilo antiguo, los cuales sobrevivían en el cantón y eran todavía la fuerza dominante en la mayoría de los demás cantones de la Confederación suiza. En un punto especialmente sensible estaban en total acuerdo con los cantones católicos: el derecho de exportar los excedentes de población, o sea los hijos de campesinos, que salían del país y se alquilaban como mercenarios. Recelosos del poder adquirido por los secuaces de Zwinglio, y con el fin de impedir una consolidación de la reforma, algunos de esos patricios decidieron aprovecharse de los efectos anárquicos que suscitaba el pacifismo de los anabaptistas.

Favorecer a los anabaptistas era una excelente manera de oponerse al programa de reforma total propugnado por Zwinglio. Símbolo de esta resistencia fue Jacobo Grebel, padre de Conrado. Jacobo Grebel era el portavoz del grupo de los patricios, los cuales veían con hostilidad a los gremios de artesanos, agrupaciones de tipo más democrático que constituían el mejor fundamento del poderío de Zwinglio. Sus relaciones "traicioneras" con los cantones católicos, y la alarma de los zwinglianos por su inminente derrota en la disputa de Baden (cantón de Aargau) entre protestantes y católicos, sellarían muy pronto el destino de los anabaptistas de Zurich, junto con el suyo.

La disputa de Baden, celebrada entre el 18 de mayo y el 8 de junio de 1526, tres meses después de la ruptura de cárcel de los cabecillas anabaptistas, se organizó con objeto de determinar la política eclesiástica futura de la Confederación en su conjunto, pues los cinco cantones católicos centrales (Schwyz, Uri, Unterwalden, Lucerna y Zug) sentían ante los estragos que la reforma zwingliana estaba causando en los cantones confederados de Berna, Zurich, Basilea y Appenzell, así como en la ciudad de St. Gallen, la misma alarma que los zwinglianos experimentaban ante la epidemia anabaptista que estaba invadiendo su propio territorio. De hecho, ya dos años antes, el 11 de julio de 1524, en la dieta general celebrada en Zug, los cinco cantones católicos habían amenazado con excluir de la Confederación a Zurich, con el argumento de que la base religiosa de la *Eidgenossenschaft* estaba en grave peligro a causa de Zwinglio. Los representantes de Berna, apoyados por los de Solothurn y Glarus, habían impedido esa exclusión.

Ahora, en Baden, el obeso, irénico y serio Bertoldo Haller, de Berna, y Ecolampadio, de Basilea, se enfrentaron al pugilista teológico católico de fama internacional Juan Eck, a quien apoyaba Juan Faber, representante del obispo de Constanza. Zwinglio, cuya gran causa estaba aquí en juego, se negó a participar en la disputa, a pesar de que se le había dado un salvoconducto. Eck hizo la defensa de siete puntos doctrinales, entre ellos el purgatorio y la ablución bautismal del pecado original, pero lo principal del debate recayó sobre cuestiones de teología eucarística que, como bien le constaba a Eck, eran motivo de división entre los propios

reformadores.[79] Resultado: Eck recibió ochenta y dos votos, y Ecolampadio diez. La causa de una reforma total de la Confederación, en la que tanto soñaba Zwinglio, había quedado minada. Más aún: la Reforma toda, incluso ahí donde había hecho progresos, se veía ahora amenazada por un serio peligro.

Justamente en esos momentos de gran tensión fue cuando Zwinglio se puso en actividad para que el padre de Grebel fuera sometido a un apresurado juicio, acusándolo de traición por haber recibido pensiones del extranjero, y también de haber permitido el reclutamiento y exportación de mercenarios suizos, en violación de la ley de 1503 (suspendida en 1508 para la Confederación, aunque no para el cantón de Zurich). Al mismo tiempo, Zwinglio renovó violentamente sus ataques contra los anabaptistas, diciendo que estaban poniendo en peligro a la Confederación entera por sus doctrinas en cuanto a los juramentos cívicos y en cuanto a la guerra.

Conrado Grebel había muerto en agosto, víctima de la peste, pero su padre siguió siendo un símbolo de la falta de patriotismo reformado de que daban pruebas tanto los anabaptistas como los católicos. Y Jacobo Grebel, el concejal del ayuntamiento que más se oponía a las medidas defendidas por Zwinglio, anciano "de abundante y nívea barba y de nívea cabellera", murió decapitado en el Fischmarkt el 30 de octubre de 1526. Alentado por esta victoria, Zwinglio se puso a proclamar la conveniencia, más aún, la urgencia de nuevas y severas medidas contra los anabaptistas, a quienes Jacobo Grebel y los suyos se habían inclinado a proteger, y cuya tendencia anárquica estaba destruyendo la cohesión de la Reforma suiza en su totalidad.[80] Refiriéndose a los anabaptistas, Zwinglio había escrito algún tiempo antes, en tono de gran seguridad: "Creo que se les va a poner la espada al cuello."

El 19 de noviembre de 1526 el ayuntamiento de Zurich aprobó una nueva ley que castigaba con pena de muerte no sólo los actos de rebautismo (como en el edicto del 7 de marzo), sino también la asistencia a las predicaciones de los anabaptistas. Como los dos principales predicadores anabaptistas se hallaban, sueltos, en la jurisdicción de su bailía, el bailío de Grüningen, Jorge Berger, desobedeció deliberadamente las instrucciones del ayuntamiento, que de manera explícita ordenaban la publicación del decreto, alegando como excusa que la manera más expedita de echar mano a los anabaptistas era no ponerlos sobreaviso. Y, en efecto, el 3 de diciembre echó mano a Mantz y a Blaurock, con dos de sus seguidores, y el 14 del mismo mes los entregó a las autoridades de Zurich.

[79] Kessler, *Sabbata*, pp. 212 *ss*.

[80] Ésta es la interpretación de John Horsch, "The Struggle", *MQR*, VII (1933), especialmente pp. 152-155. Otros autores no ven en el padre un mártir de la libertad civil, sino un verdadero culpable. Toda la literatura (fuentes y monografías) sobre la relación de Zwinglio con sus socios originales, Conrado Grebel entre ellos, ha sido admirablemente expuesta por L. von Muralt, "Zum Problem: Reformation und Täufertum", *Zwingliana*, VI (1938), 65-85. Véase también el cap. VII ("The Radical Challenge") del libro de G. R. Potter, *Zwingli*, Cambridge-Nueva York, 1976.

El ayuntamiento de Zurich procedió entonces con la máxima severidad contra los indómitos sectarios. Los cargos lanzados contra Mantz no fueron, de hecho, sino una repetición del pliego de acusaciones de noviembre de 1525: había establecido una iglesia aparte; pretendía que los miembros de esta iglesia nueva eran impecables; predicaba que a ningún cristiano le era lícito empuñar la espada o desempeñar un cargo público; predicaba que todas las cosas debían ser poseídas en común; y, rompiendo su juramento de 7 de octubre de ese año, había vuelto a rebautizar.[81]

Mantz, a quien se interrogó punto por punto, contestó virilmente a todas las acusaciones. Reconoció su intento de establecer una iglesia aparte, pero aclaró que sus miembros no tenían la pretensión de estar libres del pecado, sino que únicamente habían resuelto obedecer la Palabra de Dios y seguir a Cristo, y que las palabras de San Pablo (Hebreos, 6:4-8) obligaban a las iglesias a no readmitir a los miembros que se habían arrepentido una vez y luego habían vuelto a pecar. Para Mantz, esto se aplicaba a quienes, después de confesar su arrepentimiento, habían sido (re)bautizados.[82] Reconoció también que, según él, ningún cristiano debía llevar espada ni ocupar un puesto público, añadiendo que nadie le podría demostrar lo contrario con base en la Escritura. Declaró que nunca había predicado de manera absoluta la comunidad de bienes, sino que sólo había enseñado que los cristianos estaban obligados, por la ley del amor, a compartir sus posesiones con los prójimos necesitados. En cuanto al haber vuelto a rebautizar, admitió haberlo hecho en el caso de la mujer de Embrach, tras lo cual añadió que estaba dispuesto a bautizar a cualquier otra persona que aceptara ser instruida en la fe. Cuando se le preguntó si estaba enterado del edicto del 7 de marzo de 1526, contestó que no, pero que no ponía en duda su validez formal. Negó haber dicho nunca que tenía revelaciones especiales de Dios; lo único que afirmó fue que en una o dos ocasiones había sentido cómo las epístolas de San Pablo "se le abrían" de pronto.

Blaurock fue igualmente firme en su proceso, excepto que sobre él no pesaba, como sobre Mantz, la acusación de haber llevado a cabo, ante testigos, un rebautismo después de su huida de la cárcel.[83]

Finalmente, el 5 de enero de 1527 el tribunal pronunció su veredicto: Mantz fue sentenciado a morir ahogado; Blaurock, en vista de que no era ciudadano de Zurich y de que no se podía demostrar que hubiera violado su juramento en cuanto al rebautismo, fue condenado a destierro perpetuo, después de ser azotado por todas las calles de la ciudad. Las doctrinas de Mantz fueron condenadas en el veredicto por ser contrarias no sólo a la Escritura, sino también a toda la tradición cristiana, y además

[81] Muralt, *Quellen*, núm. 199; Krajewski, *op. cit.*, p. 138. (Sobre las acusaciones de noviembre de 1525 véase *supra*, nota 60.)
[82] Cf. Kessler, *Sabbata*, p. 148.
[83] En marzo de 1526.

porque su único resultado había sido el tumulto y la discordia.[84] Zwinglio estuvo de acuerdo con la decisión del tribunal, y la defendió en una carta a Wolfgang Capitón, de Estrasburgo, que se había mostrado afligido por ella.[85]

La ejecución de Mantz tuvo lugar el 7 de enero. Su valor no lo abandonó mientras caminaba hacia la muerte. Según Bullinger, en el trayecto del Fischmarkt (donde poco antes había sido ejecutado el senador Grebel) al río, alzó la voz para alabar a Dios, mientras su madre y un hermano suyo esperaban a la orilla del camino para instarlo a mantenerse firme. Convertido en un paquete, con un palo metido entre las cuatro extremidades, atadas y dobladas, en el momento de ser arrojado al agua helada del río cantó las palabras "In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum".[86] Una vez sacado del agua, fue sepultado en la iglesia de Santiago. Fue Mantz el primer mártir "protestante" que murió a manos de protestantes. El himnario *(Ausbund)* anabaptista conserva un himno compuesto por él: "Mit Lust so will ich singen."

Una indicación de la renuencia que las autoridades de Zurich tenían de proceder contra toda la masa de los anabaptistas nos la da el hecho de que no se haya emprendido ninguna acción contra los familiares de Mantz, a pesar de que lo habían alentado cuando marchaba a su muerte. Una hora después de la ejecución, su compañero Blaurock, desnudo hasta la cintura, fue llevado del Fischmarkt a una de las puertas de la ciudad bajo una lluvia de azotes. En la puerta, juró contra su voluntad no regresar nunca, se sacudió de los pies el polvo de Zurich y se fue. "No iba menos fresco que Mantz", escribió Bullinger.[87]

El primero de los miembros del triunvirato radical de Zurich, Conrado Grebel, según se dijo ya, había muerto antes que su padre, víctima de la peste, hacia el mes de agosto de 1526. Al salir de Zurich se había dirigido a Maienfeld, en los Grisones, donde vivía su hermana mayor, y donde Mantz y Blaurock (nativo de la región) tenían un número considerable de secuaces. Durante los seis meses de cárcel, Grebel se había dado maña para escribir su *Taufbüchlein,* la tercera de sus grandes obras evangélicas que han llegado a nuestros días. Este libro, junto con otro escrito, fue el que escogió Zwinglio para una refutación en regla, en la cual se dirige a su amigo de otros tiempos llamándolo "sombra", en burlona alusión a la doctrina del psicopaniquismo. La refutación de Zwinglio *(Refutación de las trampas de los anabaptistas,* conocida también con el nombre de *Elenchus)* apareció en julio de 1527.[88] Más adelante (cap. VIII.4.a) nos ocuparemos de ella.

[84] Krajewski, *op. cit.*, p. 144.
[85] *ZW*, IX, 8.
[86] Bullinger, *Reformationsgeschichte*, vol. I, p. 384. La escena de Zurich ha servido de ilustración para mi artículo "Reflections on the Radical Reformation", *Bulletin of the Congregational Library,* XIV, núm. 2 (enero de 1963), 4-10, continuación del publicado en el número 1 del mismo volumen de la revista.
[87] Bullinger, *op. cit.*, vol. I, p. 382.
[88] La primera de las tres partes que componen el *Elenchus in catabaptistarum strophas* está

5. La difusión del anabaptismo en Basilea y Berna

Hemos hablado ya de la conversación que en Basilea tuvieron Ecolampadio y Hinne Rode (cap. v.1), y también de cómo Hubmaier le planteó a Ecolampadio la cuestión del bautismo de los infantes, el 16 de enero de 1525, o sea en el mismo mes en que comenzó en Zurich el movimiento separatista de los anabaptistas. Baste añadir aquí que la predicación al aire libre que llevó a cabo Félix Mantz en territorio de Basilea (*supra*, cap. vi.4) no hizo sino agravar la situación que allí prevalecía. Ya en agosto emprendía Ecolampadio el debate con la comunidad anabaptista que se había formado en Basilea, y que se reunía en casa del sastre Miguel Schürer. La relación de Ecolampadio se publicó con el título de *Gespräch etlicher Predikanten . . . gehalten mit etlichen Bekennern des Wiedertaufens.* Los anabaptistas de Basilea defendían su programa misionero fundándose en el Gran Encargo del evangelio de San Mateo, donde se habla de la predicación primero que del bautismo, así como en el episodio del etíope bautizado por el apóstol Felipe. Ecolampadio les contestaba que lo que hacían era crear una nueva secta, lo cual tenía que acabar en separación y en espíritu sedicioso. Argumentaba además, con textos de Orígenes, San Cipriano y San Agustín, que en los tiempos antiguos los niños habían sido bautizados con los padres cuando toda la familia abrazaba el cristianismo, y que la mejor manera de reformar la iglesia no era el rebautismo, sino la devota observancia de la Cena del Señor y la exclusión de los indignos.

Se convino en celebrar una segunda disputa el 10 de octubre en la iglesia de San Martín, cuyo pastor fue en un tiempo Reublin, y la pugna se hizo más encarnizada.

Ecolampadio defendió el bautismo de los infantes en otras dos obras. La primera, *Unterrichtung von dem Wiedertaufen, von der Obrigkeit und vom Eid,* estaba enderezada contra Karl(in) Brennwald, que había sido encerrado en la mazmorra del Hexenturm después de la Segunda Disputa de Zurich. Brennwald había escrito un papel en que declaraba cuatro artículos de su credo, y planeaba defenderlos contra Ecolampadio y contra el clero católico ante los miembros del ayuntamiento, pero no se lo permitieron. Ecolampadio atacaba a los hermanos con desacostumbrada acritud, llamándolos "catabaptistas" (o sea ahogadores), "porque dais muerte a las nobles almas y a las buenas conciencias en vuestro bautismo". Sin embargo, aduciendo el consejo de San Gregorio Nazianceno, sugería posponer el bautismo hasta que el niño cumpliera tres años. En cuanto a la afirmación de que un cristiano no puede desempeñar un puesto en la magistratura, Ecolampadio hacía notar los muchos actos positivos de servicio que puede prestar un hombre de estado, aparte de sus funciones judiciales y militares.

dirigida contra el *Taufbüchlein;* la segunda va contra los siete artículos de la Confesión de Schleitheim (de la cual se hablará en el cap. VIII). De la primera existe traducción inglesa (no total) en Bender, *op. cit.*, pp. 294 *ss.*

La segunda de esas obras estaba enderezada contra Hubmaier. Se intitula *Wider der Predikanten Gespräch zu Basel von dem Kindertaufen* y apareció en agosto de 1527. Un poco antes, el 6 de julio, el ayuntamiento de Basilea había decretado que se castigaría con penas corporales y confiscación de bienes a quienes bautizaran a adultos, a quienes pospusieran el bautismo de los infantes y a quienes dieran albergue a anabaptistas.

Falta decir unas palabras sobre Berna, el cantón más extenso de la Confederación. Allí el movimiento anabaptista emanó de Zurich, probablemente por intermedio del distrito de Aargau (que ahora es un cantón aparte). Es muy posible que un residuo valdense entre la población de Berna la haya hecho más receptiva al nuevo evangelio.[89]

En Berna, la Reforma no quedó magisterialmente instituida hasta el edicto de 7 de febrero de 1528. El movimiento anabaptista se había iniciado ya en el otoño de 1525, pero no avanzó sino muy lentamente. Las primeras noticias se encuentran en la correspondencia de Bertoldo Haller (de Berna) con Zwinglio y Ecolampadio, y en la de Bullinger con Enrique Semler (1525-1526).[90] Haller anunciaba, por ejemplo, que el ayuntamiento había expulsado de la región de Aargau a algunos anabaptistas. El panadero Juan Pfistermeyer (cap. VIII.4) fue desterrado a comienzos de 1526, junto con Jacobo Gross, natural de Waldshut (cap. X.2). Durante un tiempo los hermanos se mantuvieron quietos en Berna, aunque deben de haber desarrollado actividades secretas en el Aargau y en el Emmental. Finalmente, en la primavera de 1527, poco después de la ejecución de Mantz, Jacobo Hochrütiner, Juan Hausmann y otros seis se trasladaron de Zurich a Berna. Llevaron consigo el texto de la primera confesión sinodal anabaptista, y Haller logró hacerse de una copia, que le mandó a Zwinglio para que la refutara. (Es la llamada Confesión de Schleitheim, de la cual, junto con el *Elenchus* de Zwinglio, nos ocuparemos en el cap. VIII.) Al enviarle a Zwinglio ese documento, Haller no estaba dispuesto a seguir el severo ejemplo del reformador de Zurich, como se ve por estas palabras que le decía:

> Sabemos, naturalmente, que el ayuntamiento está ya determinado a expulsar a los anabaptistas. Pero a nosotros nos compete juzgar todas las cosas con la espada del Espíritu, ya sea desde el púlpito, ya en la conversación.[91]

[89] Delbert Gratz, *Bernese Anabaptists*, Scottdale, Pennsylvania, 1953, pp. 1-5, resume los argumentos en favor de algunos restos de influencia valdense. Véase *infra*, cap. XXI.1, hacia la nota 4. Las fuentes para Berna, Aargau y Solothurn, que son tres grandes disputas, han sido editadas por Martin Haas en el vol. IV de las *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Winterthur, 1974. El artículo de Ulrich Gerber, "Die Reformation und ihr «Originalgewächs»: Die Täufer", en el volumen *450 Jahre Berner Reformation*, Berna, 1981, pp. 248-269, es una buena presentación de las investigaciones recientes sobre el anabaptismo en Berna (y en la Alemania meridional).

[90] Los resultados de una prolongada investigación podrán verse en "Research Notes on the Beginnings of Bernese Anabaptism", *MQR*, XXXI (1957), 292-295.

[91] *ZW*, IX, 104.

VII. EL ANABAPTISMO EN EL SUR DE ALEMANIA Y EN AUSTRIA, 1525-1527

DISTINTOS por sus orígenes, y distinguibles asimismo por su temple moral de los hermanos suizos –a pesar de haber entrado en la escena al mismo tiempo que ellos–, fueron los anabaptistas de la Alemania meridional y de Austria, que tuvieron en Juan Denck su primer portavoz.[1] Es una interesante coincidencia que Juan Denck haya sido expulsado de Nuremberg a causa de su credo proto-anabaptista el día mismo. 21 de enero de 1525. en que se congregó en Zurich el primer conventículo anabaptista sacramentario.

Puestos a hacer una comparación entre los dos movimientos anabaptistas, vemos inmediatamente que los hermanos alemanes del sur se caracterizaron, frente a los hermanos suizos, por el hecho de depender en mucho mayor medida de la literatura mística y devota medieval, así como por una notable receptividad al llamamiento escatológico en el caso del espiritualismo de Tomás Müntzer. Entre los seguidores de Denck los principios imperantes eran el amor y la obediencia, en contraste con los suizos, que ponían por encima de todo la restauración de una vida cristiana bien organizada, ajustada a los moldes precisos que dejó fijados la iglesia del Nuevo Testamento. Desde la perspectiva, más tardía, de la tradición de una iglesia libre, vemos que, si por una parte el círculo que rodeaba a Grebel fue el que estableció el principio de la separación entre la iglesia voluntarista y el estado (en contra de la teocracia pactual de Zwinglio), fue el círculo que rodeaba a Denck el que cargó el acento sobre la libertad del albedrío (en contra de Lutero y su servidumbre del albedrío en el campo de la salvación).

1. JUAN DENCK Y SU EXPULSIÓN DE NUREMBERG

Juan Denck (*ca.* 1500-1527), llamado el obispo, o el Apolo, o el abad, o también el papa de los anabaptistas, experimentó en su vida una evolución nada infrecuente en el ala izquierda de la Reforma, o sea la que pasó del humanismo al luteranismo, del luteranismo al anabaptismo y finalmente al espiritualismo evangélico. Sólo que Denck pasó del catolicismo al sectarismo, por la vía del humanismo y del misticismo, sin haber experimentado nunca el intenso conflicto entre ley y gracia que caracterizó la conversión de Lutero.

Nacido en la alta Baviera, en Heybach, cerca de Hugelfing, en el seno de una familia bien acomodada e instruida, Denck estudió en la universi-

[1] Esta distinción básica es la que por primera vez ha formulado claramente Jan J. Kiwiet en el cap. V de su libro *Pilgram Marpeck, ein Führer in der Täuferbewegung der Reformationszeit*, Kassel, 1957.

dad de Ingolstadt (1517-1519) y llegó a dominar el latín, el griego y el hebreo. Después de trabajar como maestro de lenguas en Ratisbona, se trasladó a Basilea, atraído por la fama de Ecolampadio y de Erasmo. En Basilea trabajó como corrector de imprenta, y a su cuidado estuvo la impresión de los tres últimos volúmenes de la gran gramática griega de Teodoro Gaza. Se mezcló con los miembros del círculo humanístico, y en 1523 asistió en la universidad a las lecciones de Ecolampadio sobre el texto de Isaías.

Gracias a una carta de recomendación de Ecolampadio, obtuvo poco después un puesto muy importante en Nuremberg: el de rector de una escuela conectada con la iglesia de San Sebaldo, una de las dos principales parroquias de la ciudad. En Nuremberg, donde permaneció durante un año y medio, experimentó Denck la influencia del espiritualismo sacramentario de Müntzer y Carlstadt.[2]

Contrajo matrimonio a comienzos de 1524. (Su mujer se encargaba de preparar la comida para algunos de los alumnos.) El primer personaje con quien se vinculó fue Andrés Osiander, que pertenecía a la otra parroquia importante, San Lorenzo. Como principal consejero eclesiástico del ayuntamiento de Nuremberg, Osiander estaba orientando cautelosamente hacia el campo luterano a la gran ciudad libre, sede del católico Imperial Consejo de la Regencia. La ciudad manufacturera de Nuremberg, centro de cultura renacentista, que podía ufanarse de un Guilebaldo Pirkheimer y de un Alberto Durero, desde hacía mucho estaba dando señales de intranquilidad bajo su obispo, cuya sede era una ciudad menos importante, Bamberg. Hombre intrépido, combativo y porfiado, Osiander no tardó en descubrir peligrosas diferencias entre él y ese maestro Denck, humanista espiritualizante, que comenzaba a dar voz a aspiraciones más afines a la piedad sectaria mística de la Edad Media que al moderno solafideísmo de Lutero. De hecho, Denck estaba fundiendo la piedad humanística, descubierta por él en Basilea y también en Nuremberg, con la piedad mística, o sea la expuesta por Juan Taulero y reforzada por los opúsculos de Müntzer.

La disidencia sectaria medieval había sobrevivido en el populoso centro comercial hasta las vísperas de la Reforma. Cuando Juan Hus se detuvo en Nuremberg, en su fatídico viaje a Constanza, obtuvo licencia para exponer sus doctrinas en público, y se ganó algunos amigos. Había congregaciones valdenses que se reunían en la ciudad y en sus alrededores. Y Diepold Peringer, "el campesino de Wöhrd", apóstol radical analfabeto, cuyos sermones en contra de las imágenes y de la misa y en defensa del libre albedrío impresionaron sobremanera al capellán del elector Federico el Sabio, presente en la dieta de 1524, tenía cierto número de seguidores en la ciudad.[3]

[2] El estudio más reciente sobre esta fase de su vida es el de Georg Baring, "Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg, 1524", *ARG*, L (1959), 145-181.

[3] Sobre los impulsos sectarios y sus fuentes, véase el citado libro de Evans, *The Sectaries of Nuremberg*.

Durante la Guerra de los Campesinos, Tomás Müntzer, que huía de Mühlhausen hacia el sur en 1524, se quedó en Nuremberg unas semanas, probablemente en casa de Denck, y se dirigió a Enrique Pfeiffer y a Juan Römer (destinado este último a ser un caudillo del anabaptismo en Turingia) para encargarles la impresión de dos obras suyas, la *Ausgedrückte Entblössung* y la *Hochverursachte Schutzrede*. Refiriéndose tiempo después a estas semanas, escribió Müntzer: "Yo habría podido armar un gran revuelo entre el pueblo de Nuremberg si hubiera estado interesado en fomentar la sedición, que es el cargo que contra mí ha lanzado un mundo mentiroso. Muchas personas me instaban a predicar, pero yo les contesté que no estaba allí con ese propósito, sino con el de replicar a mis enemigos a través de la imprenta." [4] Podemos imaginar muy bien que el rector de la escuela de San Sebaldo se contaba entre esas personas que lo instaban a predicar. En octubre de 1524, Osiander y las autoridades de la ciudad supieron que Pfeiffer estaba en posesión de los peligrosísimos manuscritos de Müntzer y que hacía gestiones para imprimirlos. En su refutación de esos libelos, Osiander se mostraba muy indignado de ver cómo Pfeiffer, que se basaba en la ley de Moisés a la hora de argumentar que los falsos profetas debían ser sentenciados a muerte, se limitaba, en cambio, alegremente al Nuevo Testamento, cuando no al Espíritu, o a la Palabra interior, a la hora de exponer puntos doctrinales polémicos. Las autoridades municipales, nominalmente católicas todavía, a pesar de que no habían puesto en práctica la orden de suprimir los escritos de Lutero (orden emanada de la dieta celebrada en la propia ciudad de Nuremberg), consideraron que lo mejor sería proceder con severidad contra lo que Osiander y Domingo Schleupner (colega de Denck en San Sebaldo) identificaban a la vez como una blasfemia y una afirmación sediciosa. Müntzer había salido ya de la ciudad, de manera que el proceso no podía hacerse sino contra Pfeiffer, el cual fue condenado a destierro, y contra el impresor Jerónimo Höltzel y sus ayudantes, a quienes se encarceló durante algún tiempo.[5] A Denck no se le molestó para nada.

El espiritualista y sacramentario Carlstadt fue otra figura importante a los ojos de los sectarios proto-anabaptistas de Nuremberg. Antes incluso de que se le pudiera llamar sacramentario, Carlstadt había publicado, con dedicatoria a Alberto Durero, "su amado patrono", el tratado *Von Anbetung und Ehrenbietung der Zeichen des Neuen Testaments* (1519), en el cual sostenía que el precepto de Cristo había sido simplemente comer y alegrarse, y no adorar el pan y el vino.[6] Después, hacia noviembre de 1524, un nuevo tratado de Carlstadt, *Von dem widerchristlichen Missbrauch des Herrn Brot und Kelch*, éste plenamente sacramentario, salió en Nuremberg de las prensas de Jerónimo Höltzel, el cual había recibido el manuscrito de manos de Martín Reinhart, antiguo pastor luterano de Jena.

[4] Johann K. Seidemann, *Thomas Müntzer*, Dresde, 1842, pp. 48-49.
[5] Evans, *op. cit.*, pp. 44 *ss.*
[6] Barge, *op. cit.*, vol. I, p. 328.

Reinhart, compañero de destierro de Carlstadt, había publicado en marzo los artículos presentados por los hermanos bohemios al Concilio de Basilea de 1430, e incluso había dedicado esa hoja volante a Pirkheimer y a todo el ayuntamiento de Nuremberg. Su interés por los bohemios ha sugerido que existió alguna ligera conexión entre los sectarios de Nuremberg, ya a punto de convertirse en anabaptistas, y los "viejos evangélicos".[7] Reinhart quedó un tanto asombrado al recibir, para él y su familia, la orden de salir de la ciudad en diciembre. Y quedó prohibida en Nuremberg la publicación de cualquier libro de Carlstadt o de Müntzer.

Pero las doctrinas sacramentarias y espiritualistas de Carlstadt y de Müntzer despertaron no pocos ecos en la ciudad, especialmente en los círculos artísticos y humanísticos. El portavoz de estos círculos fue Juan Denck.

Tras de llegar a la conclusión de que el solafideísmo de Lutero hacía peligrar la vida moral de la comunidad, Denck fomentaba sin mucho ruido un espiritualismo que, en manos de los tres llamados "pintores sin Dios", llegó a verdaderos extremos.[8] Los pintores fueron expulsados de la compañía de Alberto Durero, y uno de los resultados del proceso judicial a que se les sometió a fines de 1524 ante el ayuntamiento fue que Denck mismo quedó implicado en el asunto. El radicalismo bíblico del rector de la escuela de San Sebaldo estaba poniendo en peligro la Reforma en Nuremberg y causaba cierta consternación, pues muy bien podía llegar a ser él el jefe respetado del partido antiluterano, con cierta ayuda incluso de la porción más evangélicamente inclinada de los católicos. Así, pues, a instigación de Osiander, Denck tuvo que comparecer ante el ayuntamiento, en cuyo recinto leyó, en dos sesiones, las dos partes de su Confesión. Ésta abarca los siete puntos siguientes: la Biblia, el pecado, la justicia de Dios, la ley, el evangelio, el bautismo y la eucaristía. Al principio, Denck no concede gran atención a las divergencias que había entre él y Osiander. En general, lo que expresa en este documento es su convicción –reforzada por Müntzer, y, hasta cierto punto, palpablemente influida por él– de que las contradicciones o paradojas aparentes de la Escritura, que durante mucho tiempo lo han inquietado, pueden resolverse mediante la operación armonizadora del Espíritu Santo, capaz de ensamblar palabras antes heterogéneas, en una lectura que constituye el encuentro dinámico del lector con la Palabra interior.

La primera parte de la Confesión, leída el 14 de enero de 1525,[9] se

[7] Tal es el término genérico con que Ludwig Keller, *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*, Leipzig, 1888, pp. 202 *ss.*, designa a los sectarios místicos de la Edad Media.

[8] Estos pintores eran Sebald y Barthel Behaim, y Jorge Panz. Los tres habían leído los opúsculos de Carlstadt. Sobre la relación de estos pintores con Denck, véase Theodor Kolde, "Hans Denck und die gottlosen Maler in Nürnberg", *Beiträge zur Bayerischen Kirchengeschichte*, VIII (1902), 1 *ss.*

[9] *Hans Dencks Schriften*, edición de Georg Baring y Walter Fellmann, Gütersloh, 1955-1956 (*QGT*, VI), parte 2, pp. 20-23. En adelante: Denck, *Schriften* (*QGT*, VI, en sus dos partes).

refiere a la naturaleza general de la fe. Tomando como punto de partida el presupuesto luterano de la salvación *sola fide*, tal como Grebel había tomado en Zurich como punto de partida el axioma zwingliano de la sanción divina *sola scriptura*, Denck se esfuerza en relacionar la fe con la gracia, para luego, al final, relacionar la fe con los dos sacramentos evangélicos que se estaban debatiendo. Siendo la fe la dadora de la vida o de la salvación, declara Denck que la fe salvadora no puede ser nunca la fe heredada, o sea la que los padres se han empeñado en inculcar desde la infancia. De lo contrario, la salvación misma sería hereditaria. Así, pues, él ha acabado por reconocer, muy a pesar suyo, que la fe heredada es en realidad una "falsa fe". Él está convencido de que la fe es un don otorgado a "los bienaventurados en la pobreza del Espíritu" (pobreza que ha de entenderse como el vaciamiento completo del yo en cada uno de los cristianos a la hora de ponerse en contacto serio con la Escritura), y de que el poder que "atrae" a Cristo al alma es el Cristo ya presente en ella; la Palabra interior testimoniada por las Escrituras es también el Hijo del Altísimo. Denck dice que la incredulidad es el pecado por excelencia, el pecado que destruye la justicia de Dios mediante el legalismo. La única manera de entender las Escrituras y de evitar los sectarismos recalcitrantes es dejar que el Espíritu Santo presida sobre la exégesis viva. E incluso entonces la incandescente Escritura no será sino una linterna en las tinieblas, hasta que se deje ver la estrella del alba, y se muestre la aurora, y el sol de justicia, Cristo, resplandezca en el corazón del cristiano.[10] Denck admite que esta experiencia culminante no es todavía la suya. En su camino hacia la meta, sabe que el Cristo que actúa como rey a través de la ley es tan importante como el Cristo con quien el creyente debe primero morir para luego resucitar.

En la segunda parte,[11] Denck se siente obligado a tratar de manera más concreta la cuestión de los sacramentos. Aquí también pone el acento sobre la fe, pero no en desmedro de los sacramentos, sino con la idea de establecer una armonía entre la fe y los preceptos del Señor. Distingue entre un bautismo interior y un bautismo exterior, y a ambos les concede importancia. El primero es la penetración de la tierra dura (*åbgrund*, dice él) de la impureza humana por la Palabra omnipotente de Dios, tal como la tierra seca es penetrada por la lluvia benéfica. El bautismo del creyente con agua es "el pacto de una buena conciencia con Dios". Aquí, naturalmente, está resonando la traducción de la epístola primera de San Pedro, 3:21, por Lutero (la versión de Casiodoro de Reina dice: "como demanda de una buena conciencia delante de Dios"), y la utilización que hace Denck de ese texto, en este lugar, marca en la historia de la iglesia el momento en que una tremenda convicción personal está a punto de adquirir significación constitucional, pues en el instante en que la fe interior de Denck, de la cual está él aquí dando testimonio, sea confirmada exte-

[10] La misma metáfora aparece en Juan de Valdés.
[11] Denck, *Schriften* (*QGT*, VI), parte 2, 23-26.

riormente con el bautismo de los creyentes por las manos de Hubmaier en Augsburgo, habrá tomado plena forma la eclesiología *pactual* de las iglesias anabaptistas del Sur de Alemania. Por el momento, sin embargo, Denck no se atreve a llegar muy lejos. Es verdad que en algún lugar dice expresamente que el pacto por agua "es *innecesario* para la salvación [personal]", pero también lo sigue juzgando deseable. El bautismo interior es el que menciona Cristo cuando dice: "El que creyere y fuere bautizado, será salvo" (Marcos, 16:16). Y lo que Denck entiende por bautismo interior se ve claramente cuando observa que no tiene objeto lavar los nabos o las coles cuando están todavía creciendo en la tierra.[12]

Al tratar sobre el significado de la Cena, se sirve de la analogía de la curación. El Médico divino tiene dos métodos de sanar a sus pacientes: a unos les receta el ayuno y a otros les receta una sangría; es decir, a unos tiene que quitarles el alimento indigerible de una falsa fe y a otros les manda un sufrimiento externo. Cuál de las dos terapias vaya a ser la empleada, dependerá de la necesidad y del temperamento de cada paciente. En cualquiera de los dos casos, Cristo, el mediador, deja preparado el camino para que el cristiano estreche su pacto con Dios mediante la reorientación del albedrío. En este proceso, la Cena del Señor tiene, al igual que el bautismo, un doble significado, el interior y el exterior. El pan vivo e invisible robustece al cristiano en su vida de justicia. Y todo aquel que, pensando en el cáliz invisible, bebe en él el vino preparado por Dios a través de su Hijo desde el principio del mundo, quedará satisfecho y no pensará nunca más en sí mismo, sino que quedará completamente "divinizado" mediante el amor de Dios, y Dios quedará "humanizado" dentro de él. Tal es, dice, citando el capítulo 10 del evangelio de San Juan, el significado del banquete en que se ha comido el cuerpo de Cristo y se ha bebido su sangre.

A lo largo de las dos partes de su Confesión, Denck mantiene un tono marcadamente irénico, mostrándose a la vez seguro de la rectitud fundamental de la posición que ha tomado. (Se ocupó, por cierto, de sacar una copia, para que la leyeran los interesados.)

El ayuntamiento encontró este documento insoportablemente "falaz", y así el hombre que iba a ser el caudillo del anabaptismo en la Alemania meridional recibió la orden de abandonar la ciudad el 21 de enero de 1525 y fue obligado a jurar no volver nunca a esa Nuremberg dominada en lo religioso por Osiander. Denck tuvo que dejar allí a su mujer y a su hijo pequeño, para cuyo sostenimiento se confiscaron sus bienes. (Osiander mismo reaparecerá extrañamente en nuestro relato, cap. xxv.3, acusado a su vez de una herejía no muy diferente de la de Denck.)

Mientras tanto, habiendo recibido una invitación de Müntzer, Denck estuvo enseñando durante la primavera en Mühlhausen, pero el 19 de

[12] Bernhard Lohse, "Hans Denck und der «linke Flügel» der Reformation", en el vol. *Humanitas-Christianitas: Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag,* Witten, 1968, pp. 74-83, desarrolla más ampliamente el tema del bautismo interior a través del llamado de Dios.

mayo fue obligado a huir de allí, junto con Enrique Pfeiffer y unas cuatrocientas personas más.[13] Se dirigió entonces a St. Gallen, y, buscando trabajo como corrector de pruebas de imprenta, se dirigió a Vadiano, a quien había conocido en Basilea. La llegada de Denck a St. Gallen (junio de 1525) coincidió con el momento en que la marea del anabaptismo estaba en su punto culminante en esa ciudad suiza notable por su relativa tolerancia. Se alojó en casa de un anabaptista, y, aunque él mismo no podía llamarse todavía un converso, se dice que perturbó a los anabaptistas por haberse puesto a explicar su doctrina de la salvación universal o restitución de todas las cosas (Hechos, 3:21), que aparece prominentemente en varias de sus obras más tardías.

2. Luis Haetzer y Juan Denck en Augsburgo

De septiembre de 1525 a octubre de 1526, Denck estuvo residiendo en Augsburgo. Aquí, a medio camino entre Zurich y Wittenberg, el ayuntamiento trataba de encontrar su lugar en la Reforma entre Zwinglio y Lutero. El vocero del luteranismo, hombre de mucho poder, se llamaba Urbanus Rhegius.

El núcleo de la comunidad anabaptista que Denck iba a acaudillar era el círculo que durante una temporada había dirigido Luis Haetzer. Dejamos a Haetzer en los momentos en que ponía por escrito las actas de la Segunda Disputa de Zurich, en octubre de 1523 (cap. v.2). Los miembros de los gremios de Augsburgo inclinados al protestantismo se habían venido reuniendo en distintas tabernas para celebrar veladas de discusión religiosa, y la atmósfera de entusiasmo que allí reinaba parece haber sido de índole no sólo espiritual, sino también espiritosa. Haetzer, que a la sazón se ganaba la vida como corrector de pruebas en la imprenta de Silvano Othmar, de Augsburgo, asistía a esas reuniones pero no tardó en censurarlas porque, como dijo alguna vez, estaban más bajo los auspicios de Baco que bajo los de Cristo. En consecuencia, se puso a la cabeza de una junta de hermanos más apostólicos, precursora de la enorme congregación anabaptista de Augsburgo. En ese conventículo comenzó a practicarse la comunión sacramentaria de Carlstadt y de Zwinglio, lo cual significaba un desafío a la mayoría de los protestantes de la ciudad, que era luterana. El 14 de septiembre de 1525, Haetzer escribía a Zwinglio instándolo a poner en juego su influencia para contrarrestar las acciones de los luteranos de la ciudad, empeñados en imponer sus puntos de vista. Desafiado por Urbanus Rhegius a un debate público, Haetzer no se presentó y fue desterrado como "cabecilla de los sectarios" y "persona impura y sediciosa, hostil al evangelio". En octubre se encaminó a Basilea,

[13] Carta de Ecolampadio a Pirkheimer (22 de abril de 1525), en Staehelin, *Briefe und Akten*, vol. I, p. 365. Véanse las otras pruebas aducidas y ordenadas por G. Baring, "Nürnberg", *loc. cit.*, p. 178.

pasando por Constanza. En esta situación de orfandad, el conventículo de Augsburgo se apresuró seguramente a recibir a Denck como un portavoz evangélico cuya erudición podía compararse con la de Haetzer. Denck llegó de St. Gallen en septiembre de 1525. A lo largo del otoño y del invierno, mientras enseñaba lenguas clásicas y daba consejos espirituales a los hermanos apostólicos, siguió siendo un sacramentario espiritualista.

En abril de 1526, Hubmaier, después de salir de Zurich, donde había sido apaleado y festejado por Zwinglio y por Hofmeister, y donde había abjurado del rebautismo, para luego volver a afirmarlo, llegó a Augsburgo, de paso para Moravia. Encontró a Denck y a los miembros de su conventículo prontos a reconstituirse en algo nuevo: la iglesia verdaderamente reformada, en la cual se restauraría de lleno el orden apostólico mediante el bautismo de los creyentes. Fue quizá a comienzos del siguiente mes de mayo cuando Denck y otros fueron rebautizados por Hubmaier. A su vez, Hubmaier modificó, gracias a sus conversaciones con Denck, sus ideas zwinglianas acerca de la predestinación y el libre albedrío.

El 26 de mayo de 1526, Denck mismo bautizó al fogoso Juan Hut, recién llegado de Bibra. Los dos hombres ya se habían conocido en Nuremberg, en plena Guerra de los Campesinos (cap. IV.2.d). Sus temperamentos eran totalmente distintos. Y aquí nuestra exposición del anabaptismo alemán del sur, con su centro en Augsburgo, tiene que bifurcarse.

Por el momento seguiremos acompañando a Denck, para después encaminarnos, con Hut, a territorio austríaco. Por los mismos días en que Denck rebautizó a Juan Hut, convirtió también a Juan Bünderlin, natural de Linz (1499-1533), hombre de espíritu mucho más afín al suyo.[14] Bünderlin, proto-unitario espiritualizante, muy interesado en la escatología, reaparecerá en el curso de nuestra historia, primero en Linz (cap. VII.5) y luego en Estrasburgo (cap. X.3.a) y en Prusia (cap. XV.2).

El pastor luterano de Augsburgo llamaba a Denck, en son de mofa, "el abad de los anabaptistas". En defensa de sí mismo y de los hermanos apostólicos, plenamente anabaptistas ahora, contra los ataques de Urbanus Rhegius, Denck escribió durante el año 1526 tres obras: una sobre la cuestión de si Dios puede ser la causa del mal,[15] otra acerca de la ley de

[14] Véase Alexander Nicoladoni, *Johannes Bünderlin von Linz und die oberösterreichischen Täufergemeinden in den Jahren 1525-1531*, Berlín, 1893. Pero Nicoladoni no llegó a darse cuenta de que Juan Fischer, antiguo secretario del barón Bartolomé de Stahremberg, no era sino el propio Juan Bünderlin. Véase la síntesis y la bibliografía que figuran en *ME*, I, 469-470. Sobre el barón de Stahremberg existe una tesis de Claude R. Foster, Jr., presentada en la Universidad de Pennsylvania, y que el autor prepara para su publicación. Una porción de ella ha aparecido en forma de artículo: "Hans Denck and Johannes Bünderlin: A Comparative Study", *MQR*, XXXIX (1965), 115-124.

[15] *Was geredet sei, dass die Schrift sagt:* Denck, *Schriften* (*QGT*, VI), parte 2, 27-47; traducción inglesa en *SAW*, pp. 86 *ss*. Thor Hall, "Possibilities of Erasmian Influence on Denck and Hubmaier", *MQR*, XXXV (1961), 149-170, muestra hasta qué punto la doctrina de Denck (y de Hubmaier) sobre la libertad del albedrío es reflejo de la de Erasmo. Por su-

Dios *(Vom Gesetz Gottes)*,[16] y otra más intitulada *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat.*[17]

La primera, en forma de diálogo, se refiere al problema del mal y del libre albedrío, y sostiene que Dios no es directamente el autor del mal. Aunque publicada en Augsburgo (por Silvano Othmar, el mismo impresor que publicó las obras de Haetzer), lo que refleja es la posición que había adoptado algún tiempo antes Denck en Nuremberg, en un debate teológico ocasionado por un sermón dominical sobre la predestinación, predicado por el campesino de Wöhrd. En cuanto al problema del libre albedrío, Denck estaba lejos no sólo de Lutero, sino también de Carlstadt (*Ob Gott eine Ursache sei des teuflischen Falls*, comienzos de 1524), y muy cerca de Erasmo (*De libero arbitrio*, septiembre de 1524), a quien Lutero había ya replicado (*De servo arbitrio*, diciembre de 1525).

En su diálogo afirma Denck que la salvación está *en* el hombre, pero que no viene *de* él, y enumera los diferentes disfraces del egoísmo, que son otros tantos obstáculos para alcanzar esa *Gelassenheit* (entrega de uno mismo a la voluntad de Dios, rendición total) que es indispensable para la verdadera imitación de Cristo. El término místico sugiere al mismo tiempo el *jubiloso abandono* del alma como esposa a su Esposo celestial (Cantar de los Cantares) y el llamado de los santos a una vida de mortificación y de paciencia, y también de fe (Apocalipsis, 13:10). "La Escritura –dice Denck– habla de una tranquilidad *(gelassenhait)* que es el medio de llegar a Dios, o sea Cristo mismo, considerado no de manera física, sino espiritual." A la manera neoplatónica, Denck dice que el mal es la ausencia del bien, y que el pecado es lo mismo que la nada; y, después de plantearse la cuestión de por qué, sin embargo, Dios castiga a sus hijos por los pecados que cometen, contesta:

> Por la misma razón que un maestro de escuela castiga a sus muchachos cuando ve que no hacen nada. Hacer algo es bueno. Si hiciéramos *algo*, en esa medida tendríamos menos necesidad de castigo. Pero de qué manera el mal equivale a la nada, es cosa que puede ser percibida por todo aquél que se entrega a Dios y se convierte en nada, al mismo tiempo que queda convertido en algo por Dios. Estas cosas las irá entendiendo cada cual según sea la medida de su renuncia a sí mismo *(gelassenhait)*.[18]

puesto, la influencia de Erasmo no es la única que hay en Hubmaier. David C. Steinmetz, "Scholasticism and Radical Reform: Nominalist Motifs in the Theology of Balthasar Hubmaier", *MQR*, XLV (1971), 123-144, demuestra que las opiniones de Hubmaier sobre la libertad humana, la justificación y las buenas obras ostentan en varios puntos importantes el sello de la teología nominalista que él estudió en Friburgo y en Ingolstadt. Acerca de estas cuestiones Hubmaier resultó ser más conservador que Lutero, el cual rompió radicalmente con la teología nominalista de la gracia que se le había enseñado en Erfurt. El tema ha sido expuesto también por el mismo David C. Steinmetz en una obra de vulgarización, *Reformers in the Wings*, Filadelfia, 1971, pp. 197-208.

[16] Denck, *Schriften* (*QGT*, VI), parte 2, 48 *ss.*

[17] *Ibid.*, 67 *ss.*

[18] *SAW*, p. 91 (en traducción inglesa).

Desarrollando la misma idea de *Gelassenheit*, dice en otro lugar: "Si corro en la verdad, si corro pacientemente, entonces mi correr no habrá sido en vano", y también: "No hay más camino para la bienaventuranza que la pérdida de la voluntad propia." La *Gelassenheit* conduce a una "divinización" progresiva y a un "señorío interior sobre todo lo que pertenece al reino de lo creado". Haciendo resonar una nota universalista, Denck declara que Dios, en su omnipotencia, ha dejado abierta para todos la posibilidad de llegar a la meta de la bienaventuranza. Un observador hostil le escribía a Zwinglio, en agosto de 1526, que según Denck "hasta los demonios serán salvos al final".[19]

La segunda de las obras de 1526 es el resultado de las reflexiones de Denck sobre el problema de la ley, la fe y el amor, expuesto por San Pablo en la epístola a los Romanos e interpretado modernamente por Lutero. Tenemos aquí el primer escrito de Denck compuesto existencialmente desde el interior de la afiliación anabaptista, en una iglesia que se imponía a sí misma su disciplina. Deplora las malas consecuencias que en Nuremberg y en Augsburgo ha tenido el afán luterano de proclamar la Palabra a través de sermones, o sea la insistencia en la justificación forense, que ha llevado a descuidar en el nivel parroquial las funciones de vigilancia y de disciplina. En el desdén por las cuestiones legalistas se revela una vez más el profundo espiritualismo de Denck. Este espiritualismo irá acentuándose cada vez más en él, y se manifiesta, por ejemplo, en su preocupación de que una estricta obediencia de los preceptos apostólicos, incluso en lo referente al bautizar y al partir el pan, se convierta en una nueva ley.

La tercera de las obras publicadas ese año en Augsburgo (impresa, como la segunda, por Felipe Ulhart) reúne una serie de contradicciones aparentes que se encuentran en la Biblia. La primera pareja de textos contradictorios procede de San Pablo: "Porque ¿quién entendió la mente del Señor?" (Romanos, 11:34; y cf. Isaías, 40) y "Pues él nos ha descubierto el misterio de su voluntad" (Efesios, 1:9). Estas parejas son cuarenta. La última contrasta el texto en que se dice que Dios endureció el corazón de Faraón (Éxodo, 4:21) con otros en que se dice que fue Faraón quien se lo endureció a sí mismo (*ibid.*, 8:15, 9:34). Muchas de estas contradicciones habían sido señaladas ya por Erasmo en su *Ratio*,[20] y volverían a ser comentadas luego por el espiritualista Sebastián Franck (cap. XVIII.3). El motivo que tuvo Denck para reunir estas aparentes contradicciones está bien explicado en su breve prefacio. Lo que desea hacer ver es que la manía de alegar como prueba un texto u otro de las Escrituras divide inevitablemente a los cristianos en facciones sectarias enemigas unas de otras. ¡Hay que acabar con los pleitos que escribas y sectarios sostienen sobre la Escritura! El Espíritu Santo es el preceptor de los fie-

[19] Carta de Pedro Gynoraeus a Zwinglio (22 de agosto de 1526), *ZW*, VIII, núm. 520, p. 689.

[20] *Ratio seu compendium verae theologiae*, Basilea, 1519.

les, el único que puede hacer ver la Palabra interior que hay detrás de las palabras. Con una breve advertencia al lector, y aludiendo a la profecía según la cual el Libro de la Vida estará sellado lo mismo para los letrados que para los iletrados (Isaías, 29:11-12), Denck concluye que el deber de cada cristiano es entregarse al Maestro, que lleva a los doctores mismos a su escuela, y "que tiene la llave del libro en que están contenidos todos los tesoros de la sabiduría", o sea el Espíritu Santo.

Durante ese año de 1526 en que se dedicó a escribir y publicar sus tres tratados, Denck se vio también envuelto en un debate con Urbanus Rhegius. De este debate no tenemos más testimonio que los materiales contradictorios transmitidos por el propio Urbanus.[21] Por lo visto, aunque hacía ya más de un año que Denck encabezaba la comunidad anabaptista de Augsburgo, Urbanus no se había dado cuenta de ese hecho. Pero entonces se puso en actividad. Interrogó a Denck acerca de sus opiniones y de su conducta, y lo encontró primero evasivo y después lleno de remordimientos ("hub . . . an zu weinen"). En un momento u otro del debate fueron convocados los demás pastores luteranos para que amonestaran o reprendieran a Denck. Y en los momentos en que estaba tomando forma una disputa pública, aceptada en un principio por Denck, sintió éste, según parece, que los preparativos eran iguales a los de su "proceso" de Nuremberg, y optó por retirarse.

3. Denck en Estrasburgo y en Worms

Una vez más buscó una ciudad de refugio, que ahora fue Estrasburgo, "la ciudad de la esperanza" y "el refugio de los justos", como la llamaban los anabaptistas. A causa del papel señaladísimo que tiene en nuestra historia, dejaremos para más tarde el relato completo de lo que fue esta estratégica encrucijada de la Reforma Radical (cap. x), y sólo nos ocuparemos de las actividades de Denck durante su permanencia en esa ciudad, de noviembre a diciembre de 1526.

A su llegada, Denck encontró una congregación anabaptista espiritualista formada por vecinos de Estrasburgo,[22] que se reunía en casa del hortelano-predicador Clemente Ziegler (cap. x.2), y, además, una comunidad refugiada de hermanos suizos encabezada provisionalmente por un hombre llamado Miguel Sattler (cap. VIII.1).[23] Encontró asimismo que

[21] Sucintamente reunidos y ordenados por Baring y Fellmann en su ed. de Denck, *Schriften* (*QGT*, VI), parte 2, 12-13.

[22] A. Hulshof, *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557*, Amsterdam, 1905, p. 33. La principal colección de fuentes es *Elsass*, I: *Stadt Strassburg 1522-1532* (*QGT*, VII), volumen editado por Manfred Krebs y Jean Rott, Gütersloh, 1959. Los núms. 60 a 66 se refieren a Denck.

[23] Hulshof, *op. cit.*, p. 33 y nota 2, dice que los bautistas del grupo de Sattler eran mucho menos numerosos que los de la congregación cuyo portavoz fue Denck durante un corto tiempo.

los principales teólogos de la ciudad, con el apoyo de los magistrados, habían avanzado mucho más lejos que los de Nuremberg y los de Augsburgo en el camino de la reforma sacramental. De los dos grupos de anabaptistas, el que se reunía en casa del hortelano, y cuyas tendencias eran más espiritualistas, fue el que más atrajo a Denck.[24] Especialmente estrecha fue la relación que se trabó entre él y Luis Haetzer, ocupado a la sazón en su traducción de Isaías, y que también formó parte del círculo de Ziegler. Por otra parte, algunos de los ciudadanos más prominentes de Estrasburgo, descontentos con los reformadores municipales, a quienes acusaban de descuidar la transformación moral de sus comunidades, se sintieron atraídos por la piedad de Denck. Había, además, no pocos simpatizantes católicos, en el ayuntamiento y fuera de él, muy dispuestos a tratar bien a la comunidad anabaptista, por el miedo que tenían de que el tomar medidas más severas constituyera un modelo de acción contra ellos el día en que la ciudad se hiciera oficialmente protestante. Por lo menos, la existencia en Estrasburgo de dos círculos anabaptistas un tanto divergentes constituía una amenaza para las fuerzas protestantes magisteriales.

De esta manera, no pasó mucho tiempo sin que se trabara una controversia entre Denck y los principales reformadores de la ciudad. Tal como había ocurrido en Nuremberg y después en Augsburgo, también ahora en Estrasburgo muy pronto fue rechazado Denck por aquellos que al principio le habían prestado oídos. En el primer debate importante de que se tiene noticia, Capitón y Martín Celario, de manera particular este último, discutieron con Haetzer y con Denck los problemas de la predestinación y de la fe según se exponen en el *Was geredet sei* de Denck. En su mayor parte, las diferencias entre los dos bandos fueron superadas con espíritu irénico y en un ambiente de respeto mutuo. Quien vino a ser el principal antagonista de Denck fue Bucer. La disputa celebrada los días 22 y 23 de diciembre de 1526 ante un auditorio de hasta cuatrocientos ciudadanos terminó con un violento intercambio de palabras entre ellos dos. Bucer, que acabó por llamar a Denck "el papa anabaptista", consideraba muy preferible a Sattler. La disputa se basó en dos de las obras de Denck, el *Vom Gesetz Gottes* y el *Von der Ordnung,* y se refirió a la providencia de Dios, la libertad humana, la salvación universal, la magistratura cristiana y el juramento. Bucer insistió en que Denck se expresara de manera totalmente clara y abierta. Denck contestó que no podía ser más claro de lo que era, y pidió a todos los congregados que oraran por él. Bucer convenció al tolerante ayuntamiento de que lo mejor sería pedirle a Denck que saliera de la ciudad.

Desterrado, pues, de Estrasburgo como socavador de la autoridad magisterial, Denck se detuvo brevemente en Bergzabern y luego en Landau. En Bergzabern "vociferó" coléricamente con los judíos de la lo-

[24] Camill Gerbert, *Geschichte der Strassburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524-1534*, Estrasburgo, 1889, pp. 18 y 152 *ss.*

calidad a propósito de la ley.[25] En Landau, donde ya existía una comunidad anabaptista, él y Melchor Rinck (cap. IV.2.d) debatieron sobre el bautismo de los adultos con el pastor evangélico Juan Bader [26] (que más tarde se acercó a la postura de Schwenckfeld) el 20 de enero de 1527. El resultado fue que la comunidad anabaptista ganó más adeptos.

El destino final de Denck era la ciudad imperial de Worms, donde la reforma local estaba a punto de ser empujada rápidamente en dirección del anabaptismo, tendencia que luego, de manera súbita, quedó reprimida. Rinck, Haetzer y Denck fueron capaces de ganar para el círculo anabaptista a dos de los predicadores más jóvenes de la ciudad, Jacobo Kautz y su co-predicador Hilario.

En este ambiente favorable compuso Denck, solo o en colaboración, tres obras importantes que se publicaron en la misma ciudad de Worms. La primera fue su hermoso tratado *Von der wahren Liebe* (1527),[27] dividido en dos partes completamente distintas, la primera cálidamente mística y devota, y la segunda de orden práctico. En esta obra, que tuvo una larga influencia, fue donde Denck hizo explícito lo que se hallaba implícito en su Confesión de Nuremberg respecto a la interrelación de los dos bautismos pactuales de la buena conciencia, el interior y el exterior:

> Por lo tanto, también el signo de la alianza *(bundzeychen)*, o sea el bautismo, debe ser administrado únicamente, sin que nunca les pueda ser negado, a aquellos que, invitados a él por el poder de Dios mediante la comprensión del amor verdadero, desean [ese amor] y se comprometen a imitarlo. Es preciso, sin embargo, que los hermanos unidos por el pacto *(bundsgnossen)* y los parientes [en Cristo] no violenten a nadie en la búsqueda del amor, pues, como dice el Salterio, "Tu pueblo se te ofrecerá de buena voluntad [en el día de tu poder]" (Salmo 110:3).[28]

Bundesgenossen (como su equivalente holandés *bondgenoten*) es un término constitucional-escatológico de gran importancia, cargado de significación para el movimiento anabaptista en su conjunto. Aunque no puede haber nunca seguridad en cuestiones como ésta, parece que la cuna del término está en la *Liebe* de Denck.[29]

[25] Así lo refirió el pastor de la localidad, Nicolás Thomä Sigelspach. Evidentemente, hay que concluir que así ocurrió esa vez, no que ésa haya sido la manera habitual de Denck.

[26] Se conservan dos relaciones del debate: la de Capitón a Zwinglio (*ZW*, VIII, 819-820) y la de Bucer (*ZW*, IX, 184-185). Hulshof, *op. cit.*, dedica el capítulo III al antagonismo que había entre Rinck y Bader. Recientemente ha aparecido la refutación del segundo por el primero: véase Gerhard J. Neumann, "A Newly Discovered Manuscript", *MQR*, XXXV (1961), 197-217.

[27] Denck, *Schriften* (*QGT*, VI), parte 1, 35-36; parte 2, 75-76.

[28] *Ibid.*, 80-81.

[29] Así *ibid.*, 81, nota 2. Bien puede ser que Denck haya hablado con otros acerca de ese concepto en Estrasburgo antes de estamparlo en su obra. Encontramos que en el interrogatorio de agosto de 1526 el peletero Jacobo Gross, de Waldshut, se apoyó en la traducción de Lutero para afirmar que el bautismo es un pacto de la buena conciencia (Hulshof, *op. cit.*, pp. 19-20). Véase un punto de vista diferente en Cornelius Krahn, *Der Gemeindebegriff des*

La segunda de las obras compuestas en Worms se intitula *Ordnung Gottes*.[30] Es una refundición del *Was geredet sei*, estimulada por la disputa de Estrasburgo.

El tercer impreso aparecido en Worms fue fundamentalmente obra de Haetzer, que con la ayuda de Denck puso término a su traducción completa de los libros proféticos del hebreo al alemán. Desde su publicación en 1527 hasta la terminación de la traducción de Lutero, en 1532, el volumen de *Alle Propheten verdeutscht* fue muy leído y tuvo buen número de ediciones.

El anabaptismo evangélico estaba a punto de prevalecer en Worms cuando Jacobo Kautz, seguidor de Denck, clavó siete tesis anabaptistas en la puerta de la iglesia de los dominicos el día de Pentecostés, 9 de junio de 1527.[31] Las tesis de Kautz fueron, probablemente, obra de Denck. Las más importantes, lanzadas en desafío a los teólogos de las parroquias de Worms, eran las siguientes: que el bautismo de los infantes es contra Dios; que ni la palabra exterior ni el sacramento tienen significado alguno si no hay una recepción o apropiación interior; que ni el pecado de Adán ni la pasión de Cristo tienen sentido si no son reconocidos interiormente; y, por último, que Cristo no salva sino en la medida en que uno sigue fielmente sus huellas y obedece la eterna voluntad de Dios. La disputa nunca tuvo lugar, porque los pastores luteranos no quisieron aceptarla.

El 13 de junio, Kautz y algunos otros dieron un testimonio libre y una amplia explicación de sus opiniones anabaptistas ante una concurrencia numerosa. Los católicos denunciaron las tesis ante el elector palatino, diciendo que las ideas de Kautz acerca del bautismo y de la comunión eran un horror para todos los verdaderos cristianos, y los predicadores luteranos replicaron a las tesis de Kautz con siete artículos.

El 1º de julio, el ayuntamiento desterró a Kautz y a Hilario. Al día siguiente, Bucer, que había estado siguiendo ansiosamente, desde Estrasburgo, los acontecimientos de Worms, publicó allá su *Getreue Warnung*[32] contra Kautz y Denck, en la cual refutaba las tesis punto por punto y se declaraba consternado por la vanidad de Kautz, que había presumido desafiar a los predicadores de Worms, y alarmado asimismo de ver cómo los anabaptistas reducían el papel redentor de Cristo al de simple modelo o ejemplar.

Hacia ese tiempo salieron Denck y Haetzer de Worms. Rinck, ya desterrado, reaparecerá en Hesse (cap. XVII.1). El anabaptismo decayó rápidamente en Worms.

Menno Simons im Rahmen seines Lebens und seiner Theologie, Karlsruhe, 1936, p. 23, nota 53, donde se hace una conexión entre Kautz, Reublin y Hofmann en Estrasburgo el año de 1529.

[30] Denck, *Schriften* (*QGT*, VI), parte 2, 87 *ss*.

[31] Manfred Krebs, *Baden und Pfalz*, Gütersloh, 1951, núm. 129. Citaremos en adelante: *Baden und Pfalz* (*QGT*, IV).

[32] Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 86.

Denck decidió entonces regresar a Augsburgo, para reunir allí a las fuerzas anabaptistas en un gran conclave. Pero antes de volver con él a esa ciudad, conviene reanudar aquí la historia de Juan Hut, ese gran hombre que abandonó el espiritualismo revolucionario para abrazar el anabaptismo evangélico.

4. Juan Hut

Desde el día en que fue rebautizado en Augsburgo, o sea en Pentecostés, 26 de mayo de 1526, Juan Hut fue un apasionado misionero del evangelio del renacimiento bautismal. En un documento del ayuntamiento de Nuremberg se le describe de la siguiente manera:

> El instigador principal de las cofradías, su patrocinador y su portaestandarte, es Juan Hut, hombre listo, bastante alto, campesino de pelo castaño claro, que lleva corto, y bigote rubio. Usa un sayo de montar gris, a veces negro, un sombrero ancho, negro o gris, y calzones grises.[33]

Hut bautizaba corriendo casi de un lugar a otro. La fórmula de que fundamentalmente se servía era el Gran Encargo del capítulo 28 de San Mateo. Un acta judicial nos ha transmitido la breve descripción que él mismo hizo de su teología del bautismo y de su teología de la predicación:

> Las palabras que se leen en San Marcos, capítulo 16, versículo 15, lo han movido a predicar, con lo cual quiere decir que en primer lugar está la predicación, después la fe, y en tercer lugar el bautismo. [Dice que] es preciso dejar que la palabra del Señor prevalezca. Él no hará nunca nada que se aparte de ella, [y] no se desviará ni a la derecha ni a la izquierda, siempre fiel a las últimas palabras de San Mateo [28:19-20], según las cuales es preciso primero enseñar y después bautizar.[34]

De hecho, llegó a escribir todo un tratado sobre el bautismo, intitulado *Vom Geheimnis der Taufe.*[35] A semejanza de su maestro Denck, Hut distinguía, basado en la primera epístola de San Juan, 5:6-8, tres clases de bautismo: el bautismo por el Espíritu, el bautismo por agua, y el bautismo en sangre o en sufrimiento. El primero es el pacto interno que se hace entre el hombre, el creyente, y Dios, mediante la operación del Espíritu Santo. Éste es el bautismo llevado a cabo en "el agua de toda aflic-

[33] Karl Schornbaum, *Bayern,* II, Gütersloh, 1951, p. 8, que citaremos en adelante así: *Bayern,* II, (*QGT,* V). Véase, además, Herbert Klassen, "The Life and Teachings of Hans Hut", *loc. cit.*

[34] Deposición del 16 de septiembre de 1527, según cita de Christian Meyer, "Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben", *loc. cit.*, p. 223.

[35] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT,* III), 12-28. Cf. *infra,* cap. XXXI, nota 6, y Fast, *Der linke Flügel,* pp. 79-99.

ción", y en virtud de él "el hombre se sumerge en la muerte de Cristo". Ahora bien, este bautismo es muy anterior a Jesús: "Este bautismo no fue instituido por vez primera en los días de Cristo, sino que todos los amigos elegidos de Dios, desde Abraham en adelante, han sido bautizados con él, según hace ver San Pablo" (en I Corintios, 10:1-2). La segunda clase de bautismo es el pacto exterior en virtud del cual el creyente testifica su propósito de vivir una vida de verdadera obediencia para con Dios y para con sus prójimos cristianos, y su reconocimiento de que está tan sujeto como ellos a la excomunión y a la disciplina de la iglesia, dentro del amor. El tercer bautismo, en sangre, tiene mucho más relieve en Hut que en Denck. Es el bautismo con que Cristo fue finalmente bautizado. Se repite en cualquier lugar del mundo en que se derrama la sangre de sus santos. "El bautismo no es sino una lucha contra el pecado durante toda la vida." Hut, el antiguo seguidor de Müntzer, que hablaba del bautismo interno de la cruz, encontró en el bautismo pactual de Denck el símbolo externo de ese bautismo interno, y la consumación de todo ello en el posible martirio.

Dentro también de la tradición de Müntzer, Hut proclamaba la inminencia de la segunda venida de Cristo. En sus fogosos sermones hablaba mucho del juicio sobre la casa de Dios y sobre el mundo, y se alegraba con la idea de la resurrección de los justos. Interpretaba las incursiones de los turcos en los reinos de la cristiandad como una señal del inminente regreso de Cristo. Fundándose en el capítulo 13 del Apocalipsis y en el 12 de Daniel, decía que la cifra tradicional de tres y medio significaba que tres años y medio –contados a partir de la reciente restitución del bautismo de los creyentes, o bien a partir del comienzo de la Guerra de los Campesinos– habían sido concedidos por el Señor para que durante ellos pudieran proclamarse todavía las buenas nuevas de un arrepentimiento salvador. Según un testimonio fidedigno, Hut profetizaba que la segunda venida de Cristo sería el día de Pentecostés de 1528. Otra de las fuentes de la conjetura de Hut era una profecía medieval hecha por un tal Alberto Gleicheisen, de Erfurt (1372).[36]

Según Hut, el arrepentimiento bautismal no salvaguardaba del sufrimiento ni de la persecución a los creyentes (II Timoteo, 3:12), pero él estaba convencido de que quienes se arrepintieran en los últimos días sobrevivirían ciertamente para unirse con Cristo, dar muerte a los incrédulos y gobernar con él la tierra (cf. Apocalipsis, 19:15, y I Corintios, cap. 15).[37]

Aunque Hut se consideraba a sí mismo como un apóstol, o sea un enviado, no se creía un profeta especial. Sin embargo, uno de los principales discípulos que tuvo en Austria, incluso en el ambiente poco propicio de un proceso judicial, se atrevió a llamarlo "un profeta enviado por

[36] La profecía de Gleicheisen se conserva en el *Kunstbuch* (cap. XXXI.1).

[37] Véase James H. Stayer, "Hans Hut's Doctrine of the Sword: An Attempted Solution", *MQR*, XXXIX (1965), 181-191.

Dios [a las naciones]", citando a Jeremías, 1:5.[38] Hut era un hombre muy dado a visiones y sueños. Distinguía tres clases de éstos: los que proceden de la carne, que no tienen valor alguno, los inspirados por el demonio, y finalmente aquellas visiones ocasionales en que Dios se revela mediante determinadas señales y palabras (Números, 12:5).[39] La importancia que Hut atribuía a los sueños como vehículos de la revelación divina se da también entre los *Träumer* de Hesse (*infra*, cap. xx.2).

Seguro de que desde lo alto se le había confiado una misión, salió de Augsburgo para cumplirla, y probablemente se dirigió primero a Franconia. En Königsberg (en Franconia) declaró que ahora podía ver cómo los campesinos habían estado en el error, pues habían buscado su propia gloria y no la de Dios.[40] En Bibra, su pueblo natal, ganó para su causa al tonelero Jorge Volk Kolerlin, de Haina; en Gross-Walbern, a Kilian Volckhaimer; en Coburgo, a Eucario Kellermann Binder. Estos dos últimos lo acompañaron en la mayor parte de sus misiones.

Durante el otoño de 1526 predicó Hut el sermón en que condenó a los campesinos por haber recurrido prematuramente a la espada en su sublevación. En el tiempo de Dios, que Hut creía poder calcular con alguna precisión, se daría a los justos la autoridad para gobernar y los impíos serían derribados. Entre tanto, los cristianos debían buscar refugio en Mühlhausen, en Nuremberg y en Hungría, a la espera del momento en que Dios sometiera a juicio a la cristiandad empleando a los turcos como el azote de su ira. Hut dejó a Volk al frente de la congregación anabaptista de Königsberg.

Cerca de Erlangen, Hut convirtió a Jorge Nadler y llegó a agrupar a su alrededor una congregación de unas treinta personas. El grupo fue disuelto por las autoridades de Nuremberg. Varios de los secuaces fueron aprehendidos; se les soltó poco después, pero se les ordenó salir de la ciudad.

A partir de entonces, la base principal de Hut fue Augsburgo. Aquí reorganizó la destrozada comunidad anabaptista. Durante unos diez días estuvo viviendo en casa del patricio Eitelhans Langenmantel. En marzo de 1527, este Langenmantel aceptó el rebautismo en su propia casa de manos de Hut.

Langenmantel, hermano del valeroso Jorge que había encontrado la muerte peleando del lado de los franceses como jefe de los "caballeros negros" en la batalla de Pavía, había estado desde hacía tiempo en favor de la Reforma, y desde muy pronto se había sentido atraído por su modalidad más apostólica y sacramentaria, o sea la representada por Luis Haetzer. De él se conservan por lo menos siete opúsculos, escritos entre 1526 y 1527, la mayor parte sobre la Cena del Señor.

[38] Ambrosio Spittelmaier (interrogatorio del 25 de octubre de 1527): Karl Schornbaum, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bayern*, I, Leipzig, 1934, p. 50. Citado en adelante Schornbaum, *Bayern*, I (*QGT*, II).

[39] Meyer, "Zur Geschichte der Wiedertäufer", *loc. cit.*, p. 232.

[40] *Ibid.*, p. 241.

Hacia la misma época convirtió Hut a Jacobo Dachser, sacerdote que había trabajado como profesor en Munich, y también al ex-franciscano Sigmundo Salminger. La víspera del miércoles de ceniza, mientras la población se entregaba al jolgorio del carnaval en calles y tabernas, Hut congregó a los anabaptistas para elegir un directorado. La suerte designó como jefe a Salminger, y a Dachser como su ayudante. Se organizó entre los hermanos el socorro a los necesitados, y el encajero Conrado Huber y el tejedor Gall Vischer fueron nombrados mayordomos de los pobres. La comunidad anabaptista, organizada así sobre una base de ayuda mutua, creció rápidamente, y se acrecentó con inmigrantes venidos de otros lugares. Sus servicios religiosos, muy frecuentes, se celebraban por lo común de noche o de madrugada para que no fueran observados por las autoridades, y tal vez también para que los fieles no perdieran muchas horas de trabajo.

De Augsburgo se dirigió Hut a Passau, donde convirtió al grupo congregado en torno a Jorge Nespitzer, cuñado de Eucario. Desde Passau emprendió en seguida un viaje misionero de gran envergadura, que lo llevó a Moravia; aquí, en la población de Nicolsburg, se encontró con Baltasar Hubmaier, y entabló con él una memorable disputa, sobre la cual habremos de volver (cap. IX.2.b). El patrono de la comunidad anabaptista de la localidad, persona benévola por lo demás, se vio obligado a encarcelarlo a causa de su pacifismo escatológicamente orientado, pero él se escapó en compañía de Osvaldo Glait, uno de los pastores anabaptistas de Nicolsburg que se había puesto de su lado y en contra de Hubmaier durante la disputa. Hut y Glait se dirigieron entonces a Viena, donde se rebautizaron unos cincuenta conversos.

En este momento de nuestra exposición de la vida de Hut, llamado "el apóstol de Austria", es importante decir algo acerca de la región en su conjunto.

5. El anabaptismo austríaco

La palabra "austríaco" se referirá aquí, fundamentalmente, a los dos antiguos archiducados de la Alta y la Baja Austria, dominados ambos por la dinastía de los Habsburgos (y cuyas respectivas capitales eran Linz y Viena), a las provincias subordinadas de Tirol, Carintia y Estiria, y al arzobispado temporal de Salzburgo. La amplitud que tuvo la Reforma Radical en estas regiones austríacas ha quedado oscurecida durante mucho tiempo [41] a causa de la eficacia en verdad extraordinaria demostrada

[41] Entre las obras que se ocupan del asunto, la más reciente es la de Grete Mecenseffy, *Geschichte des Protestantismus in Österreich*, Graz-Colonia, 1956, cap. VI, "Das österreichische Täufertum". El libro de Georg Loesche, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, Viena-Leipzig, 1930, no dedica ninguna sección especial a los anabaptistas, sino que se ocupa de ellos, de manera proporcionada, a lo largo de la primera parte. Los artículos sobre los dos archiducados austríacos y sobre el Tirol que figuran en el *ML* son

primero por el archiduque Fernando, y luego por los propagandistas de la Contrarreforma, en la tarea de limpiar minuciosamente de toda heterodoxia religioso-social los valles mineros en que en un tiempo pulularon los anabaptistas.

La afluencia de mineros extranjeros, llegados para trabajar en las vetas metalíferas que poseían los Fúcar (Fugger) en los valles, la consiguiente ruptura de los sistemas tradicionales de seguridad social y la dilatación de las viejas parroquias medievales, inundadas de inmigrantes y atendidas por un clero que resultaba ya insuficiente, constituyen la matriz social y económica del anabaptismo austríaco, en particular del tirolés, y, antes de éste, la de las sublevaciones de los campesinos en las mismas zonas (cap. IV.2.e).

El anabaptismo fue, de hecho, "el núcleo de la revolución protestante en el Tirol". La región estaba agitada por el cruce de corrientes originadas en Sajonia y en Zurich y por sus propios remolinos de reforma popular. Para la zona del río Inn baste sólo mencionar al doctor Juan Strauss, nativo de Bregenz, llamado por los mineros de Schwaz (centro jurisdiccional de la industria minera del Tirol), en 1521, para que fuera su pastor. En 1527 Strauss fue obligado por las altas autoridades a marcharse aguas arriba del Inn, hasta Hall, donde cada vez que predicaba lo acompañaban vecinos armados. En su casa de Hall recibió a Müntzer, antes de que él mismo viajara a Sajonia (cap. III.2) para enfrentársele en un debate. Ya en 1523 se decía que había ochocientos "Wiedertäufer" en Schwaz.[42] Esa fecha y ese lugar no se concilian con el punto de vista que generalmente aceptamos ahora, según el cual la primera vez que se hizo visible el movimiento fue en Zurich y en 1525, cuando Blaurock (natural de Bonaduz, en los Grisones) bautizó a Grebel (cap. VI.1). Pero no puede pasar inadvertido el hecho de que el primer tirolés con "ideas baptistas de molde müntzeriano" fue un tal Hans, oficial sastre nativo de Niedervintl, en el valle del Puster, y ese hecho es del año 1523.[43] Desde hace mucho es sabido que lo que decidió a Juan Hut a someterse al bautismo de los adultos a manos de Juan Denck, en mayo de 1526, fueron las persuasiones e importunaciones de cierto Gaspar Färber, tintorero de Augsburgo; ahora bien, este Färber había llegado a Augsburgo desde el valle del Inn, donde, según dijo, un buen número de hermanos se habían

más completos que las condensaciones que aparecen en los artículos "Austria" y "Tyrol" de la *ME,* I, 193-199. Otros trabajos que contienen materiales útiles son los siguientes: Robert Friedmann, "The Epistles of the Hutterian Brethren", *MQR,* XX (1946), 147; Johann Loserth, "Anabaptists in Carinthia in the Sixteenth Century", *MQR,* XXI (1947), 235; Macek, *op. cit.,* cap. II; Ernst H. Correll, "Anabaptism in the Tyrol", *MQR,* I (1927), 49-60; y Eduard Widmoser, "Das Tiroler Täufertum", *Tiroler Heimat,* XV (1951), 45-89; XVI (1952), 103-128, que integra varias tesis inéditas sobre los distintos valles.

[42] Esta fecha aparece a menudo en los estudios más antiguos, pero, por regla general, los estudios mennonitas no hacen caso de ella. Para esa fecha no he encontrado ninguna fuente anterior a Johann von Sperges, *Tirolische Bergwerksgeschichte,* Viena, 1765, p. 149.

[43] Katherina Sinzinger, *Das Täufertum in Pustertal,* tesis inédita, pp. 75-76, aprovechada por Widmoser, art. cit., 1ª parte, p. 55.

dejado (re)bautizar y estaban viviendo una vida cristiana.[44] Este testimonio, bien preciso, proveniente del proceso de Hut, que tuvo lugar en septiembre de 1527, y que se refiere a una trascendental experiencia personal ocurrida el año anterior, haría circunstancialmente probable que los "anabaptistas" del valle del Inn precedieron un año, por lo menos, a los del cantón de Zurich.[45]

La rebelión y el evangelismo anabaptista parecen haber sido soluciones o reacciones sucesivas a unas mismas inquietudes sociales en los congestionados valles de la región, pero, una vez convertidos al anabaptismo, los tiroleses y los austríacos abrazaron un pacifismo tal, que casi podía confundirse con el deseo de martirio. Los anabaptistas austríacos parecen haber sido reclutados de todas las clases sociales.[46] Los artesanos y los mineros eran mucho más numerosos en relación con los campesinos que en otras regiones del Imperio. A causa del continuo terror que reinó bajo Fernando y bajo el funcionario de policía especialmente nombrado por él para reprimir a los anabaptistas, y a causa también de la necesidad de ayuda mutua entre los refugiados, el anabaptismo austríaco llegó a diferenciarse bastante del de los hermanos suizos, e incluso de los hermanos del Sur de Alemania que no se hallaban bajo la jurisdicción de los Habsburgos, por su marcado tinte comunitario, cuya mejor realización fueron las granjas colectivas de la relativamente tolerante Moravia (cap. IX.2.d, y también cap. XVI).

Después de su disputa con Hubmaier, Juan Hut salió de Nicolsburg y se dirigió a Viena, y después, dejando a Osvaldo Glait al frente de la recién fundada congregación vienesa, se trasladó a la Alta Austria con dos de sus compañeros, el ex-monje Jerónimo Hermann, de Mondsee, y Eucario Binder. El centro de su misión en este archiducado fue la ciudad de Steyr, donde había unas importantes fundiciones de hierro, y donde posiblemente había sobrevivido, desde el siglo anterior, un conventículo de valdenses.[47] Las reuniones presididas por él llamaron la atención de las autoridades. Hut pudo escaparse, pero sus patrocinadores y los conversos a quienes había bautizado fueron aprehendidos, sometidos a juicio, y algunos de ellos ejecutados. En seguida, bajando la corriente del río Enns, se encaminó a Linz, capital del archiducado, donde Juan Bün-

[44] Christian Meyer, "Die Anfänge des Wiedertäufertums in Augsburg", *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg,* XXXVIII (1874), 224-225. Un testimonio que da una fecha anterior a 1525 para la iniciación del anabaptismo, pero que no habla de origen tirolés, es el de Franz Schweyger, cronista de la ciudad de Hall sobre el Inn, el cual, relatando los acontecimientos de 1528, dice que muchas personas, jóvenes y viejas, hombres, mujeres y niñas, se han afiliado a la secta de los anabaptistas, y que "esta secta surgió en tierra alemana el año de 1524" (*Chronik der Stadt Hall, 1303-1572,* editada por David Schönherr, *Tirolische Geschichtsquellen,* vol. I, Innsbruck, 1867, p. 88).

[45] Cf. Correll, "Anabaptism in the Tyrol", *loc. cit.*, p. 53.

[46] Paul Dedic, "The Social Background of the Austrian Anabaptists", *MQR,* XIII (1939), 5-20, estableció detalladamente la proporción de clérigos, nobles, ciudadanos libres, campesinos, artesanos y obreros que abrazaron el anabaptismo.

[47] Tal es la opinión de Nicoladoni, *op. cit.*

derlin (1499-1533)[48] se hallaba al frente de la congregación local. Bünderlin había sido rebautizado por Hut en Augsburgo en 1526 (cap. VII.2) y había recibido de él la misión de trabajar como apóstol, teniendo como centro de operaciones su Linz natal, al mismo tiempo que se ganaba la vida como secretario para la correspondencia latina del barón de Stahremberg. Muy poco después, Bünderlin se vio obligado a salir de Linz, y su tarea fue proseguida por Leonardo Freisleben (Eleutherobios), que puede haber sido bautizado por Hut.[49] Desde Linz se trasladó Hut a Freistadt, cerca ya de la frontera de Bohemia, para vigorizar el conventículo anabaptista de la localidad, y de ahí continuó hacia el obispado temporal de Passau y hacia el arzobispado, también temporal, de Salzburgo.

Leonardo Schiemer, Juan Schlaffer y Ambrosio Spittelmaier, pertenecientes los tres al círculo austríaco de anabaptistas convertidos por Hut, y martirizados los tres un mes o dos después del propio Hut, merecen ser presentados en este punto, pues fueron portavoces muy importantes del anabaptismo austríaco.[50] Rasgos comunes a los tres fueron una insistencia mucho mayor en lo inminente de la segunda venida de Cristo que entre los hermanos suizos, una insistencia mucho mayor en el sufrimiento personal en cuanto confirmación de haber seguido en este mundo el camino de Cristo, y una mayor insistencia, asimismo, en la necesidad de compartir las posesiones, rasgo, este último, destinado a desarrollarse plenamente en el comunismo cristiano de los refugiados austríacos en Moravia, o sean los hutteritas. Dos de ellos habían pertenecido al clero católico (Schiemer había sido franciscano, y Schlaffer sacerdote secular); el otro, Spittelmaier, se distinguía de la masa de los anabaptistas austríacos por haber tenido una educación universitaria.

Leonardo Schiemer fue durante seis años fraile franciscano, y durante seis meses apóstol anabaptista. Al ver que en su convento de Judenburg (Estiria) no había otra cosa que reyertas e hipocresía, se escapó (*ca.* 1526-1527) y se encaminó primeramente a Nuremberg, donde tiene que haber conocido a algunos de los principales anabaptistas. De allí se dirigió a Nicolsburg y se encontró con Hubmaier, quien lo instruyó mucho acerca del nuevo concepto de cristianismo, pero con quien tuvo diferencias en cuanto a la cuestión de la espada. Su siguiente etapa fue Viena, la ciudad en que había vivido durante su infancia, y en que se desarrollaba ahora la actividad de Hut y de Glait. Convertido por Hut, fue bautizado por Glait, y enviado a la ciudad industrial de Steyr, en la Alta Austria. En Steyr fue elegido predicador *(Leermeister)*, y comisionado para difundir el nuevo mensaje en Baviera, Salzburgo y el Tirol.

[48] Nicoladoni, *op. cit.; ME,* I, 469-470, artículo importante, este último, por anexar la biografía de Hans Fischer, secretario del barón Bartolomé de Stahremberg, que, como ahora se sabe, no es sino el propio Juan Bünderlin.

[49] Después de Freisleben, quien tuvo su base en Linz fue Wolfgang Brandhuber, uno de los más importantes capitanes del anabaptismo austríaco.

[50] Cf. Robert Friedmann, "Leonhard Schiemer and Hans Schlaffer: Two Anabaptist Martyr-Apostles of 1528", *MQR,* XXXIII (1959), 31-41.

Su influencia fue enorme. Al final de un solo día en Rattenberg, población del valle del Inn, se declaró a sí mismo el obispo de la congregación local. Su ministerio duró apenas unos seis meses. El 25 de noviembre de 1527 fue aprehendido en la misma Rattenberg. Encarcelado sin mucho rigor por un magistrado benévolo, siguió dirigiendo la congregación, pero luego, a causa de un intento de huida, su prisión se hizo más severa.

Mientras aguardaba su proceso, Schiemer recibió licencia y medios para poner por escrito sus convicciones anabaptistas. A nuestros días han llegado por lo menos siete u ocho escritos suyos. Uno de ellos es un reglamento del servicio eclesiástico, en doce puntos, adoptado más tarde por los proto-hutteritas de Moravia (cap. IX.2.d); otro es una exposición del Credo de los Apóstoles en sentido anabaptista, dividida también en doce puntos; [51] y otro, intitulado *Vom Fläschl,* es una profunda y conmovedora alegoría de la importancia del sufrimiento en el camino que lleva a Cristo.[52] A propósito de una acusación que solía lanzarse contra los anabaptistas, a saber, que eran una banda de brujos ateos, y que en sus conciliábulos bebían de una potente redoma llevada en sus manos por Hut, Schiemer comparaba el destino de los anabaptistas con el cuello estrecho de una botella: una vez que se ha pasado por las estrecheces de la tribulación, se avanza y se llega a la anchura de la misericordia de Dios y de la consolación de Cristo. Schiemer, en este tratado, se acerca mucho al espíritu de los grandes místicos medievales.[53]

La breve carrera de Juan Schlaffer se parece a la de Schiemer en muchos detalles. Sacerdote desde 1511, abandonó sus funciones en 1526, bajo la influencia de Lutero, execrando su antiguo oficio por ser el de un "falso profeta". Durante una temporada (1526-1527) estuvo alojado en el castillo del protestante barón Zelkin, en Weinberg, cerca de Freistadt. Los detalles y la secuencia exacta de su conversión, inducida probablemente por Hut, no se conocen, como tampoco se sabe nada preciso acerca de su misión; pero, a semejanza de Schiemer, parece haber visitado Nicolsburg y haberse puesto del lado de Hut en el debate con Hubmaier. Regresó a Freistadt para organizar un conventículo anabaptista, y prosiguió hacia el oeste, quizá para tomar parte, junto con Hut, en el Sínodo de los Mártires, en Augsburgo. De ahí se dirigió a Nuremberg y a Ratisbona, y por último, a fines del otoño, de nuevo a Rattenberg. En el camino de Rattenberg a Hall fue aprehendido el 5 de diciembre de 1527, en una reunión anabaptista que se estaba celebrando en la población de Schwaz sobre el Inn.

Nueve opúsculos suyos, ocho de ellos escritos en la cárcel poco antes

[51] Un estudio más completo de estos escritos, y de la vida de su autor, puede verse en el artículo de Robert Friedmann en *ME,* IV, 452-454, y en su "Leonhard Schiemer and Hans Schlaffer", *loc. cit.* Los escritos se han impreso parcialmente en Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT,* III).

[52] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT,* III), 72-74.

[53] Friedmann, "Leonhard Schiemer", *loc. cit.*, pp. 33 y 35.

de ser decapitado, sobreviven en los códices hutteritas.[54] Uno de ellos es una larga oración escrita durante la noche que precedió a su ejecución, en la cual hace un examen de su vida toda y de su pensamiento, como si estuviera hablando directamente con Dios. El talento de Schlaffer residía sin duda en su don de oración.[55]

El último de los miembros del triunvirato austríaco a quien es preciso presentar, antes de que analicemos el pensamiento teológico de los tres, es Ambrosio Spittelmaier. Había nacido en Linz, tenía cierta preparación universitaria y, por lo tanto, dominaba bastante bien el latín. Fue rebautizado por Hut y comisionado para predicar por toda Austria y Baviera. Se conservan cinco actas en las que constan las claras respuestas dadas por él a las preguntas que se le hicieron, bajo tortura, antes de ser decapitado en Cadolzburg. Estas respuestas pintan de cuerpo entero al predicador itinerante del evangelio anabaptista, y su versión de los "siete decretos de Dios" da luces sobre la escatología del movimiento de Hut en su conjunto.[56]

Valdrá la pena ofrecer en este punto una especie de mosaico hecho de todas las doctrinas y acciones que se conocen de Schiemer, Schlaffer y Spittelmaier, los tres discípulos austríacos de Hut, pues servirá para comprender mejor cómo, algún tiempo después, el anabaptismo austríaco refugiado o transplantado se convirtió en comunismo hutterita (cap. IX.2), y cómo acabó por diferenciarse del anabaptismo de la Alemania meridional, tal como este último tuvo rasgos distintos de los del movimiento de los hermanos suizos.

Podemos comenzar por su doctrina de la gracia, tema sobre el cual los anabaptistas, en general, no se expresaron de manera muy explícita. La experiencia, sin embargo, estaba allí, y por eso son tan importantes esas pocas formulaciones. En una carta enviada desde la cárcel a su congregación de Rattenberg, Schiemer distingue, de manera interesante, tres clases de gracia.[57] Dice que los luteranos y los católicos hablan eruditamente, utilizando gran profusión de términos latinos (de los cuales ofrece una selección llena de chapucerías, probablemente intencionales), acerca de la fe y de los muchos tipos de gracia; pero hace ver cómo ni los unos ni los otros parecen saber por experiencia personal cuáles son las clases de gracia auténticamente expuestas en la Escritura.

La primera gracia es la Luz que existe para brillar en todos los hombres. Schiemer no sabe nada por observación directa acerca de los turcos y de los paganos, pero da por supuesto que la Luz es accesible también

[54] Algunos de ellos han sido impresos por Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT*, III). Robert Friedmann, *ME*, IV, 457-459, los caracteriza brevemente en conexión con su vida.

[55] Friedmann, "Leonhard Schiemer", *loc. cit.*, p. 38.

[56] Documentos impresos en Schornbaum, *Bayern*, I (*QGT*, II), 32-39. Sobre su vida, véase Herbert Klassen, *ME*, IV, 599-601.

[57] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT*, III), 58-71. Véase el artículo de Alvin J. Beachy, "The Concept of Grace in Five Major Anabaptist Writers", *MQR*, XL (1966), 163-178, y su libro *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieukoop, 1977.

para ellos, mientras que Schlaffer incluye expresamente a judíos, turcos y paganos.[58] Moisés representa, con la ley, la manifestación externa de la Luz, cuya función distintiva es capacitar al iluminado para distinguir entre el bien y el mal y, en consecuencia, para hacerse consciente de su calidad de pecador. Schiemer afirma, en contra de Lutero, que lo divino está *en* el creyente, no simplemente *entre* los hombres; pero prosigue diciendo que, lo mismo si la Luz es externa, como en el Viejo Testamento (un "capataz"), que si es interna, como en el Nuevo, los resultados no son siempre los mismos, porque la humanidad puede dividirse en tres grupos y sólo para uno de esos grupos resulta eficaz la Luz interna, ayudándolo a avanzar hacia la segunda gracia. Muchísimas personas simplemente apagan la Luz tan pronto como pueden, y se revuelcan a oscuras en los placeres. Otros son perezosos e insensibles, y no consiguen ver mucho. El tercer grupo está formado por quienes ponen su fervor en las prácticas devotas y en su disciplina diaria bajo la iluminación de la Luz, a pesar de que una y otra vez sucumban a la tentación.

Pero, por lo menos, los hombres del tercer grupo están contritos, y esta contrición misma, combinada con las pruebas enviadas por Dios, es la que los conduce a la recepción de la segunda gracia, que es una rectitud constante. Las pruebas y las aflicciones, así físicas como espirituales, suponen la pronta aceptación de una cruz personal que finalmente le permite al creyente pasar por la vía penitente –o, como también puede decirse, en el contexto católico original, por la vía penitencial– a esa rectitud constante. Llegado a este estado de mortificación, el creyente está siguiendo las huellas de Cristo en el camino de la cruz; no está ya en el pecado ni está ya sometido a los apetitos de la carne, que han quedado macerados en el sufrimiento de la cruz personal y sustituidos por los movimientos de la voluntad divina.[59] Pero en lugar de esa iglesia sacerdotal que impone actos penitenciales, es Cristo mismo quien, a la manera de un médico o de un cirujano, receta medicamentos muy ásperos, o sangrías y otros remedios, para conseguir la curación; o bien, es Cristo quien corta el árbol, lo asierra y dispone las vigas y tablas para la construcción de una casa; o bien, es Cristo quien ensaya directamente el mineral de oro y plata "en el crisol de la *Gelassenheit*".[60] Éste es el evangelio *de* toda la creación ("aller Kreatur"), afirmación basada en el precepto de Cristo en San Marcos, 16:15, pero con el dativo del original convertido en genitivo. Tal como había declarado Hut, maestro de estos tres hombres, el sufrimiento es el camino de toda carne.

Los cristianos deben pedirle a Dios esa cruz concreta, y alegrarse cuando les llega, pues en medio de la tribulación es cuando viene la ter-

[58] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT*, III), 96.

[59] *Ibid.*, 89.

[60] Cf. Eclesiástico, 2:5 ("el crisol de la tribulación") y sus ecos en el Nuevo Testamento. Lutero traduce "Feuer der Trübsal"; los seguidores de Hut, "Schmelzofen der Gelassenheit".

cera gracia, que es el óleo benéfico del Espíritu Santo, la gracia salutífera que hasta de la tortura judicial y del martirio hace una ocasión de júbilo y de bendición divina. Éste es el verdadero santo óleo de que habla la epístola de Santiago, 5:14. "No es el aceite italiano de oliva" administrado en el sacramento de la extrema unción, sino el aceite de la alegría y de la bendición, el que prepara al verdadero peregrino para entrar, no en Canaán, sino en la Jerusalén del cielo.

Así, en cierta forma, los tres sacramentos católicos del bautismo, la penitencia y la extrema unción han quedado transformados en las tres acciones de la gracia, que consisten en el arrepentimiento adulto dentro de la luz del evangelio anabaptista, una vida de contrición y de mortificación penitencial, y finalmente la bendición del martirio o su equivalente, que es la firmeza en la fe. Pero esos tres momentos son también, para los anabaptistas, otros tantos bautismos (Schiemer: *Von dreierlei Taufe*).[61] Son el bautismo del Espíritu Santo (arrepentimiento interior y mutación del corazón), el bautismo de agua (pacto externo, bautismo de los creyentes) y el bautismo de sangre, que es el martirio.

Schlaffer, sin mostrar en su terminología ninguna influencia de Schiemer, e inspirado evidentemente en escritores místicos de la Edad Media, describe esa misma experiencia espiritual y física de la cruz, pero con frases en que abundan las imágenes de "muerte", "hondura", "descenso a los infiernos" y "bajeza" *(Niedrigkeit)*. Cristo, "el cordero sacrificado desde el principio del mundo",[62] es el modelo de todos los fieles, desde Abel sacrificado por Caín hasta los anabaptistas cuya sangre está derramando el nuevo César. En efecto, el sufrimiento es siempre la señal de los elegidos: "Heme aquí como un cordero que no abre la boca en el momento de ser acuchillado. Que Cristo me conceda la fuerza de su auxilio." [63] El *descensus Christi* mencionado en el Credo de los Apóstoles se refiere no sólo al hecho de haber bajado en efecto al reino de los muertos para rescatar a los santos del Antiguo Testamento, sino también a la humillación *(Niedrigkeit)* de Cristo entre los suyos, que se repite aquí y ahora:

> La hondura *(tüefe)* de Cristo es la bajeza y el abandono *(gelassenhait)* a que cada uno de nosotros es llevado; y es llamada infierno, donde uno se siente efectivamente abandonado, no sólo por todas las creaturas, sino hasta por Dios . . . A esta hondura tienen que descender todos los destinados a ser bienaventurados en Cristo. En efecto, aquellos que no son condenados con Cristo por el mundo, y que no entran en este infierno, tendrán que ser arrojados después al otro infierno. Aquellos que entran en este infierno con Cristo, o sea en Cristo, serán sacados de allí por Dios, pues Dios no sufrirá que sus miembros permanezcan en el infierno.[64]

[61] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT*, III), 77-79.
[62] *Ibid.*, 88.
[63] *Ibid.*, 96.
[64] *Ibid.*, *loc. cit.*

Refiriéndose al mismo estado que Schlaffer describe como "hondura" y Schiemer como "la segunda gracia" (la gracia del sufrimiento), Spittelmaier emplea la expresión "alma viva llevada por un cuerpo muerto", en contraste con el cuerpo vivo, pero portador de un alma muerta, tan común entre los cristianos puramente nominales.[65] (Para otras interpretaciones del *descensus* en la Reforma Radical véase *infra,* cap. XXXII.2.c).[66]

Un rasgo que caracterizó las proclamas de todos los discípulos de Hut fue el acento de urgencia escatológica. Spittelmaier fue el que de manera más clara expresó estas opiniones características en su exposición de "los Siete Decretos de la Escritura", según intituló un escrito que sería debatido tanto en Nicolsburg, con Hubmaier (cap. IX.2), como en el sínodo de Augsburgo, con Denck (cap. VII.6).[67]

El primer decreto es el pacto de Dios en el ya comentado bautismo triple de Espíritu, agua y sangre (anticipado en cada comunión por el cáliz), en virtud del cual Dios acepta a sus creaturas como sus propios hijos, prometiéndoles estar con ellos en todas sus tribulaciones, pero sin ahorrarles mortificaciones, tal como no se las ahorró a su Hijo unigénito. Cuando Dios convierte a los pecadores y a las pecadoras en hijos e hijas obedientes, los crea por segunda vez, y esta segunda creación no es menos milagrosa que la primera, a partir del polvo. Pero la segunda creación no es para niños a quienes todavía les hace falta saber distinguir entre el bien y el mal. Schiemer dice que el bautismo por agua, con su intención escatológica, es un sello. Bautizar a un niño pequeño es como estampar el sello en un sobre dentro del cual no hay sino una hoja de papel en blanco. Mientras el niño no haya sido llevado, mediante la Luz, al conocimiento de lo bueno y lo malo, ha de ser contado entre los buenos, pues "de los tales es el reino de los cielos".

Spittelmaier describe en los siguientes términos el rito de bautismo que practicaban los anabaptistas austríacos: "Yo bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y tomo agua de una jarra o de un cubo, y, mojando dos dedos en ella, hago una pequeña señal de la cruz en la frente." [68] Schlaffer, como Schiemer, sostiene que la edad buena para el bautismo es la de treinta años, o sea la misma edad de Cristo; dice que la vida cristiana no es un juego de niños *(Kinderspiel),* y que después del bautismo vienen las grandes tentaciones:

> Cristo mismo lo recibió, de manos de Juan el Bautista, a la edad de treinta años, y después de eso fue llevado por el Espíritu al desierto, donde fue tentado por Satanás . . ., pues la vida cristiana no es un juego de niños, sino que debe estar hecha de implacable seriedad, verdad, valentía y santidad.[69]

[65] Schornbaum, *Bayern,* I (*QGT,* II), 49.
[66] Cf. *ARG,* XXXVIII (1941).
[67] Incluido en el punto 10 de la declaración de Spittelmaier de 25 de octubre de 1527: Schornbaum, *Bayern,* I (*QGT,* II), 49-50.
[68] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT,* III), 26.
[69] *Ibid.,* 92-93.

El segundo decreto es la instauración del Reino de Dios para aquellos que son pobres de espíritu. Combinando las versiones que dan San Mateo y San Lucas de esta parte del sermón dominical, Spittelmaier interpreta la pobreza de espíritu como un no aferrarse a nada de este mundo, con la consecuencia de que el acto amoroso de compartir los bienes es una preparación para el advenimiento del Reino.

> Nadie podrá heredar el reino sino a condición de ser aquí pobre con Cristo, pues un cristiano no posee nada que le sea propio, ni siquiera un lugar en que poder descansar la cabeza. Un verdadero cristiano no debería poseer en la tierra ni siquiera los bienes necesarios para sostenerse sobre ella en un pie. No significa esto que deba abandonarlo todo y echarse a dormir en los bosques y no tener un oficio, o que no deba trabajar, sino sólo que no le es lícito pensar que los bienes son para uso exclusivo de él; debe rechazar la tentación de decir "esta casa es mía", "este campo es mío", "este dinero es mío", y decir "nuestro", tal como al orar decimos "Padre nuestro". En resumen, el cristiano no debe poseer nada propio, sino que ha de poseer todas las cosas en común con su hermano, y no tolerar que su hermano sufra necesidad. En otras palabras, yo no trabajo para que mi casa se llene de cosas, para que mi despensa esté provista de carne, sino que atiendo más bien a que mi hermano tenga lo suficiente, pues un cristiano se preocupa más por su prójimo que por sí mismo (I Corintios, cap. 13). Quien desea ser rico en este mundo, quien se afana en que nada le falte cuando se trata de su persona y de sus bienes, quien es honrado por los hombres y temido por ellos, quien se niega a postrarse a los pies de su Señor como Magdalena . . ., ése será humillado.[70]

Spittelmaier desarrolla la doctrina de que, a semejanza de Jesús mismo en la carpintería de su padre, los cristianos, en sus tareas –y menciona concretamente a las amas de casa, con sus ruecas–, pueden enseñarse día tras día a reconocer la voluntad de Dios, invisible en sus creaturas visibles.[71] La vida comunal, en el contexto del Reino, se opone a cualquier forma de idolatría. El cristiano se niega a aceptar al magistrado en lugar de Dios, y se guarda contra otras formas más sutiles y más racionalizadas de idolatría: de sí mismo, de sus propiedades, de su mujer, de su familia.[72] Un verdadero creyente puede incluso abandonar parientes y amigos cuando significan un estorbo para seguir a Cristo. Los cristianos, dice Spittelmaier, no deben comprar ni vender entre sí, sino compartir las cosas cuando hay una necesidad clara de ello.[73]

La comunidad de los bienes se funda en la unidad de Cristo con el Padre y en la unidad de los seguidores de Cristo en él, que es su cabeza.[74] El tercer decreto es, de hecho, la completa interdependencia de los miembros leales del cuerpo único de Cristo y la obediencia que supone la

[70] Schornbaum, *Bayern*, I (*QGT*, II), 49.
[71] *Ibid.*, punto 9.
[72] Schlaffer, Schiemer y Spittelmaier.
[73] Schornbaum, *Bayern*, I (*QGT*, II), 64.
[74] Pedro Riedemann, *Rechenschaft*, trad. inglesa, *Confession of Faith*, Londres, 1950, p. 88.

práctica de amonestarse los unos a los otros en presencia de toda la congregación. Y, como los verdaderos cristianos pertenecen al Reino y a la comunidad en que existe la ayuda mutua, no tienen necesidad alguna de los órganos del estado, los cuales han sido dispuestos por Dios para castigo de los malvados (y para poner a prueba la fe de los justos).

El cuarto decreto se refiere al fin del mundo, purificado por incendios, terremotos, relámpagos y truenos hasta que toda la sabiduría de los sabios y toda la riqueza de los poderosos quedan derretidas, y preparado el camino para que el Reino descienda de los cielos.

Los tres apóstoles austríacos están seguros de la inminencia de la segunda venida de Cristo, y los tres confiesan su creencia en el sueño del alma en espera de la resurrección y del juicio final.[75] Aludiendo a las llamas de este juicio final que ya está cerca, Spittelmaier afirma que el único purgatorio que existe es aquel mediante el cual los verdaderos cristianos están siendo purificados y limpiados por agua y por fuego y por sangre.[76]

El quinto decreto se refiere al Juicio Final; en él se expresa la convicción de que a los verdaderos creyentes, a los que han sufrido la cruz, el infierno y el purgatorio en su calidad de testigos de Cristo, les estarán ahorrados tales tormentos a esa hora, mientras que los otros sufrirán lo que han merecido.

El sexto decreto se refiere a la resurrección, y el séptimo al castigo eterno de los malvados.

Este fogoso mensaje de los últimos tiempos era predicado por los evangelistas austríacos, en sus siete puntos, antes de proceder al bautizo de los creyentes. Todos los apóstoles de Hut eran irrefrenables. En un caso, al serle concedida la oportunidad de escapar a cambio de la promesa de no predicar en treinta millas a la redonda, el apóstol rechazó la oferta con el argumento bíblico, velozmente elaborado, de que quien es llamado evangelista no es ya dueño de retener el mensaje por razones de simple prudencia humana.[77]

La convicción de ser profetas o apóstoles estaba sumamente arraigada en ellos. Uno de los evangelistas, refiriéndose a Cristo mismo, dijo que fue un profeta como cualquier otro, y que sólo a partir del momento en que fue recibido (en el Jordán) por el Espíritu Santo, fue (adoptado) como "un verdadero Dios... semejante a su Padre celestial".[78] Este mismo evangelista destacó el hecho de haber sido bautizado (por Juan Hut) precisamente a la edad a que Cristo fue bautizado en el Jordán por Juan el Bautista.[79]

Spittelmaier nos dejó un vívido relato de la manera como él y sus compañeros predicaban su evangelio de arrepentimiento, mortificación y

[75] Spittelmaier, *loc. cit.*, 37, punto 25; Schiemer, *loc. cit.*, 67.
[76] *Loc. cit.*, 55.
[77] Respuesta de Spittelmaier, *loc. cit.*, 63.
[78] Spittelmaier, *loc. cit.*, 63-64.
[79] Spittelmaier, *loc. cit.*, 50.

reivindicación inminente.[80] Cada vez que llegaba a un poblado se dirigía al mesón y se informaba con alguien acerca del predicador de la localidad, si predicaba o no el evangelio, y qué evangelio era el que predicaba, y en seguida le preguntaba a su informante si él mismo era cristiano. Cuando se encontraba con alguno de los hermanos, o con algún buen amigo de uno de ellos, proponía mandar a un niño o niña que anduviera por ahí e hiciera saber a los otros, sin mucho ruido, que iba a haber una reunión en tal o cual lugar –una casa, un huerto, un campo, un bosque–, tras lo cual nuestro evangelista le pagaba al mesonero lo que había comido y bebido, y se marchaba.[81]

Los tres evangelistas austríacos se caracterizan, finalmente, por la manera dura y hasta sarcástica como caricaturizan a los cristianos que sólo lo son de nombre. En su carta sobre los tres estados de gracia, Schiemer introduce una nota grotesca, pero bastante animada, cuando describe, petición por petición, lo que el padrenuestro significa realmente para esos cristianos de nombre –o sea los católicos, los luteranos y los zwinglianos por igual–, que en primer lugar se alegran muchísimo, dice Schiemer, de que Dios esté de veras "en los cielos" y no demasiado cerca de ellos; que piden "el pan nuestro de cada día" y que no bien lo tienen en la mano lo convierten en "mi" pan, y que, insatisfechos con las provisiones temporales para un día, se afanan en amontonar propiedades para días y años por venir. Al que es cristiano puramente de nombre, concluye Schiemer, nunca le pidas que ruegue por ti. Sin embargo, al lado de esta página está, por ejemplo, la larga y bellísima oración compuesta por Schlaffer la noche que precedió a su ejecución; y los tres dieron prueba de su magnanimidad profunda al sostener que el poder redentor de la Luz del Mundo estaba disponible también para los hombres que no pertenecían a ninguna denominación cristiana.[82] Su dureza estuvo reservada a los escribas cristianos, que por oficio hubieran debido predicar el evangelio en toda su plenitud.

Después de ver el papel de los tres discípulos austríacos de Hut, volveremos a Hut mismo y, con él, a la ciudad de Augsburgo.

6. El Sínodo de los Mártires (Augsburgo, agosto de 1527)

Hut, llegado de Austria, y Denck, llegado de Worms a través de Suiza, convergieron en Augsburgo para participar en el sínodo de agosto de 1527. Hubo en él, posiblemente, tres sesiones: la primera en casa del mayordomo de los pobres Gall Vischer; la segunda en casa del carnicero

[80] Cf. los Doce artículos de Schiemer en Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT*, III), 55.

[81] Combinación de varias respuestas que dio durante su proceso, y que pueden leerse en Schornbaum, *Bayern*, I (*QGT*, II), 27 y 36.

[82] Aspecto subrayado por Robert Friedmann en su artículo de *ME*, IV, 458.

Mateo Finder (esta segunda fue la principal; la asistencia fue de unas sesenta personas, y se celebró el día de San Bartolomé, 24 de agosto); y la tercera en casa de otro mayordomo de los pobres, Conrado Huber, donde estaba alojado Hut. A esta última sesión no asistió Denck.[83] El sínodo recibió de Hut la designación específica de *concilium*.[84] De alguna oscura manera, los anabaptistas sentían que la convocación de un concilio, o sínodo, o disputa solemne, era una de las señales profetizadas de los últimos tiempos (cf. Apocalipsis, 16:6 y 19:19). Así como una vez, en la sala alta de aquella casa de Jerusalén, se había reunido el primer concilio apostólico y las lenguas de fuego del Espíritu habían descendido sobre los participantes, así también en la plenitud de los tiempos el Espíritu volvería de nuevo en todo su poder y ungiría a los nuevos apóstoles para los últimos días, los pocos que faltaban para el milenio.[85]

Entre los principales temas de discusión del sínodo de Augsburgo están los Siete Decretos de que antes hemos hablado, especialmente los referentes al Reino, a la manera y a la fecha esperada de su advenimiento (Pentecostés de 1528), al papel que tendrían los anabaptistas en la preparación de ese día, y al lugar de la magistratura en el ínterin. Sobre todas estas cuestiones se mostró Denck mucho más cauteloso que Hut. Una segunda tarea del sínodo fue la ordenación de más apóstoles que proclamaran el evangelio anabaptista y que organizaran lo que Hut, Denck y sus compañeros creían que iba a ser la "tercera" reforma, o sea la reforma final.

La presencia en la ciudad de semejante cantidad de anabaptistas no dejó de alarmar a los padres de la ciudad. El teólogo más importante de Augsburgo, Urbanus Rhegius, agraciado por el emperador Maximiliano con los títulos de orador imperial y poeta laureado, había venido dedicando desde hacía algún tiempo su habilidad retórica y su astucia teológica a averiguar las doctrinas de los anabaptistas y a refutarlas. La primera de una larga serie de publicaciones en torno a este tema es su *Wider den neuen Tauforden* (1527), en respuesta a un libelo escrito por Jacobo Dachser, diácono anabaptista de Augsburgo. Más importante que esa refutación es un escrito en que presenta una serie de ocho artículos que resumen la doctrina y la práctica de los anabaptistas, y para cuya redacción se sirvió de procesos judiciales, confesiones y opúsculos anabaptistas. Existen muchas versiones de estos artículos (cuyo número, además, varía de una a otra, desde siete hasta más de veinte), y se les suele dar el nombre de "artículos de Nicolsburg". Casi desde el principio se atribuyeron falsamente a Hubmaier.[86] Los enemigos del anabaptismo vieron en

[83] Los hechos escuetos, admirablemente compendiados y sobriamente presentados, pueden verse en la breve semblanza que Fellmann hace de Denck, *Schriften* (*QGT*, VI), parte 2, 17-18.

[84] Christian Meyer, "Zur Geschichte der Wiedertäufer", *loc. cit.*, p. 242.

[85] Peter Kawerau, *Melchior Hoffman als religiöser Denker*, Haarlem, 1954, pp. 85 y 88, menciona el concilio escatológico, pero no resuelve el problema de un concilio de los justos.

[86] Una buena presentación de los artículos y de sus variantes es la de Wilhelm Wiswedel

ellos la esencia del espíritu herético y sedicioso de sus adeptos, y dijeron que ése había sido el temario de la disputa de Nicolsburg, de mayo de 1527 (cap. IX.2.b).

En realidad, las distintas versiones de estos artículos que pretendían ser resúmenes de las blasfemias anabaptistas tienen que ser disociadas de los artículos que se debatieron efectivamente en Nicolsburg. Para que se vea la disociación, vamos a citar una versión de fecha anterior a la famosa disputa morava. El texto que aducimos es doblemente interesante: nos presenta una interpretación hostil del anabaptismo, que explica de manera más que suficiente la alarma de los teólogos y magistrados protestantes, pero también constituye una guía que apunta a los reconocidos excesos del movimiento de Hut, según los ve en cierto momento un observador ciertamente desaforado y hostil, pero también clarividente. La siguiente versión figura en un comunicado del ayuntamiento de Nuremberg al ayuntamiento de Estrasburgo, de fecha 21 de marzo de 1527 (o sea anterior a la disputa de Nicolsburg, que fue en mayo) y que se refiere especialmente a Hut:

> Del error [inicial] de los anabaptistas emanan aberraciones peores aún, a saber, 1) que Cristo fue solamente un hombre, y no Dios, 2) que fue concebido en pecado, 3) que no ha dado satisfacción por los pecados del mundo, 4) que los magistrados no pueden ser cristianos, 5) que Dios descenderá de nuevo a la tierra y se instaurará un reino físico, 6) que todos los gobiernos serán extirpados y no serán tolerados más, y 7) que todas las cosas deben ser comunes.[87]

A los siete puntos que se leen en esta versión no tardarían en añadirse otros, como la insistencia de los anabaptistas en que el nuevo evangelio no se predicara sino de manera secreta, en casas particulares o en los bosques, y el mucho caso que hacían de las visiones, los sueños y la inspiración; además, el primer punto se precisaría afirmando que, según los anabaptistas, Jesús no fue más que un profeta; el segundo, que María no fue madre de Dios, sino únicamente de Jesús, y que los ángeles se hicieron carne al mismo tiempo que el Verbo; el cuarto, que entre los cristianos no debe haber ni violencia ni gobierno; y el quinto, que la venida de Dios, o de Cristo, ocurriría precisamente en el término de dos años. Esta última variante hace pensar que los "artículos de Nicolsburg" se redactaron durante la primavera de 1526, cuando los seguidores de Hut estaban

en *ME*, III, 886-888. Sin embargo, esta presentación no concede el peso suficiente al hecho de que, si bien en su forma actual proceden de plumas hostiles, muchos anabaptistas confesaron profesar esos artículos, total o parcialmente, y esto no sólo bajo tortura o presión en procesos judiciales, sino también hablando libremente en sus opúsculos. Tres versiones de Estrasburgo podrán verse en Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 116, junto con una recensión de todas las demás versiones, más al día que la de Wiswedel. El estudio más reciente es el de Robert Friedmann, "The Nicolsburg Articles", que se citará *infra*, cap. IX, nota 54.

[87] *Beiträge zur Bayrischen Kirchengeschichte*, XIX (1913), 65-74; y cf. Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 79. Otro comunicado del ayuntamiento de Nuremberg al de Ratisbona, de 18 de marzo de 1527, puede verse en Schornbaum, *Bayern*, II (*QGT*, V), 8.

convencidos de que el *eschaton* tendría lugar justamente dos años después.

En todo caso, ésas eran las opiniones que los magistrados de Nuremberg, y ahora Urbanus Rhegius, en Augsburgo, atribuían al nutrido grupo de anabaptistas que se habían congregado en un sínodo. Se decía que se entendían unos con otros "mediante señales secretas" y en otras formas, y que existía toda una red de conventículos que socavaban el imperio con actos de traición.

El patricio Langenmantel fue aprehendido el 15 de septiembre de 1527. Después de una disputa se retiró temporalmente del anabaptismo e incluso cedió en la cuestión del bautismo de los infantes, pero a pesar de todo fue desterrado. Si a un patricio podía castigársele así, la ejecución del revolucionario librero ambulante y principal misionero de los anabaptistas de la Alemania meridional y de Austria no era nada remota. Hut fue aprehendido ese mismo 15 de septiembre de 1527.

Varias veces, a partir del 16 de septiembre, compareció Hut ante los jueces; el interrogatorio más importante fue el del 4 de noviembre, basado en un cuestionario de ochenta y cuatro preguntas,[88] algunas de las cuales pretendían ser artículos del temario de Nicolsburg. Hut dio señales de estar familiarizado con los cargos, pero acto seguido aclaró que en el debate de Nicolsburg, del precedente mayo, en el cual había participado él, su antagonista Hubmaier había entresacado de sus escritos (de Hut) cincuenta y dos puntos y los había torcido intencionalmente, por la envidia que le daba el ver el gran número de refugiados de Nicolsburg que habían llegado a preferir la predicación de su rival. De esos cincuenta y dos puntos podía Hut recordar todavía once, y de éstos, sólo dos representaban fielmente sus verdaderas convicciones.[89] Pero las preguntas del *interrogatorium* de Augsburgo no eran totalmente impertinentes.[90] Ambrosio Spittelmaier, al ser sometido el 25 de octubre a un cuestionario parecido, respondió con sus propios siete artículos de fe,[91] en que predominaban los puntos escatológicos y comunitarios, pero en conexión con los cuales, en cuanto al aspecto mariológico y cristológico, explicaba que Cristo no había dado satisfacción por los pecados del mundo entero, en el sentido de que, para salvarse, el cristiano ha de soportar todavía los mismos sufrimientos que Cristo soportó para dar el ejemplo. Era éste, por cierto, el mismo punto doctrinal que sostenían Kautz y Denck (el que bautizó a Hut) en la terminología de las siete tesis de Worms, de junio de 1527 (cap. VII.3). Otra de las primeras personas convertidas por Hut, Gall

[88] Este *interrogatorium* fue descubierto y luego analizado por Erich Meissner, *Die Rechtsprechung über die Wiedertäufer und die antitäuferische Publizistik,* Göttingen, 1921.

[89] Los once artículos fueron impresos por Christian Meyer, "Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben", *loc. cit.*, p. 232. Los dos puntos aceptados por Hut eran: 6) "dicen que creen en visiones y sueños", y 8) "con las Escrituras se recibe o verdad o mentira".

[90] Cf. Wiswedel en *ME*, III, 887.

[91] Schornbaum, *Bayern,* I, 49-50.

Vischer, confesaría muy pronto su aceptación de todos esos puntos y entraría en detalles bien precisos acerca de los sueños y visiones (cap. VIII.3). Más aún: muchos de los artículos más espiritualistas reaparecen en Bünderlin (otro personaje convertido por Hut), el cual se trasladó a Estrasburgo, así como en algunos miembros de "la secta del huerto", que mostraban estar absolutamente dispuestos a adoptar como propios los espurios "artículos de Nicolsburg" (cap. X.2).

Las confesiones de Hut, hechas bajo tortura, nos dan luces precisas acerca de varios puntos importantes, como su vida en Bibra, su participación en la Guerra de los Campesinos, su asociación con Müntzer y Denck y su misión anabaptista de Franconia a Moravia.

Según testimonio de su hijo Felipe, recogido en la *Crónica* hutterita, Hut, después de ser atormentado en la torre, fue llevado a su celda y allí quedó tendido, como muerto; entonces se cayó del candelero una vela que el guardián había dejado, y el jergón se incendió y Hut pereció, vivo, entre las llamas.[92] Esto sucedió el 6 de diciembre de 1527, antes de que terminara el proceso, pero el cadáver fue atado a una silla, llevado así al tribunal y condenado a ser quemado el día siguiente en la hoguera.

Denck, por su parte, una vez que terminó el sínodo salió de Augsburgo en compañía de varios otros anabaptistas, y poco después se le vio en Ulm e incluso en Nuremberg. Evidentemente, ya no se sentía obligado por su antiguo juramento de no volver a poner los pies en esta ciudad. No tardaron en llegar las noticias de la desastrosa aprehensión de los hermanos que se habían demorado en Augsburgo o en sus alrededores. Este súbito derrumbe de los grandiosos planes del sínodo de Augsburgo desalentó muchísimo a Denck y lo convenció de que a través de una serie de contratiempos, comenzando con su destierro de Nuremberg, Dios había querido mostrar que no veía con buenos ojos la causa anabaptista. Y, por otra parte, se había dado cuenta, con gran dolor, del carácter disruptivo y sectario del movimiento que él había acaudillado. Lleno de remordimientos, se retiró a su amada Basilea.

Estando ya en Basilea escribió una carta dirigida a su antiguo maestro y protector, Ecolampadio, en la cual expresa su desilusión por los excesos del anabaptismo, y su melancólica admisión de que el radicalismo de este movimiento no obedecía seguramente a la voluntad de Dios. En su carta solicitaba también Denck la comprensión y la ayuda del reformador de Basilea. Ecolampadio respondió favorablemente, y Denck redactó una especie de *apologia pro vita sua* que Ecolampadio, de manera un tanto tendenciosa, publicó como una abjuración.[93] En ella modera Denck su punto de vista acerca del bautismo. El bautismo –dice– es la

[92] Existe otra versión diferente de su muerte. Según ella, Hut tuvo una premonición de que moriría violentamente, y decidió escapar mediante un engaño. Se las arregló para hacer lumbre y, quemando unos trapos, produjo humo con la idea de que esto haría acudir rápidamente al guardián, y de que entonces, en medio de la confusión, él le quitaría las llaves y escaparía. Pero no sucedió así, y él murió asfixiado.

[93] Denck, *Schriften* (*QGT*, VI), parte 2, 104-110.

señal mediante la cual el cristiano queda inscrito en la iglesia; la extensión de este privilegio a los niños es una ordenación humana, pero tolerable, y él se abstendrá en lo sucesivo de protestar contra ella. Por lo demás, no se arrepiente de haber rebautizado. Se contenta con dejar las cosas en el estado en que están, en tanto no reciba del Señor alguna otra instrucción clara. Sigue pensando, con San Pablo, que "el hombre espiritual juzga todas las cosas" y en consecuencia no está atado por ninguna forma, pero, movido por razones de caridad cristiana, acepta someterse al uso cristiano que prevalece. Así, pues, su rechazo del sectarismo, fomentador de divisiones, se debió a su espiritualismo maduro, pero lo que lo llevó a someterse a la iglesia establecida de Basilea fue sólo un acto de prudencia o de caridad. Incluso en Augsburgo, al terminar el sínodo, Denck había demostrado lo cerca que andaba del punto en que el espiritualismo contemplativo avanza hacia el anabaptismo. En Basilea cruzó la frontera en sentido inverso. El humanista católico de 1520 se había convertido en 1527 en un obediente espiritualista protestante.

Hombre de temperamento apacible, poco dado a controversias, mal preparado para ser, ni siquiera temporalmente, el caudillo del anabaptismo en el Sur de Alemania, Denck no tuvo nunca un lugar permanente de residencia. Antes de cumplir los treinta y dos años murió de la peste, poco después de haber redactado su apología.

VIII. LA CONFESIÓN DE SCHLEITHEIM (1527): LOS SUCESOS DE SUIZA Y DE LA ALEMANIA DEL SUR HASTA 1531

EL FATÍDICO sínodo de Augsburgo, que reunió en agosto de 1527 a anabaptistas de la Alemania del Sur y de Austria bajo la dirección de Juan Hut y de Juan Denck, fue precedido en febrero por el sínodo de Schleitheim, que reunió a los hermanos suizos bajo la dirección de Miguel Sattler, y probablemente también de Guillermo Reublin. Aunque cada una de esas dos asambleas fue considerada por sus respectivos participantes como un acontecimiento trascendental que afectaba a un vasto círculo de anabaptistas, hubo profundas diferencias entre ellas, no sólo por las personas que intervinieron, sino también por los problemas que se discutieron. En el temario del sínodo de Augsburgo estuvieron los siete decretos divinos (mejor conocidos en la versión de Spittelmaier), que se referían a la consumación de los tiempos. En el temario del sínodo de Schleitheim (población del cantón de Schaffhausen) estuvieron siete artículos llamados generalmente la Confesión de Fe de Schleitheim, que se referían a la organización y a la disciplina interna de una iglesia libre, tendencia que ahora se veía obligada a hacer frente a los excesos antinomianos y espiritualistas de algunos de sus partidarios.[1]

Una copia de esta Confesión de Fe fue llevada a Berna por algunos de los que participaron en el sínodo y cayó en manos de Haller; éste se la comunicó (cap. VI.5) a Zwinglio, y Zwinglio la refutó en su *Elenchus* (cap. VIII.4.a). Más tarde la refutará también Calvino, artículo por artículo, en su *Brieve instruction* (cap. XXIII.2).

Es sumamente probable que Sattler, el personaje más importante del sínodo de Schleitheim, que había estado asociado con Denck y que había entablado una polémica con él cuando ambos coincidieron en Estrasburgo en 1526, se haya propuesto en esta ocasión establecer una clara diferencia entre los hermanos suizos, literalistas y bíblicos, y los hermanos del Sur de Alemania que, como Denck y Hut, eran ante todo espiritualistas. En todo caso, el clima del sínodo de Schleitheim fue de una sobriedad que contrasta marcadamente con la tensión escatológica de la disputa

[1] La Confesión de Schleitheim ha sido impresa y traducida varias veces. La mejor traducción inglesa es la de John C. Wenger, "The Schleitheim Confession of Faith", *MQR*, XIX (1945), 243-253; la edición crítica del texto alemán, junto con la interpretación más moderna de su génesis y de su significación, es obra de Beatrice Jenny, "Das Schleitheimer Täuferbekenntnis, 1527", *Schaffhauser Beiträge zur Vaterländischen Geschichte*, XXVIII (1951), 5-81. Un opúsculo anabaptista sobre hermenéutica, atribuido a Sattler, y anterior a la Confesión, ha sido traducido por Wenger en *MQR*, XLII (1968), 26-44. Véase John H. Yoder, *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale, Penn., 1973 (*Classics of the Radical Reformation*, vol. I), y C. Arnold Snyder, "The Life of Michael Sattler Reconsidered", *MQR*, LII (1978), 328-332 (había sido benedictino y sabía griego y algo de hebreo).

de Nicolsburg (que aún espera nuestra consideración en el cap. IX.2) y con el fervor escatológico-misionero del Sínodo de los Mártires de Augsburgo, que se reunieron respectivamente en mayo y en agosto de 1527.

1. "La unión fraternal de algunos de los hijos de Dios en lo referente a siete artículos" (Schleitheim, 24 de febrero de 1527)

La Confesión de Schleitheim, intitulada originalmente *La Unión Fraternal (Brüderliche Vereinigung)*, dirigida a "los hijos de la luz... dispersos por todas las regiones", no va apuntada de manera primordial contra la Reforma Magisterial,[2] sino más bien contra "ciertos falsos hermanos que viven entre nosotros..., por la manera como han decidido practicar y observar la libertad del Espíritu y de Cristo".

> [Estos falsos hermanos y hermanas] han errado el camino de la verdad y, para su condenación, se han entregado a la lascivia y a los regalos de la carne. Creen que la fe y el amor lo pueden todo y lo permiten todo y que, siendo creyentes, no hay cosa que pueda dañarlos o condenarlos.[3]

Los excesos antinomianos que Kessler había señalado en las alas extremas de la gran agitación anabaptista de St. Gallen (cap. VI.2) eran ahora firmemente reprobados por los dirigentes del movimiento.

El primer artículo, que se refiere al bautismo, no tiene nada de particular, excepto tal vez por el hecho de que, además de mencionar el arrepentimiento y la resolución de enmendar en lo sucesivo la vida, cosas que constan ya en documentos anteriores (cap. VI.1), especifica que, al mismo tiempo, el bautizando debe tener la intención de "ser sepultado" con Cristo a fin de "ser resucitado con él". El segundo artículo se refiere a la excomunión, tema que ya había ocupado a los hermanos suizos y que figura, por ejemplo, en la carta de Grebel a Müntzer (cap. V.2), pero que aquí recibe una atención particular como el medio, instituido por el Señor, de purificar a la congregación de hermanos *antes* de la administración de la Cena. Dice este segundo artículo:

> Debe aplicarse la excomunión a todos aquellos que se han dado al Señor y han prometido ajustarse a sus mandamientos, y a todos aquellos que han sido bautizados en el cuerpo único de Cristo y que permiten ser llamados hermanos o hermanas, y que sin embargo resbalan a veces y caen en el error y en el pecado por su falta de vigilancia. El culpable será amonestado dos veces en secreto, y la tercera vez abiertamente reprendido o expulsado, como lo ordena el precepto de Cristo [Mateo, cap. 18]. Pero esto deberá hacerse de acuerdo con la

[2] Tal era la idea que se había venido sosteniendo; pero ha sido refutada por Jenny en su art. cit., basándose en Fritz Blanke, "Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis", *ARG*, XXXVII (1940), 246 *ss.*

[3] Según la traducción de Wenger, *loc. cit.*, pp. 247-248.

regla del Espíritu antes de partir el pan, de manera que podamos partir y comer un pan, con una mente y en un amor, y podamos beber de un vaso.

En este afán de salvaguardar la pureza del sentimiento de hermandad en la comunión mediante la disciplina, aceptada por todos, de la expulsión de los indignos antes de la comunión, los hermanos de Schleitheim se apartaban claramente de la visión de Zwinglio, según el cual los santos o los elegidos no son conocidos más que por Dios, y la verdadera iglesia es invisible. En el tercer artículo hay estas frases:

Quien no ha sido llamado por el Dios único a la fe única, al bautismo único, al Espíritu único, al cuerpo único, junto con todos los hijos de la iglesia de Dios, no podrá convertirse en un pan único con ellos, como ciertamente debe hacerse si verdaderamente se va a partir el pan de acuerdo con el precepto de Cristo.

El cuarto artículo señala los rasgos diferenciales de la comunidad bautismal, purificada continuamente gracias a la práctica de la excomunión, y solidificada como un cuerpo único y un pan único en la comunión. Lo que la doctrina predestinataria de la Reforma Magisterial mantiene al menos invisible, en este artículo, referente a la separación *(absünderung)*, queda hecho audazmente visible y punzantemente moral, y muestra el perfeccionismo del libre albedrío a que aspira la "iglesia libre":

Pues verdaderamente las creaturas todas se dividen en dos clases: los buenos y los malos, los creyentes y los incrédulos, las tinieblas y la luz, el mundo y los que están fuera del mundo, el templo de Dios y los ídolos, Cristo y Belial; y ninguna de las dos puede tener parte con la otra.[4]

La Confesión aclara muy concretamente dónde está Belial, y cuáles son su conducta y sus instituciones:

Por éste [Belial] se han de entender todas las obras papistas y antipapistas [protestantes], sus servicios eclesiásticos, sus asambleas, la asistencia a sus iglesias, las tabernas, los empeños y compromisos [hechos en] la incredulidad y otras cosas de esa índole, que son tenidas en alta consideración por el mundo y que sin embargo son llevadas a cabo en flagrante contradicción con el mandamiento de Dios, pues que van de acuerdo con toda la injusticia que prevalece en el mundo . . .

Por lo tanto, está fuera de duda que también deberán caer de nuestras manos las anticristianas y diabólicas armas de la fuerza –como la espada, la armadura y cosas semejantes– y que deberemos huir de todo uso de ellas –en favor de nuestros amigos o en contra de nuestros enemigos–, en virtud de la palabra de Cristo: "No resistáis al [que es] malo".

La frase traducida por "empeños y compromisos" es oscura en alemán *(burgschaften und verpflichten des unglaubens)*. Zwinglio tradujo *foedera*

[4] Wenger, *loc. cit.*, p. 249, con un ligero cambio.

infidelitatis. Podría referirse a los votos hechos por los hermanos cuando eran católicos, o juramentos prestados por ellos cuando todavía eran zwinglianos, pero lo más probable es que se refiera a cualquier asociación con los no creyentes, sin excluir a los cónyuges que aún no han sido regenerados.[5]

Como el matrimonio no se menciona en ninguno de los artículos de la Confesión, no obstante que a lo largo de ella se habla de las "hermanas", las cuales figuran siempre en el mismo nivel que los hermanos, y como, por otra parte, el papel de las mujeres fue muy prominente en todo el movimiento anabaptista (al igual que en la iglesia primitiva), será adecuado observar aquí que la antigua visión sacramental del matrimonio estaba siendo sustituida por una concepción pactual o contractual. Los divorcios y las segundas nupcias en el seno de la comunidad de la fe explícita, al mismo tiempo que los brotes esporádicos de libertinismo, fueron elementos concomitantes del anabaptismo durante la transición del concepto medieval al concepto sectario del matrimonio. (Sobre esto véase también el cap. xx.)

El quinto artículo es de interés porque nos hace ver que, menos de tres años después de que el seglar Grebel rebautizó al sacerdote Blaurock en Zurich (cap. vi.1), el oficio de pastor *(hirt)* estaba ya claramente definido entre los hermanos suizos. Antes que nada, dice la Confesión, la tarea del pastor es leer las Escrituras y amonestar, enseñar y prevenir a la luz del texto. En esta preeminencia de la lectura de la Biblia y de la instrucción, la iglesia congregada mantiene el carácter de los grupos primitivos de estudio de las Escrituras, que fueron el origen del anabaptismo suizo. El pastor "lleva la delantera en la oración", lo cual quiere decir, sin duda, que será seguido por otros miembros inspirados de la congregación. Él es quien parte el pan, y, en relación con esto, él es quien llama a cuentas y excomulga "en nombre de la iglesia". También se menciona la posibilidad contraria: que el pastor sea llamado a cuentas por la congregación. Y si el pastor es desterrado o martirizado, otro deberá ser ordenado *(erwelt, verordnet)* "en esa misma hora, a fin de que el resto y rebaño (*völckle:* pueblecito) de Dios no se disperse".

El pastor que aquí se describe –"sostenido por la iglesia", pues "quien sirve al evangelio puede vivir del evangelio"– no es ya el evangelista itinerante o el inquieto apóstol viajero del primer año del movimiento, sino un ministro instalado en su sede.

El sexto artículo, que es el más largo, se refiere a la espada, de la cual se reconoce que fue "ordenada por Dios", pero "fuera de la perfección de Cristo". La espada

> castiga y da muerte a los malos, y guarda y protege a los buenos . . ., pero en la perfección de [la iglesia de] Cristo [Mateo, 5:48], la única reprensión que se usa es la excomunión.

[5] Tal es la opinión de Jenny, art. cit., p. 61.

Se menciona en este punto el caso de la mujer sorprendida en adulterio, y se subraya el contraste entre lo que "el Padre" ordenó en la Vieja Alianza, o sea que la mujer muriera apedreada, y lo que Cristo dejó establecido como ejemplo para la disciplina que ha de reinar bajo la Nueva Alianza. Aquí el sínodo de Schleitheim está definiendo una convicción propia en contra de Zwinglio, por una parte, y tal vez, por otra parte, en contra de aquellos anabaptistas que, como Hubmaier, a pesar de la separación que establecían entre la iglesia y el estado seguían encontrando justificable la existencia de una magistratura cristiana (cap. IX.2.b), y también contra aquellos otros anabaptistas que, como Hut, aunque refrenaban a los santos por el momento, profetizaban una lucha tremenda en el inminente fin de los tiempos y anunciaban el gobierno de los santos con Cristo. De manera implícita, lo que hace el sínodo es reivindicar para el conventículo pactual aquella justicia divina que Zwinglio había distinguido de la justicia humana (querida por Dios).[6] Cristo se negó a desempeñar el papel de juez (Lucas, 12:13-14), y el seguidor de Cristo debe imitar su ejemplo. Cristo se negó a que lo hicieran rey (Juan, 6:15), y así el seguidor de Cristo debe negarse a tomar parte en cualquier forma de gobierno terrenal. Citando la primera epístola de San Pedro, 2:21, el documento de Schleitheim declara que el ejemplo que Cristo dejó para los verdaderos cristianos, los deseosos de seguir sus huellas, es el del sufrimiento, no el del dominio sobre los demás, y concluye que "el régimen de la magistratura procede de acuerdo con la carne, pero el de los cristianos procede de acuerdo con el Espíritu".

El séptimo artículo examina la cuestión del juramento. Fue sin duda un deber religioso durante la Vieja Alianza, pero fue solemnemente abolido por el precepto de Jesús (Mateo, 5:33-37) y del apóstol Santiago, 5:12. No tenemos para qué extendernos aquí acerca de las desastrosas consecuencias cívicas que tuvo el hecho de que los anabaptistas se negaran a prestar el juramento anual de sostener las constituciones de las repúblicas-ciudades del cuadrante sudoccidental del Imperio. Pero es interesante observar que justamente el año siguiente, en la ciudad imperial de Estrasburgo, *todos* los anabaptistas allí residentes se dejaron convencer de la necesidad de prestar ese juramento.[7]

La Confesión de Schleitheim dista de ser un testimonio bien equilibrado de la fe y la práctica de los hermanos suizos. Al igual que la mayor parte de las declaraciones sinodales, está conformada más bien por las preocupaciones inmediatas del movimiento, que pueden reducirse a dos: condenar los excesos y aberraciones en el interior de él, y resistir las agresiones del exterior.

[6] *Von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit* (1523), *ZW*, II, 458-525.

[7] Lo dice Bucer en carta de 8 de febrero de 1528 a Ambrosio Blaurer: *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer*, ed. por Traugott Schiess, vol. I, Friburgo de Brisgovia, 1908, p. 146.

2. Proceso y martirio de Miguel Sattler

Miguel Sattler, que había recibido de Capitón el ofrecimiento de que se le dejaría seguir viviendo en Estrasburgo después de la expulsión de Juan Denck (cap. x.2), prefirió aceptar una invitación de Guillermo Reublin y marcharse a Horb, sobre el Neckar. De este centro partían las misiones que recorrían la región de Hohenberg.

Mientras Sattler se encontraba en Schleitheim, presidiendo el sínodo de que acabamos de hablar, las autoridades descubrieron sus grupos anabaptistas de Horb y de Rottenburg y tuvieron así razón bastante para aprehender a Sattler, a su mujer, a Mateo Hiller (natural de St. Gallen, bautizado en Estrasburgo por Jacobo Gross) y a otros más a su regreso de Schleitheim. Después de no pocas dilaciones, debidas a la simpatía con que muchos de los pobladores de la región veían a los reos, y a pesar de la sugerencia del archiduque Fernando, que estaba en favor de un inmediato "tercer bautismo" (hacerlos morir ahogados), los presos fueron llevados el 15 de mayo de 1527 a Rottenburg, para que aquí se les juzgara. Las actas del proceso quedaron registradas en cuatro relaciones distintas, notables por la manera como pintan el cuadro: de un lado el provocativo sentido de misión divina mostrado por los mártires, y de otro lado la mezcla de imparcialidad, ferocidad y frustración que marca los esfuerzos de un tribunal católico [8] en un territorio del Austria citerior.

Sattler rechazó los servicios de un asesor jurídico, declarando que en materias de religión la Palabra de Dios prohibía a los verdaderos cristianos acudir a la ley humana, aunque reconoció que en otras materias los jueces podían actuar como servidores de Dios. Los cargos civiles y religiosos que se levantaron contra Sattler y sus secuaces fueron nueve. En general, estaban correctamente planteados. Sattler pudo fundamentar sus opiniones en textos de la Escritura y en argumentos cuidadosamente presentados, pero no consiguió exculparse ante los ojos de sus jueces. De ninguna manera negó los cargos que se le hacían, ni se retractó de las opiniones que se le atribuían. Hablando sobre la veneración a la Virgen y a los santos, explicó que no podían ser intercesores porque, como el resto de los fieles, la Virgen y los santos estaban dormidos (psicopaniquismo), en espera del juicio final. Interrogado acerca del uso de la espada, condenó la resistencia armada, pero dijo que, si la guerra fuera lícita, primero pelearía él contra "los turcos espirituales", los mal llamados cristianos que persiguen, encarcelan y matan al pueblo de Dios, que contra los turcos de carne y hueso, que no pretenden estar siguiendo a Cristo. Uno de los funcionarios del tribunal replicó, exasperado: "El verdugo es quien va a disputar contigo."

[8] En *SAW*, 136-144, puede verse una relación del famoso proceso y del martirio. Horst Schraepler, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525-1618*, Weierhof, 1957, se ocupa con todo detalle de la teoría y práctica jurídicas en relación con los anabaptistas.

La sentencia, que fue de muerte en la hoguera, precedida por varias torturas horripilantes, se pronunció el 21 de mayo de 1527. A lo largo de las diabólicas torturas a que sus verdugos lo sometieron, Sattler mantuvo siempre su entereza, y una de las versiones del martirio pone en sus labios las siguientes palabras, pronunciadas inmediatamente antes de su muerte: "Dios todopoderoso y eterno, tú eres el camino y la verdad; he aquí que he sido probado y nadie me ha convencido de error; por lo tanto, este día, con tu ayuda, yo testificaré la verdad y la sellaré con mi muerte." [9]

Tanto Capitón como Bucer, que habían disputado con Sattler en Estrasburgo, quedaron consternados cuando llegó a esta ciudad la noticia de su muerte, y escribieron en favor de él y de sus seguidores. Capitón, aunque se sentía muy incómodo frente a lo que él llamaba "la nueva frailería" de los anabaptistas, intervino ante las autoridades católicas por las personas que todavía seguían presas después de la muerte insólitamente cruel que había sufrido Sattler. Por los mismos días, y en relación con otro asunto, escribía Bucer: "No dudamos de que Miguel Sattler, quemado en Rottenburg, fue un amigo querido de Dios; fue ciertamente uno de los cabecillas de los anabaptistas, pero tenía más prendas y era más honrado que algunos otros." [10] El mismo Bucer hizo notar que, aunque Tertuliano hubiera caído en el error del espiritualismo montanista y San Cipriano en el del anabaptismo, ambos habían sido considerados siempre, y muy justamente, como verdaderos mártires de la iglesia, y de manera expresa hizo, en favor de Sattler, una distinción entre él y otros (Denck, por ejemplo) a propósito de una cuestión tan importante como la de la redención.

La impresión que produjo en Rottenburg el martirio de Sattler fue muy profunda, lo cual hizo que en las jurisdicciones de Württemberg y del Austria citerior se adoptara un cambio de táctica: no exterminar a los anabaptistas, sino hacer esfuerzos más serios para convertirlos. Después de la ejecución de Sattler, las autoridades de Horb restauraron la práctica medieval de la disciplina penitencial en público, con la mente puesta sobre todo en los anabaptistas, que podían ser inducidos a purgarse de sus errores. El esquema es típico. Veinticuatro personas (entre hombres y mujeres) que habían sido inducidas a abjurar fueron llevadas a la plaza del mercado, donde tuvieron que jurar ante notario, y en presencia de varios testigos fidedignos, que en adelante abandonarían su error y abrazarían celosamente las enseñanzas y reglas de la Santa Iglesia Católica hasta el final de sus días. En los siete domingos subsiguientes tuvieron que presentarse ante el altar para asistir a la primera misa, la cabeza descubierta, los pies desnudos, el pelo suelto, llevando unas túnicas grises en que se había pintado, en blanco, una representación de la pila bautismal, y para

[9] *SAW*, 143. Véase ahora C. Arnold Snyder, "Rottenburg Revisited: New Evidence concerning the Trial of Michael Sattler", *MQR*, LIV (1980), 208-229.

[10] *Getrewe Warnung* (julio de 1527), en Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), 110; las cartas de Capitón están *ibid.*, núms. 83 y 84.

hacer alrededor de la iglesia una procesión encabezada por una cruz. En señal de penitencia, cada una de esas personas tenía que llevar en la mano izquierda una disciplina y en la derecha una vela encendida, y después de la procesión todas debían arrodillarse ante el altar. Entonces el sacerdote les daba tres azotes, les impartía la absolución y les ordenaba permanecer de rodillas durante el resto del servicio religioso. Los penitenciados tenían que llevar la túnica gris durante un año y un día, y en ciertos días expresamente señalados debían confesarse y recibir la comunión. Por el resto de su vida tenían que abstenerse de asistir a cualquier reunión pública o privada, dentro de las casas o fuera de ellas, y les quedó prohibido usar armas, salvo un cuchillo sin filo para partir el pan. Finalmente, por el resto de su vida les quedó prohibido salir de Horb sin licencia de las autoridades.[11] Muchos valientes anabaptistas se negaron a retractarse, y huyeron de Horb y sus alrededores para establecerse en Estrasburgo.

3. El anabaptismo en otros lugares del Sur de Alemania, al este del Rin, de 1527 a 1531

El proceso y la ejecución de Sattler, así como la abjuración de varios de los anabaptistas aprehendidos en Horb, constituyen ciertamente un episodio famoso y representativo en los anales de la Reforma Radical en el Sur de Alemania. Los miembros del grupo encabezado por Sattler procedían, en efecto, no sólo de Suiza, sino de muchos lugares de la Alemania meridional. Al examinar otros episodios y tendencias dentro de esta zona, del Sínodo de los Mártires (agosto de 1527) en adelante, no hay que perder de vista que la tendencia sobria del anabaptismo asociada con Grebel y Sattler se cruzó en muchos puntos con la tendencia espiritualista asociada con Denck y Hut.

Cuando los anabaptistas que habían estado en el conventículo de Augsburgo fueron aprehendidos (15 de septiembre de 1527), varios de ellos se retractaron. Algunos, en vez de ser sometidos a juicio, como Hut, fueron desterrados. Entre los desterrados estaba el patricio Langenmantel, el cual se trasladó a Leutershofen. Allí, en su casa, y bajo su protección, se congregó un nuevo conventículo. Pero en la noche del 11 de marzo Langenmantel fue apresado por el capitán de la Liga de Suabia, y decapitado. Otro miembro del aplastado conventículo de Augsburgo que se retractó (aunque su mujer se mantuvo firme) fue Agustín Bader, el cual tenía todavía por delante una extraña carrera de profeta.

Bader regresó para reunirse con los restos del conventículo de Augsburgo y, cosa en verdad sorprendente, fue elegido obispo *(Vorsteher)*. Anduvo predicando y bautizando en los alrededores, y en febrero de 1528 visitó la población de Kaufbeuren en compañía de Gall Vischer,

[11] *ML*, II, 347.

uno de los primeros conversos dc Hut. Después de su reorganización, la iglesia de Kaufbeuren fue implacablemente aplastada en el siguiente mes de junio. Los dirigentes de la congregación fueron todos decapitados, y los otros treinta miembros fueron quemados a través de las mejillas, apaleados y expulsados de la población.

Movido a apocalíptica indignación por este cruel golpe, Bader comenzó a manifestar pretensiones mesiánicas. Sus ideas fantásticas no fueron aceptables para la mayoría de los anabaptistas suizos y alemanes del sur que en número de cien, más o menos, se habían reunido en concilio en Teufen, cerca de St. Gallen, los días siguientes a la Navidad de 1528, y a quienes él había tratado de convencer.[12] Rechazado así por el sínodo de Teufen, y rechazado también por su propia congregación de Augsburgo, Bader revivió y enmendó las profecías de Hut y se puso a anunciar que en la Pascua de 1530 el mundo entero sería sometido a un gran juicio. Afirmaba que los turcos serían el instrumento elegido por Dios para hacer venir su Reino y para castigar a los incrédulos. Al mismo tiempo esperaba que el aplastamiento de una cristiandad envanecida y moralmente desahuciada sería el medio de conseguir la conversión final de los turcos y de los judíos. Otros rasgos de su escatología eran la eliminación de todos los sacramentos ofensivos para judíos y musulmanes, y la adopción de la doctrina del sueño de las almas de los fieles antes de la resurrección general y el Último Juicio.

Bader y el grupito de sus seguidores, entre los cuales se contaba el siempre leal Gall Vischer, alquilaron una barraca en Lautern, cerca de Ulm, donde establecieron, con sus familias, un fondo común, y se quedaron en espera de nuevas revelaciones.

A Gall Vischer y a otro de los seguidores, el joven sastre Juan Köller, se deben sendas descripciones de las visiones que Bader tuvo de Cristo y de Moisés.[13] La aparición de Moisés es particularmente interesante. Cuando Bader –dice el relato– hacía en secreto su viaje de vuelta a Augsburgo, se le apareció Moisés en una visión y, bajo el manto de la noche, lo guió junto con sus compañeros hasta un brezal. Aquí, tomándose unos a otros de la mano, Bader y sus amigos bailaron en ronda mientras se oía cómo Moisés cantaba su cántico, dirigido al Creador de cielos y tierra en celebración de la huida salvadora a través del Mar Rojo (Éxodo, 15:1-18; Apocalipsis, 15:3-4). Después, al atravesar un arroyo cuyas aguas le llegaban a las rodillas, Bader resbaló y quedó completamente sumergido durante un momento, lo cual, por lo visto, se interpretó como augurio de redención.

[12] Josef Beck (ed.), *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn*, Viena, 1883 (*Fontes Rerum Austriacarum*, XLIII), p. 64.

[13] Bossert, *Württemberg* (*QGT*, I), 953 *ss.* El estudio más completo sobre el episodio de Bader es el de G. Bossert, "Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen", *ARG*, X (1912), 117-165, 208-241, 295-349; XI (1913), 19-72, 103-133, 176-199.

Bader y los suyos, alentados por Osvaldo Leber (que pertenecía al grupo, y que antes había sido pastor en Herbolzheim), trataron de ponerse en contacto con las comunidades judías, hicieron la lucha por aprender hebreo, y se pusieron a interpretar el Viejo Testamento y los libros apócrifos con ayuda de los rabinos.

En el centro de la visión apocalíptica de Bader estaba la convicción (compartida por el pequeño grupo de personas que lo seguían) de que su propio hijo, niño de corta edad, era el mesías prometido. Se aplicaba a sí mismo, con toda decisión, las palabras dichas a David por el profeta Natán: "Yo estableceré tu simiente después de ti, la cual procederá de tus entrañas, y aseguraré su reino" (II Samuel, 7:12). Así, pues, Bader se sentía como una especie de regente del mesías. En confirmación de este papel, el anciano Gall Vischer tuvo una noche, dentro de la barraca, una visión sobrenatural: bajaban de lo alto, para posarse sobre el profeta, una corona y un cetro de oro y otras insignias reales. Los miembros del grupo decidieron sin más tardanza convertir esos emblemas visionarios en emblemas tangibles, y Köller, el joven sastre, puso inmediatamente manos a la obra.

El grupo acabó por hacerse sospechoso, y en la noche del 15 de enero de 1530 todos ellos –cinco hombres, tres mujeres y ocho niños– fueron aprehendidos. Los interrogatorios se programaron y se llevaron a cabo en varias ciudades, debido al temor (muy difundido entre los funcionarios y los teólogos) de que "el rey anabaptista" estaba conspirando con el duque destituido, Ulrico de Württemberg, para acabar con el dominio de la casa de Habsburgo en el Austria citerior. La manera desusadamente cruel como Bader fue ejecutado el 30 de marzo de 1530 despertó simpatía por él. En todas partes se implicó a los anabaptistas, aun a los más moderados, en los excesos de Bader. Incluso la dieta de Augsburgo se ocupó de la supuesta amenaza, y la Confesión de Augsburgo hace en el artículo XVIII una inequívoca alusión a Bader.

En vista del episodio de Bader, es notable que varias ciudades del Sur de Alemania –Ulm, Memmingen, Biberach, Isny, Lindau y Constanza–,[14] antes de unirse a la recién formada Liga de Esmalcalda, hayan rechazado el uso de la fuerza como manera de tratar a los anabaptistas (a diferencia de los luteranos, que lo habían admitido en Espira en 1529), y hayan llegado aún más lejos cuando, "con objeto de que las acusaciones de los anabaptistas puedan moderarse un tanto y de que cierren la boca", declararon que el bautismo de los infantes no necesitaba ser obligatorio. Incluso después del fracaso de repetidos esfuerzos por convencerlos de que colaboraran en el mantenimiento de la comunidad cristiana mediante el juramento y el servicio militar, se decidió que el único castigo fuera el destierro. Las llamadas Resoluciones de Memmingen, redactadas en marzo de 1531, prosiguen diciendo:

[14] Reutlingen no pudo estar representada a causa de la peste que allí había estallado. Véase, sobre este punto, *ME*, III, 568-569.

Por lo que se refiere a los anabaptistas, deseamos muy sinceramente que sean tratados de la manera más tolerante posible, para que nuestro Evangelio no sea culpado o impugnado a causa de ellos. En efecto, hasta aquí hemos visto muy claramente que el trato demasiado severo y tiránico que se ha empleado para con ellos contribuye en algunos lugares mucho más a multiplicar su número que a refrenar su error, porque muchos de ellos –algunos por terquedad de espíritu, otros por una piadosa y candorosa firmeza– han soportado todos los peligros, y aun la muerte misma, sufriendo con tal paciencia, que no sólo han quedado fortificados sus adeptos, sino que muchos de los nuestros se han sentido movidos a considerar su causa como buena y justa.

Así, pues, es contrario al derecho de un gobierno cristiano obligar al mundo a abrazar la fe mediante la espada o mediante otra compulsión violenta, y erradicar en esa forma el mal, al cual debe resistirse únicamente mediante la poderosa Palabra de Dios, y la persona que yerre en la fe no debe ser precipitadamente atropellada, sino que hay que tolerarla, con toda caridad cristiana, como persona inofensiva.[15]

El redactor de las Resoluciones de Memmingen fue Ambrosio Blaurer. En septiembre de 1531 Blaurer fue invitado a Esslingen, donde trató de entenderse con los anabaptistas del lugar. En un sentido, los anabaptistas habían preparado el camino para la Reforma Magisterial cuando el ayuntamiento de Esslingen, exasperado por esos sectarios, invitó a Blaurer a venir para reformar la población de acuerdo con los mejores modelos magisteriales. Esta comunidad es muy representativa, de manera que una ojeada a ella equivaldrá a contar el caso de muchas otras ciudades alemanas del Sur entre 1527 y 1531.

La ciudad imperial de Esslingen (situada a la orilla del Neckar, aguas abajo de Horb y de Rottenburg) contaba ya con un conventículo anabaptista el año en que Sattler fue ejecutado río arriba. En noviembre de 1527, en efecto, fueron aprehendidos varios miembros de ese conventículo. Sometidos a tortura, algunos parecen haber expresado ideas müntzeritas bastante radicales, diciendo que todos los que rechazaran el rebautismo del pacto deberían ser pasados a cuchillo como paganos, y que estaban esperando ayuda de los anabaptistas de Moravia.[16] Tenían un tesoro común, destinado a socorrer a los indigentes y a los refugiados. Algunos declararon que Cristo había sido sólo un profeta, y que si se le llamaba hijo de Dios era sólo en el sentido en que ellos también se esforzaban por hacerse hijos de Dios. Creían asimismo en la doctrina del sueño del alma.[17] El cronista de Esslingen observaba, sin embargo, que a pesar de estar apartados de las normas católicas, esos anabaptistas "son la gente mejor, la más piadosa; no juran, no practican la usura, no beben en exceso".[18]

A su llegada, en septiembre de 1531, el autor de las humanitarias

[15] Hay traducción inglesa en *ME*, III, 508-509.
[16] K. Plaff, *Geschichte der Stadt Esslingen*, Esslingen, 1840, p. 473; *ML*, I, 610.
[17] Plaff, *op. cit.*, p. 47.
[18] Citado por Plaff, *op. cit.*, p. 97.

Resoluciones de Memmingen debe haber sido inmediatamente bien recibido por los anabaptistas, acosados hasta entonces por las autoridades del lugar. Blaurer hacía mucho hincapié en la predicación y en la pureza moral, e introdujo la disciplina de la iglesia, negando los sacramentos a los indignos. Muy poco después podía hablar de sus buenos resultados en una carta a Martín Bucer:

> Trato a los anabaptistas de tal manera, que me quieren y asisten a mis sermones regularmente y con atención. Muchos de ellos han desistido de su error y se han unido a nosotros. Espero que los que quedan, que son poquísimos, harán otro tanto.[19]

Poco después de escribir esta nota, el simpático Blaurer regresó a Constanza, e inmediatamente los anabaptistas volvieron a su antigua fe.

No podemos mencionar la ciudad de Constanza en este punto sin hablar de Luis Haetzer, que había sido decapitado allí, bajo la acusación de adulterio, y en el sitio mismo de la ejecución de Hut, el 4 de febrero de 1529. Aunque era notoriamente culpable del cargo de que se le acusaba, la severidad extrema de la sentencia puede explicarse mejor por el hecho de que también se le acusaba de anti-trinitarismo.

Habíamos dejado a Haetzer en Worms, en 1527, ocupado, junto con Denck, en la traducción alemana de los Profetas (cap. VII.3). Mientras tanto, había regresado a Augsburgo (donde, sin embargo, se abstuvo de intervenir en el Sínodo de los Mártires), se había reunido con Schwenckfeld, y había hecho breves viajes a Nuremberg y a Ratisbona, ciudad esta última donde bautizó a cuatro conversos. Su base de operaciones era la casa de Jorge Regel en Augsburgo. Aquí prosiguió sus tareas de traducción. Terminada la de los Profetas, emprendió la de los libros no canónicos. En su prefacio a la profecía de Baruc atacó a la Reforma Magisterial por el menosprecio con que veía los escritos apócrifos, apoyada en el endeble argumento de que sólo se conocían en la versión griega y en la latina de la Vulgata, y, además, de que eran demasiado apocalípticos y visionarios. La verdad es que los libros apócrifos se ajustaban muy bien a su propio espiritualismo, cada vez más exuberante, y ésa es la razón principal de su defensa. También editó la *Theologia Germanica*, como se demuestra por la presencia de su lema al final del volumen: "¡Oh Dios, redime a los cautivos!" Durante el juicio que se le siguió en Constanza se mencionaron dos tratados manuscritos suyos, que no han llegado hasta nosotros: un "librillo que trata de los maestros" y otro "librillo que trata de Cristo".[20] Según parece, el primero estaba enderezado

[19] Schiess, *Briefwechsel: Blaurer*, p. 292.

[20] J. F. G. Goeters, *Ludwig Haetzer*, *op. cit.*, pp. 139-147, analiza muy detenidamente los escasos testimonios que se tienen sobre el contenido de esos tratados. Sobre los Regel de Augsburgo y sobre la estrategia religioso-política del ducado de Baviera, alertamente católica, véase Gerald Strauss, "The Religious Policies of Dukes Wilhelm and Ludwig of Bavaria in the First Decade of the Protestant Era", *CH*, XXVIII (1959), 1-24.

contra los escribas de la Reforma Magisterial, incapaces de llegar al Espíritu que está detrás de la letra; en cuanto al segundo, es muy posible que desarrollara las ideas ya contenidas así en los artículos de Worms como en los "artículos de Nicolsburg" acerca de Cristo como profeta, insinuaciones de lo cual pueden ya detectarse en algunas de las obras anteriores de Haetzer, sobre todo en sus varias traducciones de las Escrituras. La prueba más clara de que el espiritualismo de Haetzer fue al final francamente anti-trinitario es una estrofa de uno de los muchos himnos que compuso (y que fueron particularmente populares dentro de la tradición hutterita). La colección de *Rimas o canciones bajo la cruz* se ha perdido, y lo único que se conserva es la siguiente declaración explícitamente antitrinitaria, puesta en boca de Dios:

> Yo soy el que creó todas las cosas
> por su propio poder.
> ¿Preguntas cuántas personas soy?
> ¡Soy uno!
> ¡No soy tres personas! ¡Soy uno!
> Y no puedo ser tres porque soy uno.
> La idea de personas me es extraña:
> sólo yo soy la fuente de toda vida.
> A quien no me conoce, yo no lo conozco.
> ¡Sólo yo soy! [21]

Valía la pena copiar esta estrofa, que parece ser la primera expresión explícita del unitarismo dentro del sector germanohablante de la Reforma Radical.

Mientras elaboraba así la fase final de su teología, Haetzer se vio expuesto en la casa de Jorge Regel a su tentación dominante, la tentación a que había sucumbido en Basilea y que había sido causa de su salida de esta ciudad. Pero ahora el adulterio fue con el ama misma de la criadita anabaptista a quien él había tomado como mujer. Lo único que se averiguó fue que Ana Regel, mujer de Jorge, le dio a Haetzer un anillo y cierta ayuda económica. Pero ésa fue la razón técnica para que se le aprehendiera en su aldea natal de Bischofszell, a solicitud del ayuntamiento de Augsburgo, y de que se le llevara para su proceso a la vecina ciudad de Constanza. El fiscal más importante fue Tomás Blaurer, hermano de Ambrosio, jurista educado en Wittenberg.

Con Ambrosio Blaurer, su hermano Tomás y el malhadado Haetzer hemos regresado a la frontera de la Confederación suiza. Dejamos a Constanza y emprendemos el camino de Zurich, donde alguna vez Haetzer había sido un modesto aliado de Zwinglio (cap. v.2).

[21] La estrofa se conoce por la cita que de ella hace Sebastián Franck en su *Crónica*. La reproducen Goeters, *op. cit.*, p. 138, y Frederick L. Weis, *The Life and Teachings of Ludwig Hetzer, a Leader and Martyr of the Anabaptists: 1500-1529,* Dorchester, Massachusetts, 1930, pp. 214-215. Nuestra versión procede de este último.

4. Los sucesos de Suiza, desde la refutación de la Confesión por Zwinglio (1527) hasta el ataque de Enrique Bullinger (1531)

a) *El "Elenchus" de Zwinglio*

La última vez que estuvimos en Zurich fue en enero de 1527, cuando asistimos a la ejecución de Félix Mantz (cap. VI.4). Vimos cómo Zwinglio había llegado a la conclusión de que impedir el bautizo de los niños pequeños y rebautizar a los adultos equivalía a una subversión de la iglesia y del estado. Los evangélicos radicales eran unos irresponsables que estaban haciendo peligrar la conversión completa del cantón, del catolicismo al protestantismo, así como la reforma de la Confederación en su conjunto, por su manía de adelantarse a las decisiones de la magistratura, de desafiar a los miembros de esta magistratura y, finalmente, de descristianizar el oficio mismo del magistrado. Para Zwinglio, esta acción unilateral y temeraria revelaba falta de caridad, de humildad y de realismo cristiano. Así, en su preocupación por la reforma total, Zwinglio había estado elaborando toda una interpretación del bautismo, en el cual vino a ver el equivalente cristiano de la circuncisión, y por lo tanto el sello pactual que le aseguraba a cada uno su calidad de miembro cívico-religioso del nuevo Israel alpino, la Confederación suiza, cuya tribu más ilustre bien podría considerarse el cantón de Zurich. Disociar la calidad de ciudadano de la calidad de miembro de la iglesia era una posición radical que, en la mente del reformador, se vinculaba con la agitación social de los campesinos y con la insubordinación de las aldeas tributarias, que reclamaban tramposamente su autonomía en nombre de la libertad cristiana. Y por otra parte, cualquier llamado a la tolerancia olía a traición y a reacción en favor de los patricios y de los viejos creyentes.

Cuatro veces había escrito ya Zwinglio contra los anabaptistas (cf. cap. VI.2) cuando en 1527 volvió a tomar la pluma para redactar su *Elenchus in Catabaptistarum strophas.*[22] Aquí examinaremos lo que este libro tiene que decir contra el anabaptismo.

Zwinglio sostiene que el antipedobaptismo conduce al anabaptismo, posición no sólo anti-caritativa, sino también herética, puesto que repudia un rito al que se han sometido innumerables generaciones de fieles creyentes, y que, por consiguiente, equivale a crucificar a Cristo por segunda vez, además de constituir un acto de traición, por cuanto disuelve los vínculos sagrados que deben mantener unida a la república cristiana. Cuando exaltan las obras como el medio eficaz de salvación, desdeñando así la simple fe, los anabaptistas –siempre según Zwinglio– están desconociendo la significación del papel expiatorio de Cristo y reproduciendo involuntariamente, bajo un ropaje que pretende ver evangélico, la arrogancia y el particularismo de los frailes. Hacen un corte entre el Viejo

[22] Puede verse la traducción inglesa *(Refutation of the Tricks of the Anabaptists)* en Zwinglio, *Works*, III, 357-437.

Testamento y el Nuevo, no le dan su debido lugar al Viejo, e interpretan la promesa hecha a Abraham como más amplia y generosa que la promesa hecha mediante Cristo, puesto que la circuncisión era para todos los hijos de los fieles, y el bautismo, según ellos, sólo para los adultos.

Los postulados del anabaptismo tienen consecuencias políticas y morales bastante serias. La concentración en el Nuevo Testamento lleva a hacer hincapié, de manera desproporcionada, en la naturaleza humana de Cristo y en el humilde papel que desempeñó en la tierra, y a olvidar su resurrección y su ascensión a la diestra de Dios, desde donde, revestido de gloria, gobierna como juez el mundo.[23] Por otra parte, el repudio del juramento, que en todo caso se basa en una lectura errónea de la Escritura, disuelve el contrato civil. El precepto de Jesús acerca del simple sí y no se refería a los asuntos privados. Expresamente enseñó que hay que obedecer al César en los asuntos públicos, y el juramento es, desde luego, un requisito que el César puede imponer. En cuanto a la fatua distinción que los anabaptistas hacen entre lo temporal y lo espiritual, es evidente que se precisan más facultades espirituales para discriminar, en cuanto magistrado, la justicia de los actos humanos, que para evadir simplemente las obligaciones de la sociedad organizada. Por último, en lo que toca a la vida moral, Zwinglio afirma que los anabaptistas, por regla general, están tan sometidos como cualquier otro hombre (y probablemente más) a las proclividades pecaminosas, y, al negarlas, caen en los dos males espirituales más funestos, que son la soberbia y la hipocresía. Condenan toda alegría, hasta la más moderada, y Zwinglio observa astutamente que "quien se la quita a un hombre piadoso tendrá que restituírsela con interés". El comunismo anabaptista conduce a toda clase de graves excesos económicos y morales en nombre de la caridad, y el espiritualismo anabaptista conduce a éxtasis irresponsables, parecidos a ataques de epilepsia, en los cuales se habla sin ton ni son y se delira, y todo es engaño e impostura que quiere hacerse pasar por inspiración.

El *Elenchus* fue el último ataque literario que Zwinglio lanzó contra los anabaptistas.

En 1529 se instituyó la asistencia obligatoria a los servicios religiosos de la iglesia establecida, y para contestar a las críticas sobre la baja moral del clero cívico y de la población en general se promulgaron reglamentos encaminados a eliminar los vicios más comunes y a elevar el nivel moral del clero. Todas estas medidas quedaron incorporadas e intensificadas en el tajante y detallado Código de Moral de 26 de marzo de 1530 *(Das grosse Sittenmandat)*, que en su párrafo IX prohibía suministrar ayuda o alojamiento a los anabaptistas, bajo pena de castigos muy severos. Este párrafo IX se incluyó con objeto de refutar a los cantones católicos, que acusaban al de Zurich de tolerancia para con la "viciosa secta", y también

[23] La interpretación más reciente de las preocupaciones religioso-políticas de Zwinglio es la de Heinrich Schmid, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit*, Zurich, 1959 (*Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie*, núm. 12).

para responder a la amenaza de un movimiento que repudiaba el juramento y el servicio militar, lo cual debilitaba el potencial militar de los protestantes en su lucha contra los cantones católicos.

La preocupación de Zwinglio por el problema anabaptista y por su papel personal de jefe espiritual de los cantones reformados quedó bruscamente cortada en medio de la guerra contra los cantones católicos. El descuartizamiento y la quema de su cuerpo en el campo de batalla, el año de 1531, fueron seguidos por la segunda Paz de Cappel, que puso alto a la difusión del protestantismo dentro de la Confederación. Ecolampadio murió en Basilea. En el término de un mes la Reforma suiza quedó huérfana de sus dos dirigentes más ilustres.

b) *Basilea. Tres médicos radicales: Paracelso, Servet y Otón Brunfels*

Conviene hacer aquí una pausa, para continuar la exposición de los acontecimientos de Basilea hasta la muerte de Ecolampadio. La última vez que estuvimos en Basilea fue el 6 de julio de 1527, cuando el ayuntamiento, después de varias disputas, resolvió promulgar un decreto estricto, pero todavía no severo, contra los anabaptistas (cap. VI.5). En los cuatro años siguientes, lo que sucedió en Basilea de importancia para la historia de la Era de la Reforma en su conjunto y para la de la Reforma Radical en concreto no tiene gran cosa que ver con el anabaptismo propiamente dicho. Entre esos sucesos hay que mencionar sobre todo los siguientes: la llegada de Paracelso a la universidad, como catedrático de medicina, en la primavera de 1527; la abolición de la misa por la magistratura de la ciudad, el 9 de febrero de 1529, acompañada de la destrucción de las imágenes, mediante el cuchillo, el hacha y la hoguera, a manos del impaciente populacho; el resuelto cambio de residencia de Erasmo, de Basilea a la aún católica Friburgo de Brisgovia, para gran aflicción de Ecolampadio, que le imploraba que se quedara; y la llegada, en el verano de 1530, de Miguel Servet, lleno de esperanzas de que sus especulaciones trinitarias serían ávidamente escuchadas por los evangélicos de esas tierras septentrionales.

Felipe de Hohenheim, llamado más tarde Teofrasto Paracelso, fue hijo de un médico de Einsiedeln y nació en esta ciudad en 1493. Guiado por los consejos de Vadiano, se había entregado al estudio en varias de las universidades alemanas, de 1507 a 1512. En Ferrara había adquirido su doctorado en medicina y había adoptado su programático nombre, que anunciaba de manera críptica su propósito de llegar más allá incluso de la concepción totalizadora y experimental de la medicina sostenida por el médico romano Cornelio Celsio, cuya obra acababa de descubrirse. Al salir de Ferrara, a los diecinueve años, emprendió su gran peregrinación (1512-1524) como médico y cirujano en campamentos y barcos ("un médico debe ser un viajero"), que lo llevó hasta el sur de la península italiana, y luego a España, y luego, como siguiendo la mane-

cilla de un reloj gigantesco, alrededor de toda la cristiandad y del Oriente Medio, desde Laponia hasta Nubia. Regresó al hogar de su padre en Villach (Carintia) a tiempo para desempeñar algún papel del lado de los mineros y campesinos sublevados (cap. IV.2.e). A su llegada a Basilea (después de haber estado en Estrasburgo) comenzó a desempeñar sus tareas en la facultad de medicina cuando aún vivía Denck (muerto de peste, en Basilea, a mediados de noviembre de ese año de 1527), de manera que bien pudo haberlo tratado. En todo caso, él, que no distinguía entre ricos y pobres cuando hacía falta su auxilio médico, bien pudo haber acudido al lecho de muerte del misionero evangelista.

La física y la fisiología de Paracelso partían de una doctrina que afirmaba la animación general de la naturaleza. Como autor de libros de medicina, botánica y filosofía natural fue pasmosamente prolífico.[24]

Paracelso no llegó a ser nunca anabaptista, ni tampoco anti-trinitario, pero pertenece a nuestra historia [25] a causa de su noble participación en la Guerra de los Campesinos, a causa de su permanente interés en mejorar las condiciones de vida de los oprimidos y de los olvidados,[26] a causa de la seriedad con que luchó en pro de la paz y de la tolerancia,[27] a causa de sus numerosos escritos teológicos sobre el bautismo, la Cena del Señor y los problemas escatológicos, y a causa, finalmente, de sus viajes no sólo como médico, sino también como predicador itinerante, muchos de cuyos sermones han llegado hasta nosotros. Tenía un punto de vista muy estricto en lo relativo al descanso dominical: decía que el domingo no debía destinarse a nada, absolutamente, salvo a los deberes religiosos, y esto no por espíritu de legalismo, sino en virtud de la innata coherencia entre Dios y el hombre y por la necesidad de asimilar esa coherencia en el espíritu.[28] Entre las cuestiones de que se ocupó con mayor seriedad se cuentan la de la inmaculada concepción de María y la de su virginidad después del parto. De sus comentarios bíblicos es preciso destacar el que dedicó al Salterio,[29] y de sus escritos dogmáticos el referente a la comunión, con dedicatoria al papa Clemente VII. A semejanza de Sebastián Franck (cáp. x.3.d), Paracelso, en este último libro, ataca por igual a católicos, luteranos, zwinglianos y anabaptistas en su pretensión de ser ellos los poseedores del Espíritu Santo.

[24] Los *Sämtliche Werke* de Paracelso, editados por Karl Sudhoff y Wilhelm Matthiessen, comprenden dos secciones: la primera, que incluye los escritos médicos, científicos y filosóficos, consta de catorce volúmenes (Munich, 1922-1923); de la segunda sección, que debe incluir las obras teológicas y religioso-filosóficas, se han publicado hasta ahora siete volúmenes y un suplemento (Munich-Wiesbaden, 1923/1955-73). Hay una guía muy incompleta de todas sus obras impresas: Karl Sudhoff, *Bibliographia Paracelsica* (Berlín, 1894; Graz, 1958), y, a partir de 1944, una revista dedicada a él, *Nova Acta Paracelsica*.

[25] El mejor estudio breve de su teología a la luz de la investigación crítica reciente es el de Kurt Goldammer, *Paracelsus: Natur und Offenbarung*, Hanover, 1953.

[26] Una selección de sus escritos sociales ha sido editada e interpretada por Kurt Goldammer, *Paracelsus: Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, Tübingen, 1952.

[27] Véase Kurt Goldammer, "Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten, I: Paracelsus", *ARG*, XLVI (1955), 20-46.

[28] Goldammer, *Paracelsus: Schriften*, pp. 24-25.

[29] Editado por Goldammer en *Sämtliche Werke*, 2ª sección, vols. IV y V (1955 y 1957).

Franck y Paracelso se encontraron dos veces, por lo menos. También hubo conversaciones con Gaspar Schwenckfeld. Pero el hombre de Silesia y el hombre de Suabia, piadoso buscador el uno, impetuoso médico el otro, familiarizado con la enfermedad, el dolor y la miseria, tenían pocas cosas en común, excepto que ambos pertenecían a la clase de los caballeros, y excepto también su prolífica productividad literaria y su celo evangélico.

En el momento de su muerte, Paracelso seguiría llamándose católico, y esperando todavía una restauración de la iglesia por el papa: "En el papa habrá un espíritu bienaventurado, y por lo tanto un espíritu bienaventurado en las ovejas." Sin embargo, Paracelso fue esencialmente un espiritualista, igual que Schwenckfeld, por su concepción de la Cena del Señor como un alimentarse interiormente de la carne celestial de Cristo, e igual que Franck, por su rechazo de todo sectarismo confesional, expresado en su lema: "Que un hombre no pertenezca a ningún otro, si es capaz de pertenecerse a sí mismo." [30]

Paracelso se vio obligado a salir de Basilea en febrero de 1528. La causa inmediata de ello fue que un canónigo, rico y de familia patricia, se negó a desembolsar los altos honorarios que Paracelso le pidió por sus servicios médicos (y que en efecto eran altos, pero con razón: Paracelso curaba gratis a los pobres, cuyo número era enorme, y había tenido grandísimo éxito en una empresa que todos consideraban médicamente imposible). El pleito se ventiló ante el tribunal de la ciudad. Paracelso, envidiado por los demás médicos, temido por los boticarios de Basilea, a quienes había ridiculizado y censurado por sus chapucerías, y visto con desconfianza por los teólogos patricios a causa de su simpatía por las clases inferiores, salió perdidoso. No podemos seguirlo en sus viajes por Colmar, Esslingen, Nuremberg, posiblemente Estrasburgo otra vez en 1531, St. Gallen (con el doctor Vadiano), Innsbruck, Augsburgo, Munich, Moravia, Viena, y finalmente, Salzburgo. Sin embargo, más adelante tendremos ocasión de considerar sus enseñanzas acerca del bautismo (cap. XI.1.e) y el matrimonio (cap. XX.1).

Ahora nos ocuparemos de Miguel Servet, futuro médico.

Dejamos a Servet en un momento en que sus estudios jurídicos y bíblicos en Toulouse y su desesperación ante la nada edificante reconciliación del papa y el emperador en la coronación de Bolonia (cap. I.4) habían madurado en él la convicción de que la iglesia se echó a perder cuando aceptó aliarse con el Imperio bajo Constantino y, de manera más precisa, cuando la imagen bíblica de Jesucristo y de su relación con Dios Padre sufrió un grave falseamiento en la formulación constantiniano-nicena de la Divinidad, tan

[30] Goldammer, *Paracelsus: Schriften*, p. 90. La bibliografía médica, psicológica y religiosa acerca de Paracelso es muy abundante. He aquí algunos de los más recientes estudios biográficos: Ludwig Englert, *Paracelsus, Mensch und Arzt*, Berlín, 1941; Friedrich Jäger, *Theophrastus Paracelsus, 1493-1541*, Salzburgo, 1941; W. E. Peuckert, *Theophrastus Paracelsus*, 2ª ed., Stuttgart, 1943; Georg Sticker, *Paracelsus, ein Lebensbild*, Halle, 1941; Ildefons Betschart, *Theophrastus Paracelsus, der Mensch an der Zeitenwende*, 2ª ed., Einsiedeln, 1942; Basilio de Telepnef, *Paracelsus: A Genius Amidst a Troubled World*, St. Gallen, 1945; y Henry Pachter, *Paracelsus*, Nueva York, 1951.

ofensiva para judíos y musulmanes, tan desconcertante para los simples cristianos.

Durante un tiempo, Servet estuvo viviendo en casa de Ecolampadio, y probablemente pagaba techo y comida con lo que ganaba corrigiendo pruebas de imprenta. Las obras de San Ireneo y de Tertuliano, sobre las cuales se funda tan gran parte de sus argumentos patrísticos contra la formulación nicena de la doctrina de la Trinidad, acababan de salir de las imprentas de Basilea. El editor de Tertuliano, Beatus Rhenanus, se había sentido obligado a ocuparse, en una sección del apéndice, de la aparente divergencia entre lo que decía Tertuliano y lo que decía esa formulación nicena. Estimulado por estos nuevos materiales patrísticos, Servet se puso a elaborar una doctrina modalista de la Trinidad que le hiciera posible representarse a Cristo en el acto de hacer entrega del Reino al Padre, "a la manera como el general de todo el ejército ofrece al Emperador la palma de la victoria; y entonces dejará de enseñarse la doctrina de la Trinidad".[31]

En un principio, Ecolampadio se mostró dispuesto a escuchar al español, y quizá incluso a hacerle algunas concesiones terminológicas, pero acabó por perder la paciencia, irritado también, indudablemente, por la juvenil impaciencia con que Servet se ponía a dar lecciones a quien era mayor que él. Sintiendo que se le había tratado con excesiva dureza, Servet redactó una confesión de fe,[32] a la cual replicó Ecolampadio diciéndole, entre otras cosas:

> Concedes más honores a Tertuliano que a la totalidad de la Iglesia. Niegas la existencia de una persona en dos naturalezas. Al negar que el Hijo es eterno estás negando también, necesariamente, la eternidad del Padre . . . Podré ser paciente en otras materias, pero cuando se blasfema de Cristo, no.[33]

En una conferencia celebrada en Zurich con Zwinglio, Enrique Bullinger, Capitón y Bucer,[34] Ecolampadio expresó su alarma por los efectos que las ideas de Servet podrían tener sobre las relaciones de Zurich y Basilea con los cantones católicos, perspectiva tanto más perturbadora cuanto que Servet se atrevería muy pronto a escribir a Erasmo, en un esfuerzo por ganar su apoyo para una doctrina trinitaria que él sentía más acorde con los evangelios.[35]

Desde la abolición de la misa en Basilea, las medidas contra los anabap-

[31] *De Trinitatis erroribus*, trad. inglesa de Earl M. Wilbur *(On the Errors of Trinity*, Cambridge, Mass., 1932, vol. XVI de los *Harvard Theological Studies)*, p. 26. El *De Trinitatis erroribus* (1531) se ha reeditado en facsímil, junto con dos obras de 1532, los *Dialogi de Trinitate* y el *De iustitia regni Christi*, en Francfort, 1965.

[32] Este documento no nos ha llegado.

[33] Réplica traducida al inglés en Bainton, *Hunted Heretic*, p. 52. El original está en Staehelin, *Briefe und Akten*, vol. II, núm. 765; y véase *ibid.*, núm. 766, una carta aún más severa de Ecolampadio.

[34] La relación de la conferencia, hecha por Bullinger, puede verse en *OC*, VIII, 744.

[35] Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, Cambridge, Mass., 1942, p. 58, nota 32.

tistas se habían hecho cada vez más severas, pues la ciudad se estaba convirtiendo en un centro de conventículos constituidos por refugiados. La primera ejecución ocurrió en Basilea en 1528, y la segunda en enero de 1530. Aproximadamente un mes después de la llegada de Servet, un hombre llamado Conrad in der Gassen fue procesado por negar la divinidad de Cristo, y ejecutado el 11 de agosto de 1530.[36]

Dejaremos aquí a Servet, para volver a encontrarnos con él en Estrasburgo (cap. x.3.f).

Pero antes de pasar a los acontecimientos de Berna, podemos acomodar en esta coyuntura de nuestra historia la figura de otro médico radical a quien no está mal agrupar con Paracelso y con Servet. Nos referimos a Otón Brunfels (*ca.* 1488-1534), que, después de haber sido monje cartujo en Estrasburgo, y luego predicador protestante bajo la protección de los caballeros imperiales Ulrico de Hutten y Francisco de Sickingen, se estableció de nuevo en Estrasburgo como profesor, autor de tratados teológicos, botánico y médico (1524-1533). Brunfels creía en la teoría del sueño del alma a partir del momento de la muerte, en el poder revelador de los sueños y en la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes, si bien sostenía que el número de los elegidos era pequeñísimo; se opuso al pago de los diezmos y de otros tributos feudales, salvo que se destinaran al socorro de los menesterosos o a la educación; defendió a los anabaptistas contra la compulsión que se ejercía contra ellos, y estuvo de acuerdo con ellos por lo menos en una actitud tan importante como la de oponerse, en principio, a toda intervención de la magistratura en los asuntos de la iglesia y de la conciencia. En un libro publicado en Estrasburgo en 1527 [37] expuso este punto de vista, y, basándose en las palabras de San Pablo (I Corintios, 9:22), "Me hago todo para todos", afirmó la necesidad de acudir a la simulación, en las situaciones difíciles, por razones de prudencia. Brunfels encontró tiempo para llegar a ser (según Carlos Linneo) "el padre de la botánica moderna". Murió en Berna, siendo médico de la ciudad.

c) *Berna*

De Basilea, residencia temporal de Servet y Paracelso, nos encaminamos ahora al cantón de Berna, en donde la prudencia y la proximidad de los cantones católicos habían aconsejado durante un tiempo una táctica que resultó fatal para el esfuerzo militar de Zwinglio en Cappel.

Según se recordará, fue Haller, un personaje de Berna, quien hizo

[36] Staehelin, *Lebenswerk,* p. 535.

[37] Sus *Pandectarum Veteris et Novi Testamenti libri XII,* publicados a partir de 1527, se extractan en Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núm. 77. Carlo Ginzburg, *Il Nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500,* Turín, 1970, concede mucha importancia a esta obra, que sirvió, según él, de base teórica para la actitud de las minorías religiosas oprimidas, así protestantes como católicas, frente a las magistraturas autoritarias. Pero véase *infra,* cap. XXII, nota 109.

llegar a manos de Zwinglio, para su refutación, una copia de la Confesión de Schleitheim. En una gran disputa, que se extendió del 7 al 26 de enero de 1528, tres seguidores de Zwinglio (el propio Haller, Wolfgang Capitón y Martín Bucer, de Estrasburgo) derrotaron sucesivamente a los sostenedores del credo católico, y el ayuntamiento de Berna, después de votar por la reforma, suspendió oficialmente los ritos romanos mediante el decreto de 7 de febrero. En el curso de la disputa, ocho representantes de la facción anabaptista, cada vez más numerosa, fueron escuchados por los zwinglianos (22 de enero).[38] Entre esos ocho radicales se contaban Jorge Blaurock, Juan Hausmann (llamado Sickler), de Basilea, y Juan Pfistermeyer. Este último, probablemente convertido por Jacobo Gross, de Waldshut, evangelista del Aargau y cofundador de la comunidad anabaptista de Estrasburgo, se había destacado rápidamente como el principal portavoz del anabaptismo en Berna. La entrevista, celebrada durante un intermedio de la disputa zwingliano-católica, resultó ser un verdadero interrogatorio judicial, como remate del cual se les hizo saber a los anabaptistas que no podían pisar territorio de Berna, bajo pena de morir ahogados. Entre el 8 y el 15 de julio del año siguiente, 1529, se ejecutaron las primeras sentencias.

Contraviniendo la prohibición de los magistrados, Pfistermeyer regresó a la capital de Berna y se puso a predicar, por lo cual fue encarcelado. A raíz de esto, se organizó el 19 de abril de 1531 un debate en toda forma [39] entre él y varios teólogos de la iglesia reformada, sobre todo Haller, de Berna, y Megander y Hofmeister, de Zurich. En este debate desempeñó un papel considerable la cuestión de los préstamos de dinero con interés. También se debatió ampliamente la cuestión de los diezmos y prebendas, que tal como se practicaban en el sistema tradicional constituían, según Pfistermeyer, un estorbo en el camino de la misión confiada por Cristo a los ministros, de predicar a todas las naciones. Hubo, asimismo, los acostumbrados artículos sobre el servicio militar, sobre la pena de muerte, sobre el juramento y sobre la relación entre la circuncisión y el bautismo. En cuanto a este último particular, los representantes de la Reforma Magisterial argumentaron que, así como los niños gozan de los beneficios de la sociedad civil antes de poder entenderla o de contribuir para su sostenimiento, así también los infantes pueden comenzar a participar en los beneficios de la comunidad de los santos sin que al principio sean capaces de entenderlos.

Al final, los teólogos magisteriales concedieron a Pfistermeyer algún tiempo para que estudiara y reflexionara, y él, reconociendo que no podía encontrar más textos bíblicos que oponerles, acabó por someterse a ellos. No sólo eso, sino que más tarde trató (aunque no muy en serio) de hacer volver sobre sus pasos a los anabaptistas a quienes había acaudillado (cap. XXIII.2).

[38] Leonhard von Muralt, "Das Gespräch mit den Wiedertäufern am 22. Januar 1528 zu Bern", *Zwingliana*, V (1933), p. 409.

[39] *Ein christenlich gespräch gehallten zu Bernn zwüschen den Predicanten und Hansen Pfister Meyer von Arouw den Widertauff, Eyd, Oberkeyt und andere Widertöufferische Artickel betreffende.* Hay ejemplar en la biblioteca del Goshen College.

d) *Bullinger y su "Von dem unverschämten Frevel"*

El primero de los ataques que Enrique Bullinger (1504-1575), sucesor de Zwinglio en Zurich, lanzó contra el anabaptismo, estuvo enderezado contra Pfistermeyer y sus secuaces. Bullinger, que anteriormente había desempeñado sus funciones sacerdotales en su parroquia natal de Bremgarten (Aargau), debe ocupar un lugar en nuestra historia, no sólo como uno de los principales historiadores de la Reforma en Suiza, sino también como cronista tendencioso y adversario pertinaz del anabaptismo.

Antes incluso de ser llamado a Zurich, preocupado por la actividad de Pfistermeyer en el territorio libre que se extendía entre las ciudades de Zurich y Aargau (y que es hoy el cantón de Aargau), había acometido ya la tarea de refutar a los anabaptistas. La predicación de Pfistermeyer había atraído a verdaderas muchedumbres. Sus opiniones sobre los diezmos y sobre los préstamos a interés habían causado no poco malestar entre los ministros oficiales, quienes finalmente acudieron a Bullinger para que escribiera una refutación de la posición anabaptista. Bullinger comenzó su tratado *Von dem unverschämten Frevel* en abril de 1530 y le dio término a finales de ese mismo año. Se imprimió en Zurich en el curso del año siguiente.

La obra está dividida en cuatro "libros" o secciones, en forma de diálogos entre Simón, simpatizante de los anabaptistas, y Joiada, defensor de la ortodoxia. El volumen lleva al final dos apéndices. A lo largo de la discusión, Joiada va convenciendo a Simón de que la doctrina establecida es la correcta. El debate se reduce a una popularización de los problemas y de la solución ortodoxa que había para ellos. Aunque no particularmente equitativo en su presentación de las doctrinas anabaptistas, el tono es moderado. Bullinger va tratando sucesivamente la cuestión del espíritu y la letra, el papel de los ministros y la necesidad de que sean instruidos y se les elija según ciertas reglas, la justificación y la santificación, la posibilidad de una congregación sin pecado y las peligrosas presunciones que ello supone, el sueño del alma, el rebautismo, el bautismo de los niños, el cristiano y la magistratura, el juramento, los diezmos, el interés, la usura, la guerra; en una palabra, todo el catálogo de los puntos de rozamiento entre los anabaptistas y los eclesiásticos magisteriales. Al exponer estos puntos, Bullinger trata todo el tiempo de verlos como los vería un hombre común y corriente a quien sólo le importara vivir una vida de cristiano sincero. No les niega a los anabaptistas más moderados cierta piedad y cierta santidad de vida, pero rechaza la idea "de que esta devoción sea intachable, o sincera y pura", pues los anabaptistas "dividen a la iglesia allí donde no hay ninguna necesidad",[40] y "provocan sedición y tumulto, y convierten a cualquier pícaro bribón en ministro de la palabra de Dios".[41] La acusación más grave que tiene contra

[40] Citamos por la vieja traducción inglesa (de John Veron), *An Holesome Antidotus or Counter-Poysen against the pestylent heresye and secte of the Anabaptistes*, Londres, 1548, p. 35.
[41] *Ibid.*, p. 42.

ellos es que meten la discordia en el seno de la iglesia y ofenden la institución de Cristo, como ofenden también a todos los mártires y confesores de la historia. Así, pues, la sustancia de su refutación es esencialmente moderada; pero, aunque no sea ésta la principal objeción que tiene contra ellos, Bullinger –a semejanza de Kessler en los *Sabbata* (cap. VI.2)– no deja de hacer una vívida descripción de los excesos de sus adversarios:

> Y al mismo tiempo que se entregan por completo a una sensualidad tan sucia y detestable, la interpretan como un mandamiento del Padre Celestial, persuadiendo a las mujeres y a las matronas honestas de que les será imposible ser partícipes del Reino de los Cielos si no se prostituyen en esa forma abominable, y no hacen que sus cuerpos sean comunes a todos los hombres, puesto que está escrito que nos es preciso renunciar a todas las cosas que más queremos, y que necesitamos sufrir toda clase de infamias o reproches por amor de Cristo, además de que los publicanos y las rameras serán preferidos a los justos en el Reino de los Cielos.[42]

Hay una doctrina que Bullinger considera particularmente odiosa: afirman los anabaptistas

> que Cristo quitó únicamente el pecado original, sosteniendo que aquellos que caen de nuevo, después de haber sido una vez purificados y limpiados por el agua de la regeneración, no obtendrán el perdón cotidiano de sus pecados.[43]

De manera un tanto ilógica, los acusa asimismo de sostener la doctrina de la restauración *(apokatástasis)* de todos los hombres, así como de los demonios, y habla de

> los anabaptistas de Augsburgo, de Basilea y de Moravia [alusión a los espurios artículos de Nicolsburg], que afirmaban que Cristo no fue más que un profeta, diciendo que todos los impíos que por su impiedad fueron condenados, y también los diablos, habrían de gozar de la bienaventuranza celestial.[44]

Le preocupa también su psicopaniquismo:

> Dicen que las almas, después de la muerte del cuerpo (si mueren dentro de la fe), quedan dormidas en el seno de Abraham hasta el día del juicio, y que sólo entonces entran en la vida perdurable.[45]

Dedica considerable espacio a una refutación de esta doctrina del sueño del alma, fundándose en parte en interpretaciones de la Escritura ("Cristo, con su resurrección, demostró que había una vida perdurable"), pero sobre todo en las ideas filosóficas que él tenía sobre la naturaleza del alma.

[42] *Ibid.*, pp. 25-26.
[43] *Ibid.*, pp. 48-49.
[44] *Ibid.*, p. 24.
[45] *Ibid.*, p. 199.

Sostiene, a semejanza de Zwinglio y del Quinto Concilio de Letrán (cap. I.5.a), que el alma en cuanto espíritu no está sujeta a enfermedades corporales, ni a la muerte, la fatiga o el sueño.[46]

El cuadro presentado por Bullinger ha tenido una poderosa influencia en la idea que los historiadores se han hecho del anabaptismo, y ha robustecido la vieja y tradicional tendencia a ver en los hermanos suizos los descendientes de Tomás Müntzer y de los profetas de Zwickau.[47] En Inglaterra fue tal el aprecio de que gozó Bullinger, que se publicaron tres traducciones de amplias secciones de esta obra.[48] Sebastián Franck (cap. X.3.d) incluyó extractos de ella en su *Crónica,* que apareció en septiembre de 1531.

Con Bullinger y su consolidación literaria de la oposición de los reformadores suizos al anabaptismo, con la muerte de Zwinglio y de Ecolampadio, e incidentalmente con la partida de Paracelso y de Servet a Alsacia, hemos llegado a una pausa natural en la historia del anabaptismo en la tierra en que nació.

Ahora necesitamos ver cómo se desarrolló al ser transplantado de la Confederación, de la Alemania meridional y de las dos Austrias a Moravia.

[46] *Ibid.,* pp. 197 *ss.*

[47] Importa observar que Bullinger mismo no sugiere este origen del anabaptismo suizo sino en un libro más tardío, *Der Wiedertoufferen Ursprung* (1560). Fundados en la autoridad de Bullinger, los historiadores que vinieron después de él han repetido a menudo esa idea. Cf. Harold S. Bender, "The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer and the Anabaptists", *MQR,* XXVII (1953), 3-16, y véase *infra,* cap. XXXIII.

[48] A saber: 1) la mencionada *supra,* nota 40; 2) *A most necessary and fruteful Dialogue, betweene ye seditious Libertin or rebel Anabaptist and the true Christian. . .,* Worcester, 1531; 3) *A most sure and strong defence of the baptisme of children, against ye pestiferous secte of the Anabaptystes,* Worcester, 1551.

IX. EL CRISTIANISMO RADICAL EN EL REINO DE BOHEMIA Y EN EL MARGRAVIATO DE MORAVIA, 1526-1529

El reino eslávico de Bohemia y el margraviato de Moravia habían pasado ya en el siglo xv por la experiencia de una reforma nacional, acompañada de toda la gama de tendencias sectarias y espiritualizantes.[1] La Unidad de los Hermanos *(Unitas Fratrum),* que había canalizado los impulsos comunitarios y pacifistas del hussitismo rural y proletario desde 1467, se había polarizado a su vez, hacia 1500, en un partido mayor y un partido menor, separados de manera bastante perceptible por fronteras de orden social. Así, pues, cuando los anabaptistas de Suiza, del Sur de Alemania y de Austria penetraron en esa región como refugiados, encontraron ante sus ojos un paisaje tan abigarrado en lo étnico como en lo religioso.

Aunque los miembros de la nobleza y la mayor parte de los habitantes eran checos, en el montañoso semicírculo que formaba las fronteras con Silesia, Sajonia y Baviera preponderaban los comerciantes, mineros y campesinos de habla alemana. Varias ciudades habían sido levantadas casi íntegramente por alemanes, y había varios enclaves de colonos alemanes diseminados por el reino y por el margraviato.

En el siglo xv, la población de habla alemana nunca llegó a ser tocada por el entusiasmo con que los checos vieron las reformas hussitas. En cambio, quienes en el siglo xvi respondieron al luteranismo fueron fundamentalmente los alemanes de la región. Así, el estallido de la Reforma en la vecina Sajonia, que se inició en 1517, y la inmigración de los refugiados anabaptistas, que se inició en 1526, amenazaron con trastornar el peligroso equilibrio religioso obtenido a alto precio después de los estragos de las guerras hussitas.

Un buen indicador de la extraordinaria fluidez de la situación religiosa imperante en la región es el sínodo convocado en marzo de 1526 por el noble utraquista Juan Dubčanský. En sus tierras, cerca de Habrovany (Moravia),[2] estaba organizando un centro de reforma protestante, y ya en esas fechas tenía en las manos las obras que se habían publicado de Lutero y de Zwinglio. La finalidad de este sínodo era conseguir la unión de todos los grupos evangélicos de Moravia y Bohemia, y el lugar de la cita fue Austerlitz (Slavkov). Entre los asistentes luteranos se contaba Osvaldo Glait, de Nicols-

[1] Para la época que estudiamos, el panorama más reciente de historia de la iglesia en Checoslovaquia es el de Rudolf Říčan, *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern,* traducido del checo, Stuttgart, 1957 (con un mapa). Véase también R. R. Betts, "The Social Revolution in Bohemia and Moravia in the Later Middle Ages", *Past and Present,* núm. 2 (noviembre de 1952), 24-31; Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution,* Berkeley, 1967; y, en un contexto más amplio, Leff, *op. cit.,* vol. II, cap. IX.

[2] El principal estudio sobre el grupo de Dubčanský es el de Otakar Odložilík, "Jednota bratří Habrovanských", *Český Časopis Historický,* XXIX (1923), 1-70, 201-364.

burg (Mikulov), cuya relación impresa, conservada en un ejemplar único, contiene varios artículos en que estuvieron de acuerdo los miembros del sínodo.[3] En los días en que éste se celebró, Glait era ministro ayudante de la congregación luterana recién organizada (1524) bajo la protección de Leonardo, príncipe de Liechtenstein.[4] El ministro titular de la congregación era el bávaro Juan Spittelmaier, otro de cuyos ayudantes era el ex-rector de Olmütz (Olomouc), Martín Göschel, que había sido expulsado de la catedral de ese lugar a causa de sus ideas evangélicas.

En julio de 1526, Baltasar Hubmaier había llegado a Nicolsburg y había convertido al pastor Glait y al príncipe de Liechtenstein al anabaptismo. La ciudad estaba verdaderamente en camino de convertirse en un centro muy importante de la Reforma Radical. De ahí en adelante, las cuatro tendencias religiosas –el catolicismo, el hussitismo indígena (dividido ya en varias iglesias y en varios grupos), el luteranismo y el anabaptismo refugiado (que no tardaría en dividirse en varias facciones)– formarán un complicado mosaico de confesiones, tan colorido y abigarrado como los campos y prados señoriales y las parcelas de campesinos de la propia Moravia feudal.

Aunque muchos de los refugiados y colonos anabaptistas, como Hubmaier y Glait, procedían del Sur de Alemania y de Suiza, la mayor parte de la corriente de inmigración venía de la Alta Austria y del Tirol, los valles sombríos de la muerte y de las proezas heroicas (cap. VII.5). Los refugiados recorrían los caminos y ríos familiares que llevaban la sal de Salzburgo a Bohemia.

Las oportunidades para la difusión del anabaptismo eran mucho más amplias en el margraviato de Moravia que en el reino de Bohemia, porque allí la nobleza local estaba mucho menos dispuesta a ser manejada desde Praga o desde Viena. Los territorios provinciales, celosos de su autonomía local y muy en guardia contra toda interferencia agresiva de fuera, elegían su propio gobernador. Las ciudades reales de más importancia eran Olmütz (Olomouc), sede el obispo de Moravia, Brünn (Brno) y Znaim (Znojmo). Las ciudades más pequeñas, como Nicolsburg, eran casi siempre centros de los grandes territorios señoriales, donde los señores locales podían actuar más o menos según se les antojara. A estos señores, deseosos de que hubiera diligentes agricultores en sus tierras e industriosos artesanos en sus aldeas, se debe el alto grado de tolerancia religiosa que hubo en el territorio de Moravia.

Después de la muerte del rey Luis II de Bohemia y Hungría en la batalla de Mohács contra los turcos (1526), el nuevo margrave de Moravia y rey de Bohemia y Hungría fue el hermano del emperador Carlos V,

[3] *Handlung yetz den XIV tag Marcij dis XXVI jars, so zu Osterlitz in Merhern durch erforderte versammlung viler pfarrer und priesterschaften, auch etlicher des Adels und anderer, in Christlicher lieb und ainigkeyt besechehen und in syben artickeln beschlossen, mit sambt derselben artickel erklärung. I Cor. I.* El único ejemplar conocido de esta relación se conserva en la Biblioteca Nacional de Viena. Cf. *ME*, II, 522.

[4] Jakob von Falke, *Geschichte des fürstlichen Hauses Liechtenstein*, Viena, 1868-1882, vol. II, p. 43.

Fernando (1503-1564), archiduque de Austria, que había residido en Viena desde el año 1521.

Fernando había nacido en Alcalá de Henares, famosa como sede de la brillante universidad humanista del cardenal Jiménez de Cisneros, y había sido educado en Flandes, en el círculo que rodeaba a Erasmo. Ahora, con las riendas del gobierno de sus dos nuevos reinos en las manos, tuvo todas las oportunidades posibles para mostrar que lo que había asimilado de la personalidad de Cisneros fueron sus rasgos más severos, y no los más humanos, y que no hizo suyo el espíritu de moderación que predicaba Erasmo. Antes de su ascenso a la dignidad de rey, ya había acometido personalmente y con gran vigor la tarea de limpiar de toda contaminación evangélica sus territorios, que eran los dos archiducados de los Habsburgos (Austria Superior y Austria Inferior), con el Tirol, Estiria y Carintia. Estaba muy al corriente de las actividades de Hubmaier en Waldshut (Austria citerior). Rey de una zona situada en la frontera de la cristiandad, empeñado en llevar a cabo las instrucciones imperiales de su hermano, Fernando tenía que hacer frente, al mismo tiempo, a dos problemas igualmente graves: mantener seguras de los embates del infiel las puertas de Viena, y reprimir dentro de sus territorios al monstruo de tres cabezas de la herejía sin ofender de tal manera a los príncipes protestantes del Imperio que dejaran de prestarle su apoyo para la defensa de Viena. Pudo, sin embargo, canalizar sus energías devotas especializándose en la persecución de los anabaptistas, a quienes los luteranos, los zwinglianos y los católicos por igual consideraban como grupo subversivo. Un personaje de la nobleza, Dietrich von Hartitsch, fue nombrado por él comisionado especial *(Provos)* para cazar anabaptistas en todas sus posesiones, y especialmente en el Austria Inferior.

Los anabaptistas de Moravia no se hallaban por completo fuera del campo de acción del comisionado, pero a menudo Fernando prefería pasar por encima del *Provos* y del *Landeshauptmann*, y hacer que sus órdenes fueran ejecutadas a través del obispo de Olmütz. Sin embargo, antes de referir la historia nos es preciso consagrar algún espacio a los grupos que en épocas anteriores se habían apartado del catolicismo en el reino y en el margraviato de Fernando.

En efecto, una mirada retrospectiva al cisma hussita y a las sectas con él relacionadas es indispensable para tener ante los ojos el cuadro completo de la Reforma Radical. En 1526 existían, al lado de la Iglesia Romana, tres comuniones checas que directa o indirectamente se remontaban a Juan Hus. Este solo hecho facilitó la extensión de los esquemas de tolerancia a los grupos nuevos, y más radicales, que buscaron refugio en la región, o sea los anabaptistas de habla alemana y los anti-trinitarios italianos. Por otra parte, no dejó de haber algunos intercambios e influencias mutuas, pese a la barrera lingüística y al antagonismo étnico existente entre los checos y los colonos alemanes, así los ya establecidos desde la Edad Media como los recién llegados.

1. Los utraquistas y los dos partidos de la Unidad de los Hermanos Bohemios hasta 1526 [5]

La comunión bajo las dos especies, iniciada por Jacobelo de Stříbro en 1414, aprobada por Juan Hus en Constanza en 1415, fue declarada en 1417, por decisión de la universidad de Praga (que se había nacionalizado checa), indispensable para la salvación.[6] El movimiento de reforma nacional checa, como hemos dicho, se dividió muy pronto en dos partidos principales.

Los dos partidos eran utraquistas, o sea que los dos insistían en que la comunión se distribuyera "sub utraque specie" (bajo ambas especies) a la congregación de los seglares. El partido moderado se contentaba prácticamente con esa innovación. Sus miembros procedían de la nobleza, del alto clero nacionalista (piénsese en el caso parecido del galicanismo) y de la burguesía de Praga, y tuvieron como cabecilla a Juan Rokycana (*ca.* 1390-1471).[7] El partido radical, compuesto por campesinos y miembros de la nobleza menor, que eran sobre todo taboritas de tendencias quiliásticas y comunistas, tuvo como jefe a un utraquista revolucionario, el sacerdote Juan Želivský. Los radicales estaban convencidos de que la segunda venida de Cristo tendría lugar en 1420. En este año rompieron con la tradición de la sucesión apostólica y eligieron por cuenta propia a su obispo. Al no ocurrir la esperada *parousía,* adoptaron el papel de santos guerreadores, siguiendo el ejemplo de los antiguos Macabeos, como harían más tarde los münsteritas (cap. XIII). Además de mantener la práctica utraquista, los radicales se guiaban por todo un programa religioso y social de bases escatológicas. Su nombre de taboritas les venía del campamento militar levantado en el monte Tabor (Jueces, 4:6), donde las fuerzas de Isacar y Zabulón se congregaron en un tiempo para desde allí lanzarse a combatir a Sísara, capitán de las fuerzas canaanitas. En sus batallas, los taboritas tuvieron como jefe militar al escudero tuerto Juan Žiška.[8]

Los utraquistas moderados y los taboritas habían firmado conjuntamente en 1419 los Cuatro Artículos de Praga (designados así ya en 1420), que exigían la libertad de predicación, la comunión bajo las dos especies, la supresión del gobierno temporal por el clero y el castigo de los pecados mortales cometidos por los eclesiásticos. Los dos partidos hussitas, juntos, pelearon denodadamente contra los cruzados católicos acaudillados por

[5] Para los acontecimientos de fines del siglo XV y de los primeros años de la Era de la Reforma, el estudio más útil sobre las corrientes radicales es el de Peter Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of the Czech Brethren,* La Haya, 1957. Véase también el estudio biográfico de Otakar Odložilík, "Two Reformation Leaders of the Unitas Fratrum", *CH,* IX (1940).

[6] La comunión bajo las dos especies fue administrada por vez primera en Praga en la iglesia de San Martín junto a la Muralla.

[7] Frederick G. Heymann, "John Rokycana, Church Reformer Between Hus and Luther", *CH,* XXVIII (1959), 3-43.

[8] Frederick G. Heymann, *John Ziška and the Hussite Revolution,* Princeton, 1956.

el emperador Segismundo, que, después de ser coronado en Praga como rey de Bohemia, fue obligado por Žiška a retirarse. Los hussitas unidos, con su himno de batalla "¡Ea, guerreros de Dios!", fueron el terror de los cruzados. Los campesinos, pobremente equipados, sin más armas que palos y trillos, no hubieran podido medirse con las fuerzas de caballería; pero Žiška desarrolló la táctica de una fortaleza móvil usando carros montados con obuses.

Del seno de la comunidad taborita radical surgieron dos portavoces religiosos extremistas. En 1420 el sacerdote picardo (begardo)[9] Martín Houska hizo desembocar en el sacramentarismo la teología eucarística de Jacobelo. Sostenía Houska que los sacerdotes taboritas no debían poner la hostia en la boca de los comulgantes, sino que tenían que dar toda una hogaza de pan a la congregación, pidiéndoles a los fieles que la partieran y la repartieran entre ellos. Cuando se adoptó esta forma, y se organizaron cenas en que los alimentos eran tomados efectivamente por los participantes con sus propias manos, la frontera de la tolerabilidad había quedado traspasada, y Žiška entró en acción contra los "picardos", por estar socavando la base eucarística de la militancia hussita y amenazando, en consecuencia, la cohesión de la sociedad taborita.[10]

Žiška fue todavía más severo con los adamitas, miembros de una secta libertina que se consideraban libres hasta el punto de comportarse como si vivieran en el Paraíso antes del pecado original.[11] Alrededor de trescientos adamitas fueron expulsados de Tabor, y cincuenta de ellos fueron quemados vivos por órdenes de Žiška en 1421.

Los taboritas, animados de un feroz puritanismo y purificados así del libertinismo y del sacramentarismo, tenían todavía que arreglar cuentas con los utraquistas moderados, los cuales fueron sitiados por Žiška en Praga. Juan Rokycana, en representación del príncipe regente (Korybut de Lituania) y de los maestros utraquistas de la Universidad Carolina, fue quien parlamentó con Žiška en 1424, bajo la bandera de la tregua. Ese mismo año murió Žiška de peste, a partir de lo cual sus seguidores tomaron el nombre de "los huérfanos".

[9] "Picardo" es deformación del término "begardo". Véase F. M. Bartoš, "Picards et «Picarti»", *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français,* LXXX (1931), 465-486; LXXXI (1932), 8-28.

[10] Kaminsky, *op. cit.*, p. 422.

[11] Las fuentes más importantes para su historia son tres: el utraquista praguense Lorenzo de Březová, Pedro Chelčický, autor de *O rotách českých* ("Sobre las sectas checas"), de 1450, y Eneas Silvio Piccolomini (el papa Pío II), autor de la *Historia Bohemica,* de 1451. Entre los estudios recientes, mencionemos éstos: Kaminsky, *op. cit.;* Enrico C. S. Molnár, "Naturism in Christian History and Theology", trabajo de próxima publicación; Thomas Büttner y Ernst Werner, *Circumcellionen und Adamiten: zwei Formen mittelalterlicher Haeresie,* Berlín, 1959; Ernst Werner, *Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslovakischen Archiven und Bibliotheken,* Leipzig, 1963 (*Beilage zur Wissenschaftlichen Zeitschrift der Karl-Marx-Universität, gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe,* Band XII, Heft 1); Ernst Werner, *Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den Linken Taboriten,* Berlín, 1967 (*Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Klasse für Philosophie,* etc., Bd. X); y Leff, *op. cit.*, vol. I, pp. 399 *ss.*

En 1433, en el Concilio de Basilea, Rokycana, vocero del nacionalismo religioso checo moderado, negoció la aprobación conciliar de los artículos de Praga, que se revisaron y pasaron a ser llamados los *compactata* de Praga. Solemnemente ratificados en Bohemia y aceptados por el emperador Segismundo, los *compactata* fueron a partir de entonces el fundamento jurídico de la existencia de una iglesia nacional semiautónoma del pueblo checo al lado de la minoría plenamente católico-romana. Los taboritas huérfanos, que de nuevo estaban en pugna con los utraquistas moderados, no quisieron aceptar ese arreglo, pero fueron decisivamente derrotados en 1434 en la batalla de Lipany (Böhmischbrod).

De la desintegración de los taboritas en cuanto potencia militar surgió un nuevo movimiento radical, que se puso a clarificar sus convicciones religiosas y a concebir de nuevo su papel. Esta transformación de los taboritas estuvo dirigida por tres personajes. El primero fue Wenceslao Koranda el Viejo, inicialmente cercano a Žiška en el quiliasmo beligerante del período primitivo. El segundo fue Nicolás de Pelhřimov, llamado "el obispito" *(biskupec)* a causa de su elección como cabeza del clero taborita en reconocimiento de su gran erudición y de una importante apología del movimiento escrita por él. El tercero fue Pedro Payne, maestro por la universidad de Oxford, único superviviente del antiguo wycliffismo de Bohemia, diplomático sagaz, que había representado a los taboritas huérfanos en el Concilio de Basilea.

Un acontecimiento notable en la evolución de las alteradas relaciones de los utraquistas moderados con los castigados taboritas fue la disputa teológica que se celebró, en torno a la eucaristía, en el sínodo de Kutná Hora (Kuttenberg) de 1443. Los utraquistas conservadores, encabezados por Rokycana, sostenían que Cristo se halla presente *essentialiter* y *naturaliter*, esto es, por esencia y por naturaleza, en los elementos eucarísticos. Los taboritas, conscientes sobre todo del significado anticlerical de la comunión de los seglares con el cáliz, negaban la presencia física de Cristo en el sacramento y se limitaban a reconocer un modo sacramental de presencia.

En su realismo eucarístico filosófico, Rokycana llegó, cosa interesante, mucho más lejos que los teólogos católico-romanos. Él sostenía con argumentos la presencia sustancial o física de Cristo, primero en el vino y después en el pan, con dos intenciones diferentes. Afirmaba que Cristo se halla presente íntegramente en cada uno de los elementos, y en esto coincidía con los católico-romanos; pero argumentaba, además, que Jesús no hubiera instituido de ningún modo la doble acción sin un doble propósito. En consecuencia, decía, Cristo se halla presente sustancialmente 1) en el vino, como sangre que lava los pecados del mundo, y 2) en el pan, como cuerpo que hace que el creyente quede unido con él.[12] Rokycana, que representaba las aspiraciones de los nacionalistas conservadores, de los grandes señores checos, de los caballeros y escuderos, y de los

[12] Heymann, "Rokycana", pp. 23-24. Cf. los puntos de vista de Carlstadt, *supra.*

burgueses de Praga, había sido elegido arzobispo de Praga por un comité especial de la dieta de Bohemia, pero a causa de su aberrante teología eucarística y de la irregularidad de su elección, ese nombramiento no fue confirmado nunca por el papa. Por consiguiente, nunca pudo ocupar la catedral, sobre el lado del Moldau en que se levanta el castillo, la cual permaneció a lo largo de ese siglo, y del siguiente, en manos de los canónigos católico-romanos. La pro-catedral de Rokycana fue una capilla que se hizo famosa, en la ciudad vieja, sobre la orilla derecha del río, frente al Týn, que era la gran lonja de los mercaderes. Sus sermones se inspiraban en los ideales evangélicos de los precursores de Hus y de sus primeros compañeros, y muy pronto se creó una congregación un tanto vaga de "oyentes" suyos, dentro y fuera de Praga.

No vamos a contar aquí la historia de las guerras civiles hussitas durante los ineficaces reinados de Alberto de Austria (1437-1439) y de su hijo Ladislao Póstumo (1439-1457). Lo único que cabe señalar es la actuación de Jorge Poděbrady, joven de familia noble que se apoderó de Praga en 1448 y se dedicó a reconciliar a los católicos con los utraquistas, para conseguir lo cual aplastó a los radicales mediante la captura de Tabor en 1452. A partir de este episodio, Poděbrady fue considerado el administrador legítimo del reino.[13]

Poděbrady consiguió que Ladislao volviera a establecer su corte en Praga, pero el rey murió muy pronto, y entonces él mismo fue elegido rey (1459-1471). Como uno de los elementos del ritual litúrgico católico de la coronación, que databa de tiempos de Carlos IV, era el privilegio tradicional que el nuevo rey tenía de comulgar bajo las dos especies, los utraquistas se sintieron justificados en considerar a su gobernante como un verdadero hussita, si bien es verdad que la misa de coronación estuvo por completo en manos de los católico-romanos.

En esta situación tan nueva, cuando había un rey hussita consagrado por representantes de la iglesia romana, cuando el arzobispo electo de los utraquistas seguía impedido de tomar posesión de la catedral, a la sombra del castillo, y cuando los taboritas radicales habían sido aplastados en dos ocasiones, estaba a punto de aparecer una forma nueva de hussitismo popular, esta vez socialmente igualitario, y totalmente pacifista. Los valdenses,[14] los taboritas evangélicos, las congregaciones hechas de "oyentes" de Rokycana y otras confraternidades iban a formar parte de esta nueva Unidad de los Hermanos.

El padre espiritual de la *Unitas Fratrum* [15] fue el hacendado pacifista

[13] Véase Otakar Odložilík, *The Hussite King*, New Brunswick, N. J., 1965, y Frederick G. Heymann, *George of Bohemia, King of Heretics*, Princeton, N. J., 1965.

[14] Romolo Cegna, "I valdesi di Moravia nell'ultimo Medio Evo", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, I (1965), 392-423; Amedeo Molnár, "Les 32 Errores Valdensium de la Bohême", *BSSV*, 1964, núm. 115, pp. 3-4; "Les Vaudois en Bohême avant la révolution hussite", *ibid.*, 1964, núm. 116, 3-19; y, del mismo autor, *Valdesi* (citado *infra*, nota 3 del cap. XXI), vol. I, cap. VII.

[15] Erhard Peschke, *Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit*, vol. I, Suttgart,

Pedro Chelčicky (1379/81-*ca.* 1467). En su *Red de la verdadera fe,* este hombre deplora los excesos del emperador, del papa y, de manera implícita, también los de un rey hussita, ballenas por su enorme e ilimitado poder, que, desgarrando la simple red de Pedro el Pescador, dejan que la gente simple de Bohemia y de otras tierras quede privada del acceso a la salvación. En otra de sus obras, *Sobre la Santa Iglesia,*[16] muy representativa del pacifismo que impregna todos sus escritos, este portavoz de la primera Reforma dice con toda claridad que su oposición no va enderezada contra el hecho de que los fieles hayan sido forzados a sufrir bajo las cargas puestas sobre sus hombros por las autoridades:

> El Apóstol colocó a los fieles, por razones plausibles, bajo el gobierno de quienes eran manifiestamente paganos, pero no reunió a unos y otros bajo una sola fe. Lo peor es que este paganismo es aceptado dentro de la fe y ha quedado unido con ella, y ha corrompido ya la fe, a pesar de que ahora quiere presentarse como benéfico para la fe, lo cual me parece repugnante.

En opinión de Chelčický, la Iglesia abandonó su verdadero camino cuando el papa Silvestre aceptó la donación temporal de Constantino "hace mil y cien años" (con lo cual fijó este número redondo en la literatura de la disidencia hasta bien entrado el siglo XVII, aunque para entonces el número se había desprendido desde hacía tiempo del acontecimiento constantiniano original).[17] Su reconcepción radical del hussitismo como una restitución apostólica atrajo la atención favorable de Juan Rokycana, el cual, a su vez, recomendó a Pedro a un grupo de sus devotos seguidores, encabezado por su sobrino Gregorio († 1474). De hecho, fue Rokycana quien dio a Chelčický y los suyos, en el momento en que constituían ya una comunidad religiosa, la oportunidad de establecerse en Kunvald, el año de 1458, en unas tierras del rey utraquista Jorge de Poděbrady.

Al principio, los así reunidos adoptaron el nombre de Hermanos del Evangelio de Cristo. Mediante visitas e intercambios epistolares consiguieron la adhesión de otras confraternidades análogas. Trataron también de lograr una fusión con los valdenses, pero muy pronto abandonaron semejante idea, decepcionados de ver hasta qué punto el ideal apostólico de pobreza y de comunidad de bienes parecía olvidado por muchos de los principales valdenses.

1935; Matthew Spinka, "Peter Chelčicky, the Spiritual Father of the Unitas Fratrum", *CH,* XII (1943), 1 *ss.;* Joseph T. Müller, *Geschichte der Böhmischen Brüder,* vol. I, Herrnhut, 1922.

[16] Traducida al inglés, junto con otra, *Sobre la triple división de la sociedad,* con introducción, por Howard Kaminsky, en el volumen colectivo *Studies in Medieval and Renaissance History,* vol. I (1964), editado por William M. Bowsky, pp. 105-179.

[17] En el capítulo 75 de la primera parte de su *Red,* escrita en 1440, Chelčicky fue más preciso en su alusión al papa Silvestre (314-335), al mencionar "los once siglos y algunos años que han pasado desde el momento en que el veneno [de la donación temporal] se derramó en la Iglesia". Véase Amedeo Molnár, "Ben ha mil e cent anç compli enti rament. (En marge de la Nobla Leiczon)", *BSSV,* 1963, núm. 113, pp. 108-109.

Hacia 1467 la congregación de los hermanos de Kunvald, bajo la dirección del hermano Gregorio, dio el paso decisivo en su reconcepción radical de la vida cristiana, y en el sínodo de Lhotka (cerca de Rýchnov) se organizó como iglesia separada de los utraquistas (o sea de la mayoría del pueblo checo) y de los católico-romanos (así checos como alemanes), dándose a sí mismos el nombre de *Unitas (Jednota) Fratrum.* Al evitar el término "iglesia", que reservaban para la compañía universal de los fieles, lo que querían dar a entender era que se consideraban como las primicias de una reforma más general. Seleccionaron, echando suertes, a tres de ellos para que fueran sacerdotes, y a uno de los tres, Mateo, lo designaron luego obispo. Consiguieron, por otra parte, que un anciano valdense, cuyo nombre no ha llegado a nosotros, reordenara a Miguel de Kunvald, sacerdote de Lhotka, que veía con simpatía a los hermanos. Este Miguel de Kunvald, con su doble consagración, la romana y la valdense, consagró en seguida a Mateo como obispo. Mateo, a su vez, consagró a los otros dos hermanos ya elegidos para el nuevo sacerdocio y reconsagró a Miguel, ahora sacerdote de la Unidad.

Según hemos anticipado ya, esta Unidad piadosa y pacifista llegó en su exclusivismo sectario al extremo de rebautizar a todos los conversos, o sea, no sólo a los que venían del catolicismo romano, sino también a los que venían del utraquismo. En 1478 defendieron sus opiniones ante los maestros utraquistas de la Universidad Carolina.[18]

La Unidad de los Hermanos, completamente separada del estado y del mundo, comenzó en los umbrales de la Segunda Reforma a escindirse en dos ramas: un partido urbano, dispuesto a hacer algunas concesiones desde el punto de vista de la vida cívica, con el fin de ahorrarse molestias y persecuciones de los utraquistas y de los católicos, y un partido rural que siguió aferrado a los ideales de Pedro Chelčický y del hermano Gregorio.

Por edicto del sínodo de Brandýs, celebrado en 1490, el concilio interior de la Unidad, tratando de mitigar el anarquismo pacifista y la comunidad de bienes de los primeros días, permitió que los miembros de la confraternidad pudieran seguir siendo tenidos por buenos aunque aceptaran cargos cívicos o respondieran de alguna otra manera a las demandas de la vida del estado y de la ciudad. Los rigoristas rurales, acaudillados por el hermano Jacobo Štěkenský y por el hermano Amós, se negaron a aceptar el edicto, declarando que, con toda su piadosa cobertura, nulificaba de hecho los sacrificios de los fieles en todos los años transcurridos hasta entonces.

El obispo Mateo, que se puso, aunque no muy de buena gana, del lado de quienes hacían concesiones, fue el blanco de sus ataques, acusado de haber traicionado una causa cuyo más valeroso custodio hubiera tenido que ser él. Los campeones de la tradición recuperaron durante algún tiempo el control del concilio interno; sin embargo, en el sínodo de

[18] Husa, *op. cit.*, p. 77, nota 242.

Rýchnov de 1495 se reafirmaron las concesiones a la vida en la sociedad civil.[19]

En protesta, el hermano Jacobo declaró en una carta encíclica contra el obispo Mateo y contra el hermano Juan Klenovský, que era una de las figuras principales del Partido Mayor (el de los burgueses):

> Pero ahora los hermanos dicen: "Abramos, pues, las puertas del redil para que entren en él más ovejas." Y una vez que han abierto el redil, las ovejas que ya estaban dentro salen corriendo y son despedazadas por los lobos... Las puertas son los mandamientos de Dios, y las prohibiciones de Cristo el sendero angosto y la puerta estrecha. Y todo aquel que ensancha este sendero y esta puerta... diciendo que un hermano puede ser concejal y juez, y presta juramento, es como un pillo y un ladrón que no entra por la puerta.[20]

Jacobo censuraba asimismo a los dirigentes del Partido Mayor de la Unidad por no ir ya de un lugar a otro predicando el evangelio, según habían hecho los apóstoles, sino que "se han asentado en un sitio y se ocupan de su curato..., llevando una existencia pacífica".[21]

El 23 de mayo de 1496 tuvo lugar un coloquio notablemente irénico entre los voceros de los dos partidos en Chlumec, sobre el río Cidlina. De manera significativa, el partido rural, en apoyo de sus reivindicaciones, mencionó por primera vez en la tradición de la Unidad a un legendario Pedro Waldo que, según se decía, había atacado a Constancio por su arrianismo y por su interferencia en la iglesia apostólica.[22] El cisma quedó consumado en 1500. Jacobo flaqueó, pero el otro jefe del Partido Menor, que era el hermano Amós, procedió audazmente a la ordenación de un sacerdocio aparte para sus "amositas". Al mismo tiempo, el Partido Mayor fue reconstituido mediante la elección de un episcopado colegiado de cuatro ancianos, que sucedió al obispo Mateo. Como indicación de la cantidad de resentimiento que se había acumulado, baste mencionar el triste hecho de que en 1503 los amositas escribieron al rey Ladislao II (1471-1516) una carta en que sugerían que los recientes cambios constitucionales adoptados por la Unidad tenían una intención sediciosa. A causa de esta denuncia de los hermanos del Partido Mayor por los del Partido Menor, el encolerizado y alarmado rey Jagellon decidió lanzar con renovado vigor una persecución contra la "Unidad", y varios de los conservadores murieron en la hoguera.

Desde el punto de vista de los disidentes rurales, el melancólico cisma había sobrevenido a causa de que los hermanos que vivían en un medio urbano no querían ya aceptar todos los preceptos de Cristo según habían

[19] Milos Strupl, "Confessional Theology of the Unitas Fratrum", *CH*, XXXIII (1964), 279-293, ve en esa fecha la línea divisoria entre el primer período (1468-1495) y el segundo período (1495-1531) de la historia de la Unidad.

[20] Brock, *op. cit.*, p. 153.

[21] *Ibid.*, p. 154.

[22] Amedeo Molnár, "Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques", *BSSV*, 1965, núm. 118, pp. 3-16.

sido renovados por Chelčický y por el hermano Gregorio. Desde el punto de vista del grueso de la Unidad, todo el problema se reducía más bien a una cuestión de disciplina y de caridad. El Partido Mayor hubiera estado siempre dispuesto a apoyar a los hermanos rurales en su adhesión profundamente sincera a las rigurosas normas de Chelčický y del hermano Gregorio, pero deploraba la intolerancia demostrada por los disidentes al abrumar de insultos a aquellos miembros de la Unidad que habían adquirido bienes y responsabilidades sociales, o que antes de convertirse habían sido miembros de la aristocracia o de la nobleza menor.

Aunque son los amositas los que ofrecen más rasgos en común con los anabaptistas y los que, en el transcurso del tiempo, se mostraron más dispuestos a hacer contactos con ellos, vamos a redondear primero nuestro relato presentando de manera más completa la posición del grueso de las fuerzas de la Unidad bajo el más importante de sus dirigentes durante los primeros años de la Era de la Reforma. El hermano Lucas de Praga (*ca.* 1458-1528),[23] utraquista, bachiller en artes por la universidad, se afilió a la Unidad hacia 1482, antes del cisma, y reintrodujo ciertos principios de teología sacramental derivados del pensamiento de Juan Rokycana. Perseguidor infatigable del ideal de la iglesia apostólica, en 1491, movido en parte por la leyenda de Preste Juan, visitó en compañía de cuatro de los hermanos la ciudad de Constantinopla. Después, cada uno por su lado, fueron a Moscú, a Alejandría y a la Grecia de San Pablo, y quedaron decepcionados de todo lo que vieron. En 1498, acompañado de un solo hermano, llamado Juan, Lucas hizo un viaje a Italia, con el fin primordial, según parece, de comprobar con sus propios ojos si Roma se hallaba en el estado lamentable que siempre habían dicho los hussitas. Llegó a Florencia en mayo, en los días en que Jerónimo Savonarola era quemado en la hoguera a causa de las censuras severísimas que había lanzado contra la sede apostólica de Roma. Estableció contacto con los valdenses en Fabriano, pero no se sintió entusiasmado con ellos, pues le pareció que su espíritu apostólico era deficiente (cf. *infra,* cap. XXI.1). En su Comentario sobre el Apocalipsis, de 1501, habla con benignidad de los valdenses, pero los pone en una lista de herejías, diciendo que la de ellos data de los tiempos de Constantino o de Constancio; y en su famosa carta de diciembre de 1509 al rey Ladislao Jagellon contra el edicto de expulsión, argumenta expresamente que no hay que considerar a los hermanos como los valdenses de los últimos días, sino que son auténticos y lícitos herederos del hussitismo.

Entre sus visitas a Constantinopla y a Roma compuso Lucas su *Barca* (1493, revisada en 1512), obra en la cual da expresión a su ideal de la iglesia [24] como una nave cuyas velas son impulsadas por el Espíritu. En

[23] El estudio más reciente es el de Amedeo Molnár, "Bratr Lukaš", *Theologia Evangelica,* Praga, I (1948). Hay muchos materiales nuevos reunidos por el mismo autor en su artículo "Luc de Prague et les Vaudois d'Italie", *BSSV,* 1949, núm. 90, pp. 40-64.

[24] Según Molnár, "Lukaš", p. 44, la obra no ha llegado hasta nosotros sino en la versión

una segunda parte habla del Anticristo, diciendo que éste no es una persona, sino todo sistema eclesiástico que ponga las peculiaridades ministeriales de la iglesia en cuanto organización humana en el lugar que sólo debe tener la iglesia universal, que fue lo que hizo el Concilio de Constanza con respecto a la eucaristía.

El principio formal de la teología de la Unidad, tal como lo expresa Lucas,[25] se remonta terminológicamente a una distinción escolástica propia de la teología de los sacramentos; pero él, con un salto audaz, la aplica a la iglesia en su conjunto y a todas sus doctrinas, y habla de la distinción entre lo esencial, lo ministerial (o ministrativo) y lo incidental (lo meramente humano).

Las cosas esenciales son, del lado objetivo, el hecho de que la salvación depende totalmente de un acto de elección, obra de la Divinidad toda, o sea el Dios uno y trino, y, del lado subjetivo, la posesión de la "fe viva", el "amor infalible" y la "esperanza" escatológica, en ese orden, fundado en San Pablo (I Tesalonicenses, 1:3; Colosenses, 1:4). Al reordenar así las tres virtudes teologales, Lucas muestra que entiende las cosas esenciales no a la manera de Tomás de Aquino, como frutos de la gracia infusa, sino a la manera de Duns Escoto, como dones del Espíritu Santo.[26]

Las cosas esenciales son apropiadas por mediación de las cosas ministrativas, la más importante de las cuales es la iglesia misma, y entre las cuales se cuentan asimismo el poder de sus llaves y los sacramentos. La Escritura, por su parte, ocupa un lugar especial, a medio camino entre lo esencial y lo ministrativo.

Algo muy digno de atención es que, reaccionando contra el biblismo y el tradicionalismo tenaces de los miembros del Partido Menor, Lucas oía la voz de Dios no en la palabra escrita, sino en la vida de la comunidad, en las cosas que ocurrían en ella a medida que iba viviendo: la comunidad era, para él, la portadora de la palabra. Por eso acentuaba la naturaleza colectiva de la búsqueda cristiana y de la respuesta a esa búsqueda: "A Cristo hay que buscarlo entre los vivos, no entre los muertos... ni en una página muerta." [27] Para él, la fe de la iglesia era la clave de las Escrituras, actualizada en la comunión de los santos y situada por encima de las Escrituras mismas. Lucas afirmaba, sin embargo, que la Biblia imponía límites a las enseñanzas de la iglesia: "Cristo ha depositado la verdad entera en la... Sagrada Escritura, y ha ordenado que la iglesia se ciña a ella." [28] Por lo tanto, no hay doctrinas o preceptos emanados de Chelčický o de algún otro antepasado venerable que no puedan alterarse de

de 1512, y esto en un único manuscrito (checo) del Museo Nacional; pero él mismo, pp. 44-47, opina que el ardor de las dos versiones es idéntico, y resume su contenido.

[25] Este principio formal ha quedado muy bien explicado por Amedeo Molnár, "Výchozí zásady bratrského bohosloví", *Jednota Bratrská*, XXX (1953), p. 116.

[26] Molnár *apud* Říčan, *op. cit.*, ed. original checa, pp. 428-429; y cf. Strupl, "Confessional Theology", art. cit., nota 5.

[27] Molnár, "Lukáš", p. 11.

[28] *Ibid.*, p. 113.

cuando en cuando, si así lo hace necesario un mejor entendimiento de la Escritura. Hay que añadir, sin embargo, que esta comprensión tan amplia de la rectitud cristiana y de la responsabilidad cristiana en el mundo no entrañaba un relajamiento de la disciplina de la iglesia.

Según la visión de Lucas, la Palabra de Dios era la obra sustancial de Dios en Cristo solo; pero era también, por extensión, la palabra de la Escritura, en cuanto el eco y el signo de la acción revelatoria. Cristo estaba presente en la Biblia "declarativamente", pero no "ministerialmente" ni de una manera "sustancial"; y en efecto, una y otra vez insiste, contra los literalistas de cerca y de lejos, en la necesidad de distinguir "entre la letra externa de la ley... y la verdad interna que en ella está comprendida".[29] Además, como la fe procede del oído, no de la lectura, la única manera de que la Palabra bíblica asuma actualidad es la manera ministerial, o sea la predicación de la iglesia. Sin embargo, añade Lucas, la predicación no es automáticamente redentora, sino que la bondad de sus resultados depende de la libre actividad del Espíritu Santo. En su opinión, la confianza de Lutero en el poder de la palabra predicada era algo que colindaba con la magia.

Los temas fundamentales de la cristología de Lucas están enunciados en su insólita doctrina acerca de los *modi essendi Christi*,[30] que nos ayuda asimismo a explicar su doctrina de la eucaristía. El esquema se remonta a los tres grandes teólogos taboritas, cuya cristología fue reelaborada y perfeccionada por él. Según esta doctrina de Lucas, Cristo 1) estuvo "corporalmente" sobre la tierra y está ahora, glorificado, en el cielo, 2) está omnipresente "virtualmente" en el gobierno del mundo, 3) está "espiritualmente" presente en la iglesia de los fieles por obra de su gracia y del don del Espíritu, y, finalmente, 4) está presente en todos los sacramentos admitidos por la iglesia.

El Partido Mayor de la Unidad mantuvo los siete sacramentos medievales bajo la dirección de Lucas, el cual nunca estuvo de acuerdo con Lutero en que los sacramentos, para ser auténticos, tenían que haber sido instituidos *directamente* por Jesucristo. Sin embargo, aunque los hermanos estaban de acuerdo con Roma en cuanto al número de los sacramentos, diferían de ella en cuanto a su interpretación. Lo "sustancial", según ellos, era el acto redentor de Cristo, no el sacramento ministerial de la iglesia. El sacramento en cuanto acto "ministerial" podía no ser siempre válido.

Lucas, por ejemplo, defendió de nuevo, en un libro publicado en 1521, la práctica de rebautizar a los conversos del catolicismo y de la iglesia utraquista. El bautismo, para él, tenía el doble propósito de testificar el nuevo nacimiento y de incorporar al candidato al cuerpo espiritual de la iglesia. Aprobaba el bautismo de los infantes, pero decía que los hijos de los hermanos eran bautizados únicamente porque se tenía la

[29] *Ibid.*, p. 82.
[30] *Ibid.*, p. 48.

mira puesta en su fe futura, y ésta tenía que ser profesada luego en el sacramento de la confirmación.

Por lo que toca a la eucaristía, en la teología sacramental de Lucas el pan era el cuerpo natural y espiritual de Cristo, presente de manera espiritual. Lucas separaba el cuerpo del resto de la persona de Cristo, y argumentaba que, como la Escritura hablaba sólo del cuerpo, no había razón alguna para decir que en la eucaristía estaba la totalidad de Cristo, y en consecuencia rechazaba la adoración de los elementos. (Lucas no explicaba de qué manera el cuerpo de Cristo, por sí solo, podía tener significación salvadora.)

Lucas se atuvo a la práctica, tradicional en la Unidad, de un orden sacerdotal especial en el seno de la iglesia, pero éste presuponía a la vez el sacerdocio único de Cristo y el sacerdocio espiritual de todos los creyentes.

En su concepción de la penitencia, Lucas hacía una distinción entre la penitencia como rito sacramental y la penitencia como arrepentimiento, y demostraba que esta última no podía reducirse a tales o cuales momentos de la vida, sino que era más bien la postura del cristiano a lo largo de toda su vida. La penitencia sacramental no era sino una consecuencia natural del arrepentimiento. Aunque el cristiano podía alcanzar perdón sin necesidad de absolución sacramental en un caso extremo, en la vida ordinaria tenía que hacer su confesión ante un sacerdote, el cual actuaba como embajador de Cristo. La facultad sacerdotal de "atar" y "desatar" era una parte del poder de las llaves, que era, para los hermanos, una posesión cardinal de la iglesia, por medio de la cual el cuerpo de Cristo era purificado y sanado continuamente.

En los comienzos, la actitud de Lutero para con los hermanos *(Pighardi),* a quienes ni siquiera atinaba a distinguir adecuadamente de los valdenses, fue bastante hostil, como la de todos los sajones ortodoxos, que por principio odiaban a los herejes checos, lo mismo a los "merodeadores y belicosos" que a los pacifistas. La primera vez que se refirió a la Unidad fue en sus lecciones sobre los Salmos, en 1513, y volvió a hacerlo en 1516 en sus lecciones sobre la epístola a los Romanos, donde argumenta directamente contra el hermano Lucas.[31] En la disputa de Leipzig, de 1519, después de una intervención en que Lutero afirmó que era Cristo y no el papa la cabeza única del cuerpo constituido por la comunión de los santos, Eck le replicó, en tono despectivo, que eso era hussitismo; y el 5 de julio, Lutero regresó a la sala de la disputa con la lectura fresca de las minutas del Concilio de Constanza en la parte relativa a Juan Hus (pues para eso había aprovechado el intermedio de la comida), y audazmente declaró que ese concilio había errado. En 1520 había leído ya el *De ecclesia* de Hus y poco después hizo que se imprimiera, ocasión en la cual hizo constar su cambio completo de opinión en cuanto a los antes aborrecidos hussitas:

[31] Véase S. Harrison Thompson, "Luther and Bohemia", *ARG*, XLIV (1953), 160-181.

Sin darme cuenta de ello, he estado enseñando y sosteniendo hasta el día de hoy la doctrina de Juan Hus, y Juan Staupitz ha enseñado las mismas cosas en el mismo estado de ignorancia. En una palabra, todos somos hussitas sin saberlo, y por lo tanto Pablo y Agustín son literalmente hussitas.[32]

Entonces llegó de Litomyšl, al noroeste de Olomouc, el juvenil Juan Roh (Horn en alemán), diácono de la *Unitas Fratrum,* que visitó a Lutero tres veces en 1522, al principio por cuenta propia, y después como enviado autorizado del obispo Lucas. Gracias a él pudo Lutero tener una idea más clara de las agrupaciones religiosas de Bohemia, y hacer una distinción adecuada entre los utraquistas y los miembros de la Unidad, si bien, para gran decepción de Roh, con quienes sintió más afinidad fue con los primeros.

A Lutero, en efecto, le desconcertaba la práctica del anabaptismo entre los miembros de la Unidad, como también el sacramentarismo de que parecían dar muestras al abolir la costumbre de arrodillarse ante los elementos eucarísticos. Su *Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi* (1523)[33] se ocupa de la interpretación que ellos hacen de la presencia divina en el sacramento del altar, y afirma, en conexión con el bautismo, que lo que hace válido el bautismo de los niños pequeños es la fe actual de la iglesia y no la resolución posible del ahora niño en el momento de la confirmación.

A pesar de sus notorias diferencias con los reformadores magisteriales (Lutero y Zwinglio), los utraquistas y el grueso de los componentes de la Unidad eran considerados por Lutero, en 1520, como esencialmente evangélicos, esto es, solafideístas, de manera semejante a como hacia 1530 los reformadores suizos considerarían así a los valdenses italianos (cap. XXI.1). Tras la muerte del hermano Lucas en 1528, el Partido Mayor abandonaría incluso la práctica de rebautizar a los conversos, para evitar cualquier confusión con los anabaptistas.

No fue ésta, ciertamente, la actitud de los componentes del Partido Menor, o sean los amositas. Bajo la guía del hermano Amós y, después de su muerte en 1522, bajo la de su sucesor, el hermano Juan Kalenec, hasta mediados del siglo, estos rigoristas se mostraron siempre muy favorablemente dispuestos para con los anabaptistas comunitarios alemanes que se iban estableciendo entre ellos; y, si hubieran sido más generalmente conocidos, ni Lutero ni Zwinglio los habrían tomado por auténticos protestantes.

Los principios rectores de los amositas después del cisma habían sido las virtudes de la mortificación y la pobreza, la obediencia a las leyes dictadas por Cristo en la Montaña y a las enseñanzas de Chelčický, y una agradecida aceptación de la pequeñez como rasgo dispuesto por Dios para el pequeño puñado de los justos. Además de ser pacifistas y de

[32] *Dr. Martin Luther's Briefwechsel,* edición de Ernst Enders, Calw-Stuttgart, 1887, vol. II, p. 345.

[33] *WA,* XI, 431-456. Obra traducida al checo por Juan Roh.

negarse a prestar el juramento cívico y a asumir cualquier cargo magisterial, los amositas eran también anti-trinitarios, lo cual se debió a la influencia de muchos años del hermano Matouš, un hombre de oficio tejedor que ya en 1488 [34] había sido expulsado de la Unidad por negar la divinidad de Cristo y que había estado asociado de cerca con Jacobo y con Amós en los años formativos del Partido Menor.

Kalenec, el hombre que sucedió a Amós en 1522, era utraquista desde su nacimiento, y desde muy temprano había estado bajo la influencia del luteranismo y de un predicador sectario, llamado Cvilda, de oficio peletero. Kalenec mismo se dedicaba a la fabricación de cuchillos, y vivía fuera de las murallas de Praga. Cuando se pasó del lado de los amositas, el Partido Menor cobró, localmente, nueva vida. Los hermanos se reunían en su casa, situada en el distrito de Újezd. Allí rebautizaba y administraba el vino de la comunión en un cáliz de palo. Allí sus seguidores se encontraban, por otra parte, relativamente a salvo de las investigaciones de la policía, controlada por los utraquistas.

Hacia esta época unas tres cuartas partes de los habitantes de Praga eran utraquistas, esto es, la mayor parte de "la ciudad vieja" y "la ciudad nueva" que se levantaba fuera de las antiguas murallas en la margen derecha del río, frente a la masa de conventos y casas, con la catedral y el castillo, en la elevada orilla izquierda, porción que siempre permaneció católico-romana.

En tiempo del disoluto rey Luis II de Bohemia (1516-1526) había surgido un partido utraquista radical que, disgustado por la conducta de ese corrompido joven católico, se sentía muy atraído por la perspectiva de una reforma nacional más completa bajo los auspicios luteranos. Este partido salido de las filas de los utraquistas (y cuyos miembros serían conocidos más tarde con el nombre de neo-utraquistas) es el que en junio de 1521 dio una solemne bienvenida a Tomás Müntzer, viéndolo como luterano (cap. III.2), el que puso a su disposición los más importantes lugares de predicación en la ciudad vieja y en la nueva y le dio durante cuatro meses alojamiento con los maestros del Collegium Carolinum en la ciudad vieja.

Müntzer permitió que sus convicciones escatológicas y sociales radicales fueran proclamadas de manera más atrevida a través de la palabra de los maestros. No era probable que encontrara oyentes entre los hermanos del Partido Mayor (cuyos dirigentes, por lo demás, no se encontraban en Praga), pero sí entre los humildes secuaces de Kalenec, extramuros de la ciudad. La proclama que hizo en noviembre de 1521, conocida como manifiesto de Praga, debió haber sido escuchada, o conocida al menos, por los amositas de Praga y de sus alrededores, y debió haber despertado en ellos la memoria de la escatología taborita quiliástica de los días heroicos.[35] Y aunque Kalenec, ardiente pacifista, hubiera podido entender el

[34] Brock, *op. cit.*, p. 136.
[35] Véase *supra*, cap. III, nota 25.

papel escatológico de sus seguidores, el resto de un resto de los justos de los últimos días, un poco como lo hizo Juan Hus después de su conversión al anabaptismo pacifista, de todos modos debió haberse sentido cautivado por todo el resonar de trompetas y todo el despliegue de colores de la visión apocalíptica de Müntzer y de su manifiesto. El hecho es que muy poco después Kalenec trató de revivir los revolucionarios ideales sociales de Chelčický y del hermano Gregorio, e incluso, tal vez, de los antiguos teólogos evangélicos checos, anteriores a ellos.

Cuando el partido conservador de los utraquistas volvió a hacerse del control del ayuntamiento, los sectarios tuvieron que sufrir; en compañía de un alemán, oficial de pintor, cuyo nombre se ignora, Kalenec fue aprehendido en diciembre de 1524 y, después de sufrir la pena de infamia, expulsado de la capital.

Se estableció entonces en Letovice, en tierras de Moravia, donde no tardó en formarse una congregación alrededor de él. Bajo su dirección, a lo que parece, el Partido Menor de la *Unitas Fratrum* adoptó el palo o la espada de madera como símbolo de su pacifismo. Ya en 1523 hablaba despectivamente el hermano Lucas de "la manera colérica y venenosa como [esos sectarios] condenan a otras gentes" al adoptar tan ostentosamente el camino de la no-violencia: "Desapruebo enérgicamente a esos vanos fariseos que andan de un lado a otro con sus palos, haciendo despliegue de su rectitud." [36]

En Moravia, Kalenec trató de hacer contacto con otros sectarios, por ejemplo los nicolitas, unos espiritualizantes que habían surgido en el siglo XV; y, cuando los anabaptistas comenzaron a establecerse en Moravia, se apresuró a escribirles en los siguientes términos: "Nos alegramos de que hayáis eliminado el bautismo de los infantes, bautizando una segunda vez dentro de la fe, y también de que hayáis alcanzado la igualdad del Primer Reino, o sea de la Iglesia, donde a nadie le es lícito decir: Esto es mío." [37]

No podemos seguir más allá con la historia de la luteranización progresiva del Partido Mayor bajo la dirección de Juan Roh y de Juan Augusta, en el período que va desde 1531 hasta la expulsión de 1547 (cap. XV.1). Pero sí será oportuno observar que la tarea de acomodarse a la versión luterana de la "segunda Reforma", llevada a cabo por los sobrevivientes sectarios de la "primera Reforma", llegó a su consumación en Mladá Boleslav precisamente en 1532, el año mismo en que la inmensa

[36] Brock, *op. cit.*, p. 253. Verduin, *Stepchildren*, cap. II, "Stäbler", ha reunido indicaciones de que el palo fue el signo de los monjes peregrinos penitentes de Irlanda y Escocia, de los flagelantes y de los "barbas" valdenses.

[37] Brock, *op. cit.*, p. 252; el autor traduce aquí algunos de los materiales publicados por Odložilík, "Habrovanských", *loc. cit.*, p. 357, el cual atribuye a ese documento la fecha 1524. Pero no cabe duda de que es posterior a 1526. Refiriéndose a los anabaptistas, Kalenec dice que han llegado "de arriba", lo cual, evidentemente, significa los Alpes o las regiones del alto Danubio. Véase Jarold Knox Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia, 1526-1628: A Study of Origins and Contacts,* La Haya-París, 1969, obra de la cual se habían estado publicando algunas partes con el título de "Historical Topography of Moravian Anabaptism", *MQR,* XL (1966), 266-278 y números siguientes.

mayoría de los valdenses italianos y franceses se adhirieron, en el sínodo de Cianforan (cap. XXI.1), a la versión reformada de la "segunda Reforma". En uno y otro caso, los sectarios de raíces medievales se plegaron en gran medida al principio básico de la Reforma Magisterial, según el cual el estado tiene poder "episcopal" y disciplinario sobre la iglesia. En su correspondencia con Bucer y los reformadores de Estrasburgo (entre 1540 y 1542), desde el centro de la *Unitas Fratrum* en Mladá Boleslav, Juan Augusta trató de recobrar esta visión ecuménico-apostólica básica, común a la *Unitas* y a los valdenses medievales.[38]

Dejamos ahora al Partido Menor y al Partido Mayor de la Unidad de los Hermanos para ocuparnos de los inmigrantes radicales de Moravia, o sea de los anabaptistas venidos de Suiza, Austria y la Alemania del Sur.

2. Las colonias de refugiados anabaptistas en Moravia

a) *Hubmaier, patriarca anabaptista de Nicolsburg*

La buena nueva de los progresos del anabaptismo en Moravia le llegó en una u otra forma a Baltasar Hubmaier cuando aún se hallaba en Zurich, porque al salir de aquí en mayo de 1526 dirigió sus pasos a Nicolsburg, haciendo, como ya hemos visto (cap. VII.2), una breve pausa en Augsburgo. A ello lo movió una invitación de Leonardo de Liechtenstein en persona.

Según se recordará, en Nicolsburg existía una parroquia evangélica de habla alemana. Hubmaier se propuso hacer de ella una congregación anabaptista, tal como había transformado temporalmente su parroquia de Waldshut haciéndola pasar de la ortodoxia zwingliana al anabaptismo. Hubmaier se alojó en casa de Osvaldo Glait, que había regresado del sínodo de Austerlitz, convocado por Dubčanský (marzo de 1526), y en casa de Glait acabó de escribir su tratado sobre el bautismo, *Der uralten und neuen Lehrer Urteil, dass man die jungen Kinder nicht taufen soll* (julio de 1526). En compañía a Hubmaier iba el impresor Simprecht Sorg (Froschauer), de Basilea, que se estableció en Nicolsburg e imprimió aquí los escritos de Hubmaier.

Al príncipe de Liechtenstein, su nuevo mecenas, dedicó Hubmaier dos de sus publicaciones, haciendo un juego de palabras con su nombre, en el cual se reunían la luz *(Liecht)* del mundo y la piedra *(Stein)* sobre la cual se estaba edificando la nueva iglesia. El nombre de la ciudad de Nicolsburg, cuyo señor era él, quedó transformado con ingeniosa erudi-

[38] Esta correspondencia consta de diez piezas; todas ellas se escribieron originalmente en latín, pero, con una sola excepción, sólo se han conservado en checo. Las cartas han sido publicadas en traducción francesa, con una interpretación de su significado, por Amedeo Molnár, "La Correspondance entre les Frères Tchèques et Bucer, 1540 à 1542", *RHPR*, XXXI (1951), 102-156. Sobre la cuestión religioso-política hay otros comentarios en el artículo del mismo autor, "Vaudois et l'Unité", *loc. cit.*, pp. 12-15.

ción en Nicópolis, que si por una parte quería decir la ciudad de la victoria cristiana, por otra se identificaba con "Emaús" (Lucas, 24:13), la ciudad en que Cristo resucitado se apareció por vez primera a sus discípulos, revelándoseles en el acto de partir el pan de la comunión. (La identificación de Emaús y Nicópolis se remonta a Flavio Josefo.)

En Nicolsburg, donde publicó la mayor parte de sus obras, Hubmaier dio los últimos toques a su teología anabaptista, tan diferente de la de otros anabaptistas evangélicos con respecto a la antropología y al empleo de la espada, que es necesario detenernos en este punto para considerarla en su conjunto.

Hubmaier postula una tricotomía en el hombre. Esta manera de ver, que él supone bíblica, pero que en realidad procede de Platón, imparte un carácter muy distintivo a la totalidad de su teología, tal como podemos verla a través de sus numerosos escritos. El punto de partida es un texto bíblico: "Y el Dios de paz os santifique en todo, para que vuestro *espíritu* y *alma* y *cuerpo* sea guardado entero sin reprensión para la venida de nuestro señor Jesucristo" (I Tesalonicenses, 5:23). En este y otros textos encuentra Hubmaier una confirmación para su antropología. Pero lo más importante es que, al explotar de ese modo el texto de la Vulgata para sus objetivos, declara enérgicamente que el *spiritus,* incluso después del pecado original, ha permanecido *integer* (entero). Hubmaier no se hubiera dejado apartar de su doctrina del hombre tripartito por el hecho de que en el texto griego, y aun en el de la Vulgata (interpretado de manera alternativa), la palabra clave es aplicable *adverbialmente* por igual al alma, al cuerpo y al espíritu, y no sólo adjetivalmente al *spiritus.* Para fundamentar mejor su idea de que la más alta de las facultades humanas permaneció intacta, aduce otras palabras de San Pablo (I Corintios, 2:15): "Empero, el espiritual juzga todas las cosas, mas él no es juzgado de nadie." Sobre esos dos textos edifica Hubmaier su peculiar doctrina del hombre y del pecado original.

Cada uno de los tres niveles del ser humano tiene su propio albedrío. El albedrío del espíritu no tuvo participación alguna en la caída. El albedrío del alma, simbolizado por Adán, asintió, ciertamente, a la tentación de la carne, simbolizada por Eva (la cual había sido una costilla tomada del cuerpo de Adán), y a partir de ese momento el alma perdió la capacidad de distinguir entre el bien y el mal. El cuerpo, completamente corrompido por la caída original, carga desde entonces consigo al alma, una estúpida desde el punto de vista moral, prisionera desdichada y cómplice obligada de sus fechorías.

Para salvar al ser humano de semejante estado de miseria, es preciso restituirle al alma la capacidad de distinguir entre el bien y el mal; así revigorizada, el alma podrá hacer alianza con el espíritu y los dos juntos podrán contrarrestar al cuerpo. La palabra salvadora es el evangelio de Cristo, que restituye al creyente la condición del Paraíso antes de la caída dentro de la comunidad disciplinada de la gracia, la iglesia congregada de los regenerados:

Alumbrada por el Espíritu Santo, [el alma] es ahora capaz otra vez de saber lo que es bueno y lo que es malo. Ha recuperado su libertad perdida. De manera libre y voluntaria puede ahora ser obediente al espíritu, y puede querer y elegir lo bueno, de manera tan perfecta como si estuviera en el Paraíso, y así también puede rechazar el mal y evitarlo. De manera que ahora, después de la restauración, el alma es entera, a través de la Palabra enviada, y verdaderamente es emancipada. Ahora puede elegir y hacer el bien..., puesto que puede imperar sobre la carne, reprimirla, dominarla a tal punto que pueda ir contra su propia naturaleza incluso a la hoguera con el espíritu y el alma, por amor del nombre de Cristo.[39]

Hubmaier llega a sostener que el hombre regenerado posee una capacidad que Adán no poseyó antes de comer el fruto vedado, a saber: la capacidad de tener, a través de Cristo, el conocimiento del bien y del mal. Pertenecer a la iglesia es, desde este punto de vista, mejor que haber estado en el Paraíso. Al ponderar la encarnación del Hijo de Dios, o sea el Segundo Adán,[40] Hubmaier define la fe como el asentimiento salvador a esta buena nueva.

Hubmaier no sólo sitúa la causa de la culpa original del hombre en su voluntad en vez de situarla en la carne,[41] sino que, además, distingue agudamente en Dios mismo entre la voluntad absoluta *(voluntas absoluta, potestas absoluta)* y la voluntad revelada *(voluntas revelata, voluntas ordinata)*.[42] La primera voluntad es ciertamente inescrutable, pero la segunda se puede conocer con toda seguridad, pues es una voluntad apresada *(gefangen)* y atada *(gebunden)* sobre la cual puede erigirse confiadamente un sistema de salvación; en efecto, Cristo, la voluntad revelada de Dios, posee las dos llaves mediante las cuales el creyente es admitido a la iglesia de los redimidos por el bautismo y expulsado de la puerta por la excomunión. Cristo ha cedido estas llaves a los apóstoles y, a través de ellos, a toda la iglesia,[43] fuera de la cual no hay salvación:

Asimismo, todo aquel a quien la iglesia ata y expulsa de su asamblea sobre la tierra, queda atado ante Dios en el cielo y excluido de la iglesia cristiana católica (fuera de la cual no hay salvación), puesto que Cristo mismo, cuando vivía aún sobre la tierra, puso ambas llaves en el cinto de la Iglesia, dándoselas sólo a ella, su esposa y su amada.[44]

La entrada en la iglesia se lleva a cabo por la gran puerta que se abre con la llave del bautismo; el creyente es admitido en esa forma al arca de

[39] *Sobre el libre albedrío,* traducción inglesa en *SAW,* p. 126.

[40] Una sola vez menciona Hubmaier la redención. Así nos lo confirma Carl Sachsse, *D. Balthazar Hubmaier als Theologe,* Berlín, 1914 (*Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche,* XX), p. 173.

[41] Sachsse, *op. cit.,* p. 179.

[42] *Ibid.,* p. 132.

[43] Cristo mismo se servirá de nuevo de las llaves en el Juicio Final, y luego se las devolverá a Dios: Sachsse, *op. cit.,* p. 190.

[44] Doce Artículos, artículo X: Vedder, *op. cit.,* p. 135.

Noé, que venturosamente flota por encima de las olas que son los pecados del mundo.[45]

En otra de sus obras, *Eine Form zu taufen in Wasser die im Glauben Unterrichteten* (1527), dedicada a Juan Dubčanský, el personaje que había convocado el sínodo evangélico interconfesional de Austerlitz, Hubmaier describe concretamente la práctica que se está siguiendo en Nicolsburg, y que comprende la instrucción en la ley y en el evangelio, la doctrina y el ejercicio de la oración, tras lo cual, a su debido tiempo, siguen los votos bautismales, el bautismo mismo, la imposición de las manos y la recepción del nuevo miembro en la congregación. El bautismo de los creyentes es el bautismo de Cristo, distinto del bautismo de Juan, que sólo se refería al arrepentimiento. El bautismo de Cristo garantiza el perdón, pues por medio de él el creyente es admitido en la comunidad de su iglesia, se compromete a obedecer sus mandamientos y se somete de ahí en adelante a la disciplina de los hermanos:

> Así, pues, quien recibe el bautismo queda externamente señalado, inscrito e incorporado en la congregación de la iglesia, según el precepto de Cristo. Públicamente y en voz alta le promete a Dios, por la virtud del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que de ahí en adelante creerá y vivirá de acuerdo con la palabra divina, y, en caso de portarse con negligencia, que aceptará las amonestaciones fraternas, según el mandamiento de Cristo en el capítulo 18 de San Mateo. Tales son los auténticos votos bautismales, que han estado perdidos a lo largo de mil años, durante los cuales Satanás ha metido sus votos monásticos y sacerdotales, poniéndolos en lugar de los santos.[46]

La disciplina de la excomunión, la segunda llave, es la facultad de expulsar del nuevo Paraíso. Sobre este tema ya había escrito Hubmaier, en Waldshut, un tratado que luego reimprimió en Nicolsburg (*Von der brüderlichen Strafe,* 1527). Distingue ahí dos maneras de administrar la disciplina de la iglesia, según se trate de faltas interiores o de pecados graves y externos. Lleva más lejos su pensamiento sobre la excomunión en otro escrito (*Vom christlichen Bann,* impreso también en 1527), donde subraya que el hecho de excomulgar a alguien no debe estar motivado por el odio, sino por el amor y por la ardiente esperanza de que, gracias a un arrepentimiento público, el excomulgado pueda ser readmitido más tarde en la congregación. La fortificación mutua de los hermanos está asegurada –dice– no sólo por la vigilancia fraterna, sino también por la Cena del Señor.

Esforzándose, como siempre, en distinguir su doctrina de la de Zwin-

[45] *Fundamento y razón:* Vedder, *op. cit.*, p. 206. El estudio crítico más reciente sobre la concepción del bautismo de Jesús y el bautismo de Juan en Hubmaier es el de Christof Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis: Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie,* Leiden, 1976 (*Studies in Medieval and Reformation Thought,* XVI), pp. 54-90.

[46] *Cartilla de doctrina cristiana,* núm. 11: Vedder, *op. cit.*, p. 202; *Vom Touff,* cap. II; Mau, *op. cit.*, p. 95.

glio,[47] Hubmaier había afirmado anteriormente que, así como el bautismo de los creyentes es un compromiso para con Cristo, así también la Cena es un compromiso mutuo, de los unos para con los otros: "En el bautismo se compromete el cristiano con Dios, en la Cena con su prójimo, a ofrecer cuerpo y sangre por él, como Cristo por nosotros." [48] Al contrastar las funciones de los dos sacramentos como vínculos o pactos coordinados entre sí, Hubmaier ahondaba el concepto del bautismo haciéndolo abarcar la apropiación de la obra redentora de Cristo a través de la muerte con él y de la resurrección con él a una nueva vida, y liberaba el concepto de la Cena haciendo de ella la comunión de los creyentes, la unión de unos con otros, a lo cual no se podía llegar tan fácilmente en las reformas pedobaptistas.

Establecido en Nicolsburg como en una base de operaciones, Hubmaier se sintió llamado a soldar en un todo la congregación vasta, pero dispersa, formada por los ex-luteranos de la región y por los refugiados anabaptistas. Y, esperando asimismo ganarse a los utraquistas y a los hermanos de la Unidad, creó un servicio de comunión un tanto elaborado. En dos opúsculos, *Ein einfältiger Unterricht* (1526) y *Forma para la celebración de la Cena del Señor* (1527),[49] expuso su teología eucarística y describió la institución tal como se observaba en Nicolsburg. Es interesante el hecho de que haya dedicado el segundo de ellos al gran señor Burian de Konicý, en cuya casa probablemente estuvo Müntzer los tres últimos meses de su residencia en Praga.

En el primero de esos dos opúsculos Hubmaier le reprocha a Zwinglio el haber aceptado la interpretación tropológica del *est* como *significat,* y explica el sentido especial que él da a ese *est,* como referencia al cuerpo crucificado. "Esto es mi cuerpo" no puede tener más que una sola interpretación: "Este pan es el cuerpo de Cristo que fue crucificado." Por lo tanto, el "pan" de que se hace mención debe ser, sí, el cuerpo de Cristo, pero no en su realidad, sino en recordación; y, en efecto, las palabras "en memoria mía" son una cualificación de todas las palabras anteriores. Por consiguiente, la acción de partir, distribuir y comer el pan no tiene como objeto el cuerpo de Cristo, sino que es una conmemoración de su Pasión, un banquete que une a todos los miembros de la iglesia en la fe que afirma que quien está ahora sentado en el cielo a la diestra del Padre murió por sus seguidores. Hubmaier hace una descripción, idealizada tal vez, de la práctica que se observaba en Nicolsburg, después de la purificación de los fieles mediante la exhortación y el ejercicio ocasional de la excomunión.

[47] Vedder, *op. cit.*, pp. 209-210, dice que Hubmaier suele hacer distinciones por puro espíritu de rivalidad, sin establecer una diferencia verdadera; en nuestra opinión, sin embargo, se trata aquí de algo más que de vanidad escolástica.

[48] Carta de Hubmaier a Ecolampadio, 16 de enero de 1525: *ZW*, II, I, 338; Vedder, *op. cit.*, p. 108. Ya hemos citado (*supra*, nota 52 del cap. VI) algo de la sección bautismal de esta carta.

[49] Hay traducción inglesa por W. J. McGlothlin. Véase *SAW*, p. 287.

No está claro, en estos momentos, si la teología eucarística de Hubmaier debe ser considerada como una variante distintiva dentro de la Reforma Radical o simplemente como una apropiación de las doctrinas de Carlstadt.

Aunque la iglesia del Nuevo Testamento, según Hubmaier, estaba constituida por el bautismo de los creyentes, él no dijo nunca que sus conventículos anabaptistas estuvieran limpios de pecado, ni que las iglesias pedobaptistas fueran totalmente falsas. Reconocía incluso alguna validez en la iglesia de Roma. A semejanza de Zwinglio, de quien depende en este punto particular, pero cuya dicotomía eclesiástica fue revisada por él, Hubmaier distinguía entre la iglesia local, que ciertamente podía errar (incluso, según cabe suponer, al ejercer la disciplina de la excomunión), y la iglesia universal, que no podía errar. De ahí que en varios escritos, especialmente en su final *Rechenschaft seines Glaubens,* dividida en veinticuatro artículos, haya expresado su disposición a someterse a un concilio verdaderamente universal. Y esto no por simples razones de conveniencia. Era una idea bien trabada con su convicción de que el Espíritu Santo, la fuerza universalmente operativa, el principio divino que, de acuerdo con su esquema tripartito, actuaba libremente en cada persona redimida, funcionaría de manera especialmente eficaz en un conclave universal en que las voluntades individuales, inclinadas a la división y a la parcialidad, quedarían contrarrestadas por la dinámica presencia del Espíritu de Dios en toda su fuerza.

La tricotomía del pensamiento antropológico de Hubmaier le sirvió mucho también para fundamentar su doctrina del estado, que lo distingue de la mayor parte de los demás anabaptistas, acercándolo, en cambio, a Lutero y a Zwinglio. Afirma en su tratado *De la espada* (1527) [50] que como el alma, aunque robustecida por el Espíritu y por la Palabra, necesita todavía actuar mediante el cuerpo, y como, por otra parte, hay muchos cristianos puramente nominales y muchos auténticos paganos que no tienen ni eso siquiera en su favor, el estado es un instrumento necesario, ordenado ciertamente por Dios, una fuerza coercitiva en el campo secular (el que sigue todavía ajeno a la redención), comparable con la excomunión, la disciplina punitiva permitida en ese Paraíso restaurado que es la iglesia congregacional.

No sólo eso. Hubmaier afirma también (y aquí va más allá de Lutero, acercándose más a Zwinglio) que el verdadero cristiano necesita sostener el estado por su propio bien y por el bien de los demás. En sus días de Waldshut había puesto en práctica este principio, tomando su parte en la defensa de la ciudad. El magistrado –dice Hubmaier– puede ser un cristiano auténtico precisamente en la manera como desempeña su cargo. Si el magistrado, por ejemplo, condena a alguien a muerte con toda justicia, sin experimentar en su corazón ningún odio, ningún movimiento de

[50] Este tratado *(Von dem Schwert)* puede verse íntegramente en la traducción inglesa de Vedder, *op. cit.,* pp. 275-310.

venganza, es más que un magistrado: es un magistrado *cristiano*, que cumple una función ordenada por Dios en este mundo, el cual, sin embargo, no debe identificarse nunca con el Reino. De otra manera –observa Hubmaier–, el cristiano no pediría que venga el Reino cuando reza la oración dominical.

En Hubmaier, esta aprobación de la guerra justa y de la pena de muerte no se debía ciertamente a razones oportunistas o de conveniencia, explicables por la ventajosa posición en que se encontraba la colonia de Nicolsburg bajo la protección de los príncipes de Liechtenstein. La prueba de ello es que desde los comienzos de su vida pública ése había sido su pensamiento, expresado lo mismo a través de su conducta que a través de sus escritos. He aquí, por ejemplo, lo que escribía en su *Von Ketzern und ihren Verbrennern* (Waldshut, 1525): "El poder secular condena a muerte justa y propiamente a los criminales que atentan contra el cuerpo de los indefensos", con cita de San Pablo (Romanos, 13:3-4).[51] Sin embargo, siempre dijo con toda claridad que la iglesia y el estado eran dos campos separados y deploró la confusión que solía hacerse entre ellos y la usurpación de los instrumentos del uno por el otro, lo cual era una advertencia en contra del uso de la violencia en cuestiones de credo religioso: "Un turco o un hereje no se convence por nuestra acción, o sea nuestro empleo de la espada o de la hoguera, sino únicamente con paciencia y oración; y así, lo que nos corresponde es esperar con paciencia el juicio de Dios." [52]

Donde Hubmaier se expresó de manera más memorable acerca de los derechos y deberes del magistrado cristiano y acerca del súbdito cristiano fue en una serie de discusiones y disputas que se celebraron en Nicolsburg durante la primavera de 1527.

b) *La Disputa de Nicolsburg, 12-13 de mayo de 1527*

Un acontecimiento de primera importancia en la historia del anabaptismo fue la llegada a Nicolsburg del apóstol de fuego, Juan Hut. Toda su vida ha quedado narrada en el capítulo VII, salvo este importante episodio del cual nos ocuparemos ahora.

Incluso antes de que Hut pusiera los pies en Nicolsburg, la numerosa y heterogénea comunidad de colonos refugiados anabaptistas que se hallaba allí bajo la protección de los príncipes de Liechtenstein se había estado dividiendo en dos bandos acerca de cuestiones como la visión escatológica, la comunidad de los bienes y el papel de los magistrados. En el bando conservador se destacaban un magistrado rebautizado, el príncipe de Liechtenstein en persona, y dos teólogos, J. Spittelmaier y Hubmaier. Fuera de las murallas de la ciudad, con su castillo, en la vecina aldea de

[51] Vedder, *op. cit.*, p. 86.
[52] *Von Ketzern*, 16: Vedder, *op. cit.*, p. 86.

Bergen, estaba el bando de los radicales, encabezados por el tuerto Jacobo Wiedemann, de Suabia, y por Felipe Jäger.

La llegada de Hut dio el impulso final a la polarización de la comunidad de refugiados. Lo que él hizo, en efecto, fue poner en un marco intensamente escatológico el papel prescindible de los magistrados y la preeminencia del comunismo agapético, en imitación de la comunidad pentecostal de los Hechos de los Apóstoles. Hut había estado predicando que la segunda venida de Cristo tendría lugar tres años y medio después del estallido de la Guerra de los Campesinos, o sea, el día de Pentecostés del cercano año de 1528.[53] Ya nos hemos ocupado de los Siete Artículos (o Juicios) escatológicos de Hut según fueron desarrollados por sus discípulos austríacos y en la medida en que constituyeron parte del temario del Sínodo de los Mártires de agosto de 1527 (cap. VII.6). Hemos visto asimismo cómo otros artículos, tendenciosamente redactados por algunos opositores, atribuidos a él o a Hubmaier y llamados "artículos de Nicolsburg",[54] fueron utilizados en el proceso de Augsburgo contra Hut (cap. VII.6). Algo tarde, hemos llegado ahora, por fin, a la disputa original misma que tuvo lugar en Nicolsburg, y a la trascendental aparición del comunismo pacifista proto-hutterita a consecuencia de esa disputa y de otras discusiones asociadas con ella.

La confrontación de varias crónicas y de varias actas judiciales de distintas procedencias nos permite tener un cuadro bastante coherente de lo que entonces sucedió.[55]

Cuando llegó Hut, entró en contacto con los radicales de Bergen, encabezados por Wiedemann, los sintió espiritualmente afines y se puso de su lado en la disputa del cementerio sobre los impuestos (de guerra) y sobre la comunidad de bienes. Los radicales de Bergen y sus simpatizantes de Nicolsburg, confirmados en sus tendencias escatológicas y comunitarias por la presencia de Hut, hicieron que se organizara una disputa de grandes vuelos, posiblemente en presencia de Leonardo de Liechtenstein, en el castillo de Nicolsburg, con Glait, J. Spittelmaier y Hubmaier del lado de los conservadores. Es muy posible que Hubmaier haya tenido en las manos alguna versión de las acusaciones leídas en Nuremberg contra Hut y contra los anabaptistas reagrupados después de la muerte de Müntzer. La lista de acusaciones puede haberle llegado a Hubmaier en conexión con la correspondencia cruzada entre el margrave Casimiro de Bayreuth-Kulmbad y el príncipe de Liechtenstein. Hay que observar que Hut le reprocha a Hubmaier haber malinterpretado adrede su pensamiento, "por envidia", en cincuenta y dos de sus proposiciones. Sin em-

[53] Tal era, por ejemplo, la afirmación de Jorge Nespitzer: Schornbaum, *Bayern,* I (*QGT,* II), 188.

[54] Véase Robert Friedmann, "The Nicolsburg Articles: A Problem of Early Anabaptist History", *CH,* XXXVI (1967), 391-409.

[55] Josef Beck (ed.), *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer, op. cit.,* pp. 49 *ss.* y 70 *ss.;* la *Crónica* hutterita, editada por Zieglschmid, p. 49; las confesiones de Juan Nadler, Jorge Nespitzer y otros, en Schornbaum, *Bayern,* I (*QGT,* II), pp. 153, 184, etcétera.

bargo, no es nada seguro que Hubmaier haya malinterpretado adrede las opiniones de Hut. Igual de plausible es esta otra explicación: Hubmaier aceptó las acusaciones de Nuremberg como verdaderas y las sometió a debate de buena fe.[56]

Uno de los puntos de desacuerdo entre Hubmaier y Hut se refería a la acusación un tanto contradictoria que los radicales lanzaban contra Hubmaier, diciendo que bautizaba a grandes muchedumbres atendiendo simplemente a su petición, sin examinar uno por uno a los solicitantes, y, por otra parte, que él y los señores no daban alojamiento y atención a los refugiados con magnanimidad verdaderamente cristiana, adoptando el principio cristiano de compartir todas las cosas. Pero el punto más candente de desacuerdo se refería al empleo de la espada, a la justificación del pago de impuestos para finalidades militares en defensa de la cristiandad y, finalmente, al papel de una magistratura benévola e incluso regenerada (como era la que encarnaban los señores de Liechtenstein) con respecto a la preparación de los caminos para el Juicio Final, el fin del mundo, la segunda venida de Cristo y la instauración de su Reino.[57]

Hut proclamó sus opiniones pacifistas con su acostumbrada pasión; el resultado fue que a Hubmaier y a los magistrados presentes en la disputa les sonaron alarmantemente sediciosas, en vista del asilo proporcionado a los anabaptistas por los grandes señores rebautizados o al menos devotamente evangélicos, y en vista también de la presión del rey Fernando sobre los príncipes de Liechtenstein y otros nobles para obtener ayuda económica y hasta participación militar directa en la lucha contra los turcos.

Para explicar el pacifismo de Hut, conviene tener en cuenta que no hubo en la Reforma Radical, vista en su conjunto, un solo tipo de oposición a la guerra, sino cuatro por lo menos. Hubo, en primer lugar, el pacifismo erasmiano, basado en razones de prudencia, según el cual la guerra era algo fútil y sin sentido y, aunque pudiera alguna rara vez haber una guerra justa, aun así las más de las veces era evitable (*supra*, cap. I.2.a). Hubmaier fue, con algunas modificaciones, un portavoz de

[56] Bergsten, *Hubmaier*, pp. 460-464, se inclina por hacer a Hubmaier responsable de un mal uso voluntario de los artículos espurios. En cambio, Friedmann, "Nicolsburg Articles", sostiene que Hubmaier utilizó de buena fe las acusaciones de Nuremberg, comunicadas probablemente al príncipe de Liechtenstein por Casimiro. El mismo Friedmann conjetura que ocho de esas mismas proposiciones fueron comunicadas más tarde por Liechtenstein a Juan Fabri, arzobispo de Viena, quien falsamente atribuyó los ocho artículos de Nuremberg-Bayreuth, manejados contra Hut por Hubmaier, al propio Hubmaier. Fabri, por su parte, mandó a Basilea, en traducción latina, los "VIII Artículos de Nicolsburg". En carta a Zwinglio, de 19 de julio de 1527, Ecolampadio se refiere a los *scheda* de Fabri: *Briefe*, vol. II, pp. 87-88; *Zwinglis Briefe*, ed. O. Farner, 1920, vol. III, p. 179. También Bonifacio Amerbach menciona los "VIII Artículos" en carta de 1º de agosto de 1527.

[57] Se ha demostrado que los *Artículos de Nicolsburg*, que pretendían transcribir la sustancia de la disputa, y que incorporan varios puntos doctrinales repugnantes para la mayoría de los anabaptistas, son una falsificación cuyo origen estuvo tal vez en Augsburgo, en conexión con el proceso de Hut. Véase *ME*, III, 886-888, y también *supra*, cap. VII, a la altura de la nota 86.

esta manera de ver en Nicolsburg. En segundo lugar hubo el pacifismo evangélico del separatismo conventicular (Grebel), basado en los consejos dados por Cristo en los evangelios. En tercer lugar hubo el pacifismo sufriente que buscaba en la persecución y en el martirio a manos de los "cristianos mundanos" una confirmación de su fe elegida. Y hubo, finalmente, un pacifismo estrechamente relacionado con el anterior, sufriente también, pero provisional, que, aceptando ciertamente la cruz de cada día e incluso la muerte, afirmaba enérgicamente la compensación o reivindicación venidera en la guerra escatológica de los santos, sumamente sangrienta, profetizada por el vidente del Apocalipsis y por otros autores antiguos y medievales de visiones apocalípticas.[58] A la distancia a que nos hallamos, no podemos saber con claridad si la tendencia representada por Hut en Nicolsburg fue la tercera o la cuarta.[59]

En cualquiera de los dos casos, Leonardo de Liechtenstein, alarmado por lo que oía o por los informes que inmediatamente se le llevaban, detuvo por la fuerza a Hut y lo encerró en el castillo. Desde la ventana de la habitación donde se le había confinado, en medio de la oscuridad de la noche, un amigo bajó a Hut, metido en una red de las que se usaban para atrapar liebres, haciéndolo deslizarse por el muro de la torre. Así escapó el profeta, para luego encontrarse con su destino en Augsburgo (cap. VII.6).

La noticia de que Hut había sido encarcelado por los miembros principescos de la comunidad anabaptista provocó entre el pueblo un verdadero tumulto contra Leonardo de Liechtenstein y el pastor Hubmaier. Se organizó una gran disputa en la iglesia del Spital, cercana al castillo, y Hubmaier pronunció ante una congregación numerosa y alborotada un discurso sobre el derecho y la obligación que tiene el magistrado de emplear las medidas de fuerza, con las restricciones de una conciencia cristiana; y, en cuanto a la inminencia del Reino, argumentó que Jesús mismo había desaprobado cualquier intento de calcular el día y la hora.

Los radicales quedaron insatisfechos; probablemente se reunieron una vez más en Bergen para examinar la situación, y decidieron esperar momentos más propicios. El anabaptismo de Moravia estaba a las puertas de su cisma definitivo. Pero antes de seguir el éxodo de los comunistas separatistas a Austerlitz, bajo la dirección de Wiedemann, necesitamos acompañar a Hubmaier en su martirio.

[58] Muy a menudo sucede en la historia del pueblo bíblico, desde las cuevas de Qumrân hasta las salas del reino de los Testigos de Jehová, que el pacifismo provisional se convierte en una forma establecida de vida, perpetuada de generación en generación, mientras las esperanzas originalmente fogosas de una beligerancia compensatoria y divinamente sancionada se van esfumando y sublimando.

[59] James Stayer, *The Doctrine of the Sword in the First Decade of Anabaptism,* tesis doctoral inédita de Cornell University, Ithaca, N. Y., 1965, sostiene que Hut no fue un anabaptista totalmente enemigo de la resistencia, puesto que preveía una guerra final de los santos. Cree Stayer que Braitmichel, en la *Crónica* hutterita, convirtió prematuramente a Hut en un *Stäbler*.

c) *El martirio de Hubmaier*

El 10 de marzo de 1528, menos de nueve meses después de haber firmado el prólogo de su tratado sobre la espada, fruto de la disputa de Nicolsburg, Hubmaier moría quemado en Viena, por obra del archiduque Fernando.

Los relatos de su aprehensión que han llegado a nosotros son contradictorios.[60] Fernando había sido elegido margrave de Moravia en octubre de 1526, y ya en julio del año siguiente había puesto los ojos en el nuevo centro de propaganda anabaptista y había exigido que se aprehendiera al capellán del príncipe de Liechtenstein, a causa del delito de sedición que anteriormente había cometido en Waldshut. Es muy posible que el anabaptista Liechtenstein se haya quedado sorprendido al saber que su protegido, ardiente defensor de la espada magisterial en la disputa de Nicolsburg, había tratado en un tiempo de anexar Waldshut a la Confederación suiza, aprovechando el estado de sublevación de los campesinos. Es difícil, sin embargo, imaginar que el rebautizado mecenas haya estado de acuerdo en la detención del sabio capellán. El hecho es que Hubmaier fue llevado a Viena para ser sometido a juicio como fugitivo de la justicia austríaca. En uno de los relatos se dice que un herrero lo remachó literalmente al carro en que se lo llevaron. Es posible que, pese a todo el valor que demostró en su defensa de la espada, Hubmaier haya hecho en realidad más concesiones a los radicales de las que Liechtenstein mismo hubiera podido aprobar. Hay que añadir que el capellán estuvo acompañado todo el tiempo por su fiel y valiente esposa.

En la cárcel de Viena fue sometido a un primer interrogatorio, que se refirió casi por completo a la acusación de traición por la conducta que había tenido en Waldshut.[61] Después se le llevó al castillo de Kreuzenstein mientras en la capital del Austria citerior (Ensisheim) se reunían materiales para el proceso por traición.

Aunque tal vez no constaba específicamente en la demanda original de Fernando al señor de Liechtenstein para la extradición de Hubmaier, es seguro que la acusación de herejía tuvo un papel tan importante como el del cargo de sedición. En todo caso, a Hubmaier se le ocurrió que podría mitigar las durezas de su cárcel haciendo un llamado a Juan Faber, antiguo condiscípulo suyo y ahora vicario general del obispo de Constanza, para que se llevara a cabo un coloquio teológico. Faber se apresuró a presentarse en el castillo, preparado para argumentar únicamente a base de textos bíblicos *(sola scriptura),* y acompañado de otros dos teólogos católicos, uno de los cuales era, a la sazón, rector de la universidad de Viena. Las conversaciones entre los cuatro hombres fueron animadas y muy largas además. Uno de los debates tuvo que suspenderse a

[60] Beck, *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, pp. 52-53.

[61] La carta de Fernando de 22 de julio de 1527, que se refiere al primer interrogatorio, está traducida en Vedder, *op. cit.*, pp. 222-223.

las dos de la mañana para luego ser continuado a las seis. Acerca de muchos puntos, Hubmaier, en la situación de sufrimiento en que se hallaba, pudo hacer concesiones al católico Faber con mayor facilidad que tiempo atrás, en circunstancias parecidas, al protestante Zwinglio, por ejemplo acerca de la libertad del albedrío humano y la importancia de las obras buenas. Otros puntos que se trataron, como la maternidad divina de María, la invocación de los santos, la utilidad de los ayunos, cosas todas en las que Hubmaier se mostró de acuerdo, sugieren la clase de concesiones que estaba pronto a hacer en un contexto católico, sin las severidades impuestas por el principio protestante de la justificación por la fe sola. Sin embargo, en las cuestiones que él consideraba esenciales del anabaptismo, a saber, el bautismo de los creyentes y el carácter conmemorativo de la eucaristía, se mantuvo siempre firme, aunque insistiendo, a propósito de las dos, en que su posición estaba tan lejos de la de Hut "como el cielo del infierno". Naturalmente, puso también de relieve su desacuerdo con Hut en cuanto a la legitimidad del gobierno cristiano. Acerca del bautismo y de la eucaristía, declaró estar dispuesto a aceptar lo que decretara el esperado concilio general de la iglesia.

Después de los debates, Hubmaier redactó una declaración dividida en veintisiete artículos, para que Fernando la examinara. Se intitula *Eine Rechenschaft seines Glaubens* (3 de enero de 1528).[62] Por supuesto, las autoridades vienesas la consideraron una retractación insuficiente, y le pidieron que fuera más explícito en cuanto al bautismo y a la misa.

En la última sesión del juicio, ocuparon un lugar igual de prominente la traición de Waldshut y la herejía de Nicolsburg. Sometido a tortura, Hubmaier confesó que su comportamiento durante la sublevación de Waldshut podía llamarse traición, pero no abandonó sus principales convicciones evangélicas. Cuando lo llevaban por las calles rumbo a la hoguera, su mujer, que había vivido muchos meses de sufrimiento, y de la cual se dice que "estaba endurecida en la misma herejía y era más constante en ella que su marido", lo exhortó a ser valiente. Flanqueado por soldados y acompañado de una gran muchedumbre, Hubmaier mantuvo su entereza repitiendo para sí mismo algunos pasajes de la Biblia. Al llegar al montón de leña, exclamó en dialecto suizo:

> Oh Dios misericordioso, perdona mis pecados en mi gran tormento. Oh Padre, te doy las gracias porque vas a sacarme de este valle de lágrimas. Con alegría deseo morir y llegar a ti, oh Cordero que quitas los pecados del mundo.

Mientras lo desnudaban, declaró que con la misma facilidad con que abandonaba sus ropas estaba dispuesto a abandonar también su cuerpo, y, recordando sin duda en estos momentos de angustia su teoría del tri-

[62] Impresa por Johann Loserth, *Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertäufer in Mähren,* Brünn, 1893, pp. 176-180; traducida al inglés en Vedder, *op. cit.*, pp. 230-235.

ple albedrío –el del cuerpo, el del alma y el del espíritu–, repitió en latín las palabras de Jesús: "In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum".[63] Cuando le untaron azufre y pólvora en la cabellera y en la larga barba, suplicó en voz alta a los verdugos: "¡Oh, saladme bien, saladme bien!" Y cuando las llamas comenzaron a subir, todavía pronunció una última jaculatoria: "¡Oh Jesús, Jesús!" [64] Pocos días después, su mujer fue arrojada al Danubio con una piedra atada al cuello. Los dos, naturalmente, fueron mirados como mártires por quienes compartían su fe evangélica. En defensa de la acción judicial tomada contra ellos, el doctor Faber se apresuró a publicar una explicación intitulada *Ursache, warum der Wiedertäufer Patron und erster Anfänger... verbrennt sei.*

Un mes después de la ejecución de Hubmaier en Viena, y también por órdenes de Fernando, fueron quemados en Brünn, el 10 de abril de 1528, otros tres anabaptistas, uno de los cuales era el ex-monje Juan Zeising (Čižek), de Silesia.

En la propia ciudad de Nicolsburg, la destrozada comunidad anabaptista no pudo ya levantar cabeza después de la pérdida de su pastor-teólogo, además de que el señor de Liechtenstein no la siguió protegiendo, y de que una parte de sus miembros había desertado durante la gran disputa sobre la espada en que Hubmaier se opuso a Liechtenstein. Los restos de la comunidad de Nicolsburg fueron absorbidos por los sabatarios, que aparecieron algún tiempo después. Ahora volveremos nuestra atención a aquellos a quienes Juan Spittelmaier, colega pastoral de Hubmaier, había apodado *die Stäbler,* "los del palo", aludiendo sin duda al hecho de que el símbolo por ellos adoptado eran los palos que llevaban los miembros del Partido Menor de la Unidad de los Hermanos.[65]

d) *Los primeros comunitarios anabaptistas: Austerlitz, 1528*

Algún tiempo antes de la disputa de Nicolsburg entre Hubmaier y Hut, el grupo determinado cuyo portavoz había sido el propio Hut, aunque sólo temporalmente, y que estaba encabezado por Jacobo Wiedemann y Felipe Jäger (llamado también Weber), se había apartado, en Nicolsburg y en sus aledaños, de la vigilancia pastoral de Hubmaier y Spittelmaier, para formar una congregación separatista, completamente pacifista y comunitaria. En una ocasión cuando menos, después de que Hubmaier fue apresado y llevado a Viena, hubo una disputa en toda forma entre Spittelmaier y los dos cabecillas más radicales. Es posible que éstos se hayan mostrado asimismo opuestos a Spittelmaier (y a Hubmaier) en cuanto a la teología y la práctica del bautismo, y en cuestiones como la

[63] Son las palabras que dijo también el primer mártir de Zurich, Félix Mantz. Sobre la antropología tripartita de Hubmaier véase *supra,* a la altura de la nota 39 de este capítulo.

[64] La escena final se narra con algo más de detalle en Vedder, *op. cit.*, pp. 242-244.

[65] Brock, *op. cit.*, p. 253. Sobre Čižek véase *infra,* nota 76 del cap. X.

escatología, el comunismo y el empleo de la espada.[66] De hecho, sus ideas comunistas, ya formadas, y fundadas en el modelo de los Hechos de los Apóstoles, parecen haber brotado de una concepción del bautismo como el ingreso en una vida de mortificación, y parecen igualmente haber tenido en un principio una motivación de orden escatológico. Por lo demás, las angustias del momento exigían, obviamente, la ayuda mutua.

Leonardo de Liechtenstein, deseoso de que hubiera uniformidad religiosa en los territorios que se hallaban bajo su mando, y nada dispuesto a aprobar un programa completamente pacifista en la iglesia de la que él mismo era miembro bautizado, muy contra su voluntad pidió a los disidentes que salieran de Nicolsburg, no sin haber dialogado antes largamente con ellos acerca de todo el problema de la fe y del orden social, y permitiéndoles, tras el fracaso de esos diálogos, permanecer en la ciudad hasta que hubiera pasado lo peor del invierno. La *Crónica* hutterita cuenta lo que siguió a la última conversación, pasaje en que puede verse el inicio del comunismo anabaptista:

> Por consiguiente, trataron de vender sus posesiones. Algunos las vendieron, en efecto, pero otros las dejaron donde estaban, y partieron de allí en compañía los unos de los otros. Todas las cosas que dejaron se las mandaron después los señores de Liechtenstein. Y así, de Nicolsburg, de Bergen y de lugares vecinos se reunieron alrededor de doscientas personas, sin [contar a] los niños, frente a la ciudad [de Nicolsburg]. Algunas personas salieron . . . y lloraron, movidas de gran compasión por ellos, pero otras se pusieron a discutir . . . Entonces se levantaron y se pusieron en marcha, y fueron a dar . . . a una aldea deshabitada,[67] y permanecieron allí un día y una noche, aconsejándose los unos a los otros en el Señor acerca de sus apremiantes necesidades, y ordenaron *(geordnet)* ministros para sus necesidades temporales *(dienner in der Zeitlichenn Notdurfft)* . . . En esa hora tendieron estos hombres una capa en el suelo delante del pueblo, y cada cual fue dejando sobre ella las cosas que tenía, con toda espontaneidad de corazón y sin compulsión alguna, para el sostenimiento de los necesitados, de acuerdo con la doctrina de los profetas y apóstoles [cf. Isaías, 23:18; Hechos, cap. 2, 4 y 5].[68]

La referencia a Isaías en este lugar es tanto más interesante cuanto que se mantuvo en el relato bastante tiempo después de que se había mitigado el ardor escatológico que motivó el éxodo de ese grupo. Isaías está hablando allí de la destrucción de Tiro "después de los setenta años" de sus fornicaciones, y de cómo sus riquezas atesoradas serán repartidas entre "los que moran delante del Señor". Evidentemente, los desterrados habían oído a Juan Hut, su apasionado portavoz contra los *Schwertler* (los hombres de la espada), anunciar durante la disputa de Nicolsburg que Cristo haría venir su Reino en la primavera de ese año de 1528, durante

[66] Véanse los artículos 14 y 25 de la *Rechenschaft* de Hubmaier: Loserth, *Hubmaier,* pp. 177 y 179; Vedder, *op. cit.,* pp. 232-233.

[67] La aldea de Bogenitz (Purmanice), deshabitada desde 1450.

[68] *Chronik,* ed. Zieglschmid, pp. 86-87.

la fiesta de Pentecostés, y, en esos momentos de intensa excitación escatológica, habían sido instados por él a "vender casa y posesiones".[69]

Mientras tanto, Leonardo de Liechtenstein, asaltado de remordimientos por su decisión, montó a caballo y fue en pos de ellos, acompañado de algunos criados. Cuando los alcanzó, les preguntó por qué habían abandonado sus casas y les dijo que, después de todo, bien hubieran podido permanecer en Nicolsburg. Entonces fueron ellos los que le preguntaron por qué no les había permitido quedarse. Afirmaron una vez más sus convicciones pacifistas, declarando –dice la *Crónica*– que "no habían hecho eso por imprudencia, sino sólo por temor de Dios y para tener en paz sus corazones y sus conciencias, que testificaban contra sus hermanos [los hermanos de Liechtenstein, o sean los *Schwertler*] y contra la doctrina y la vida de sus predicadores", y especificando que estaban en contra de la manera como Liechtenstein "y sus hermanos" habían resistido por la fuerza al comisionado especial (*Provos*) de Fernando contra los anabaptistas, acción defensiva "a la cual lo habían incitado sus predicadores".

Ellos siguieron su camino, y Liechtenstein y sus gentes los acompañaron un trecho como escolta, dándoles de beber y liberándolos del pago de peajes. Pasaron la noche siguiente junto a la cabaña de un ermitaño hasta la hora del desayuno, y entonces buscaron algunas carretas en que llevar a los enfermos y a los niños. Enviaron a cuatro hombres a Austerlitz con el encargo de suplicar a los señores de allí, cuatro hermanos de Kaunitz, que tenían ya una colonia de la *Unitas Fratrum* en sus territorios, que los acogieran y les permitieran "tener la conciencia libre y sin estorbos". Los enviados exhibieron también ciertos artículos relativos a la guerra y a los impuestos bélicos. A todo esto respondieron los señores con la mejor voluntad, añadiendo entusiastamente "que aunque su número fuera un millar, los acogerían a todos". Los nobles hermanos mandaron tres carros para aliviar la fatiga de las últimas jornadas. Cuando los refugiados llegaron a Austerlitz, los señores les dieron un solar abandonado e incendiado como abrigo provisional. Para entonces hacía ya tres semanas que habían estado viviendo a la intemperie. Los señores y los vecinos recibieron muy bien a los tenaces colonos, los colmaron de favores, les ofrecieron incluso ayuda para construir casas junto al Mercado de las Liebres, les dieron madera a medida que la iban necesitando, y los declararon libres de todos los servicios, y de usura, impuestos, etc., por seis años.

En el curso del año, los colonos recibieron a refugiados del Tirol y de otros lugares, que se regocijaron con ellos en la esperanza de que los eriales de Moravia florecerían como la rosa (Isaías, 35:1) y de que la mujer (la Iglesia verdadera) que huyó al desierto para escapar de las garras del dragón (Apocalipsis, 12:6) pronto sería vindicada por la pro-

[69] Hubmaier, *Rechenschaft*, artículo 14. Añade Hubmaier: "dejar mujer e hijo", pero con esto alude al tema general de Hut como evangelista itinerante; Hut, a su vez, parafraseaba las palabras de Cristo en el evangelio de San Mateo.

videncia de Dios. Según parece, los recién llegados traían consigo un reglamento comunal elaborado para los anabaptistas de Rattenberg por algún converso de antecedentes sacerdotales cuya actividad se había desarrollado en el valle del Inn, y que puede haber sido Juan Schlaffer o, más probablemente, Leonardo Schiemer (cap. VII.5).[70]

Los reglamentos eclesiásticos de siete o de doce puntos eran comunes, como también los comentarios de doce puntos sobre el Credo de los Apóstoles, por ejemplo los Doce Artículos de Hubmaier, los Doce Artículos del propio Schiemer y, más tarde, la *Razón (Rechenschaft)* de Pedro Riedemann. En la *Crónica* hutterita se copia una versión del reglamento de Rattenberg, de 1527, con la indicación de que en 1529 se había convertido en la constitución de la comunidad de Austerlitz.

El programa de doce puntos que se adoptó puede llamarse la constitución primitiva de los proto-hutteritas. El reglamento comunal de 1529 pone de relieve un elemento característico de los hermanos austríacos, que, bajo el impacto de la escatología de Hut, recalcaban algo más que los hermanos suizos la necesidad de compartir los bienes temporales. Dice el artículo IV:

> Cada hermano o hermana debe consagrarse por completo a la comunidad *(Gemain)*, en cuerpo y alma *(Leben)*, por amor de Dios, recibirlo todo como don de Dios, y poseer los bienes en común *(gemain)* de acuerdo con la práctica de la primera iglesia *(Kirchen)* apostólica y de la comunidad de Cristo, a fin de que los necesitados que vivan en la comunidad puedan sustentarse como los cristianos en tiempo de los apóstoles.[71]

El siguiente artículo estructura el comunismo sobre la base de una experiencia anual, ordenando que la compartición de los bienes sea administrada por el ministro elegido (el *Diener der Notdurft*), y no a título individual. Otros artículos de esta constitución primitiva nos presentan imágenes concretas: el grupo se congregaba a menudo –"por lo menos cuatro o cinco veces a la semana" (artículo II)– para el servicio religioso; dos o tres de los miembros solían levantarse para hablar al mismo tiempo (práctica desaconsejada en el artículo VII); todos estaban alerta, en espera de la inminente venida del Señor (artículo XII), confiados en que a través del servicio divino Dios "les abriría su voluntad" (artículo I), y preparados para recibir sus amorosos castigos (artículo XI). También se ve que, tal

[70] Robert Friedmann, "The Oldest Church Discipline of the Anabaptists", *MQR*, XXIX (1955), 162-166, fue el primero en identificar el origen austríaco del reglamento incluido en la *Crónica*, y, al imprimir una traducción de ésta según un texto más completo que el editado por Zieglschmid, se lo atribuyó a Schlaffer y lo fechó en 1527. Después, en su gran artículo sobre Schiemer de la *ME*, IV, 252-254, se lo re-atribuyó provisionalmente a este último. Aceptando el origen austríaco del reglamento, nosotros sentimos que su inclusión en la *Crónica* indicaría también el prestigio de que gozaba entre los proto-hutteritas, los cuales, en verdad, pudieron haberlo adoptado de los inmigrantes más recientes (1529) llegados del Tirol, como dice el cronista Braitmichel.

[71] *Chronik*, ed. Zieglschmid, p. 84.

como ocurrió entre los corintios apostólicos, la práctica de tomar los alimentos en común podía llegar a extremos indecorosos (artículo x).

Volveremos a visitar la colonia comunista de Wiedemann en Austerlitz cuando vengamos en 1529 desde el Tirol en compañía de Jacobo Hutter, destinado a reorganizar a los refugiados austríacos y a los separatistas de Nicolsburg sobre cimientos tan firmes, que en lo sucesivo todos ellos llevarían su nombre (cap. XVI). Entre tanto, necesitamos enterarnos de algunos acontecimientos importantes ocurridos en otras regiones del Imperio.

X. ESPIRA Y ESTRASBURGO, 1529: LA REFORMA MAGISTERIAL Y LA REFORMA RADICAL EN UNA REPÚBLICA URBANA REPRESENTATIVA

Son ya varias las veces que en el curso de nuestro complicado relato hemos llegado al año 1529. Fue en ese año cuando Juan de Valdés huyó de España para vivir en Italia (cap. i.3) y cuando Gaspar Schwenckfeld se retiró de Silesia para establecerse en Estrasburgo (cap. v.5). Fue en ese año cuando el último de los miembros del triunvirato original de Zurich, Jorge Blaurock, fue martirizado en el Tirol. En el capítulo anterior estuvimos siguiendo los sucesos de Moravia hasta ese mismo año, o sea hasta los días en que Jacobo Hutter, especie de heredero de la misión tirolesa de Blaurock, está a punto de llevar personalmente a Moravia su primer grupo de refugiados austríaco-tiroleses. En ese mismo año, Solimán el Magnífico, victorioso tres años antes en Mohács, estaba sitiando a Viena, la capital de los Habsburgos. Y en ese año, finalmente, los reformadores magisteriales, deseosos de encontrar una base teológica para un frente protestante unido, celebraron un coloquio en Marburgo, episodio crucial en la larga y enconada controversia eucarística entre los partidarios de Lutero y los partidarios de Zwinglio.

En el presente capítulo, el año 1529 es importante por el hecho de que los príncipes luteranos y los representantes municipales, en la dieta misma en que por vez primera recibieron la designación de *protestantes* (que se les quedó para siempre), convinieron con los católicos, frente a la amenaza turca, en emprender una acción conjunta contra la secta escatológicamente pacifista y anárquica de los anabaptistas. Sacando del olvido una sección del Código de Justiniano, los viejos creyentes y los luteranos de consuno reafirmaron viejos edictos para perseguir a los reformadores radicales como culpables a la vez de herejía y de sedición.

En este mismo año de 1529, los magistrados de la ciudad imperial de Estrasburgo abolieron la misa y, con esa decisión, se incorporaron oficialmente al movimiento de la Reforma. Antes de que ello ocurriera, la tolerante ciudad había sido durante algún tiempo el asilo de los anabaptistas, espiritualistas y racionalistas cruelmente perseguidos en otros lugares, y en verdad –por mucho que le pesara al principal de los reformadores municipales, Martín Bucer– había sido para ellos "la ciudad de la esperanza".

El grueso del presente capítulo va a estar dedicado a la historia sectaria de esta excepcional república urbana, a la cual, en razón de su gran poder de irradiación, nos hemos visto ya obligados a hacer más de una referencia anticipatoria. Si hemos reunido en el mismo capítulo la historia sectaria de una ciudad imperial representativa y las deliberaciones religioso-políticas de una dieta imperial, y si, al ocuparnos de la primera, hemos atendido algo más que en otros lugares de nuestro relato a los

finos detalles de los problemas suscitados por los radicales en la mente de los magistrados y de los teólogos de esa república urbana, ha sido con la esperanza de aclarar, más de lo que hasta ahora se ha hecho, qué cosa, en el nivel de la política local y de la estrategia eclesiástica, era en realidad el meollo de la gradual diferenciación entre la Reforma Radical y la Magisterial.

En cuanto al término mismo "Reforma Magisterial", convendrá no perder de vista que, pese a todas sus diferencias temperamentales, teológicas y ambientales, Lutero y Zwinglio, como Cranmer y Calvino más tarde, estaban de acuerdo en asignar al magistrado evangélico, o sea al rey, al príncipe o al concejal del ayuntamiento, una vocación distintivamente cristiana. Aunque esos cuatro reformadores magisteriales –y sus aliados y contrapartes en otros territorios, como Bucer y los demás predicadores parroquiales de Estrasburgo– fueron alterando sus formulaciones a lo largo de su actuación reformista y, en todo caso, demostraron tener muchas diferencias unos con otros, es un hecho que, por lo menos, estuvieron siempre firmes en su posición contra el programa radical de los separatistas, pues los separatistas rompían, en principio, con la concepción antigua y medieval del *corpus christianum* que, remontándose a Constantino, Teodosio y Justiniano, entendía la iglesia y la comunidad civil como términos virtualmente intercambiables y, en consecuencia, interpretaba el cisma como sinónimo de sedición. Aunque los reformadores magisteriales, según hemos dicho, mostraran muchas diferencias en sus declaraciones y en sus actuaciones –pues había los que afirmaban simplemente que el magistrado tenía el deber de defender la verdadera fe, y había, en el otro extremo, los que pedían que se pusiera en práctica parlamentariamente (cuasi-conciliarmente) la jefatura real de una iglesia nacional–, todos ellos se oponían por igual al grueso de los reformadores radicales, y todos sostenían contra los disidentes la doble afirmación de que el cristiano podía desempeñar, con toda buena conciencia, cualquiera de las funciones necesarias del cuerpo político, desde la de recaudador de impuestos hasta la de verdugo, y de que, en forma correspondiente, el estado así constituido tenía el deber de servir a la verdadera religión. Por supuesto, los reformadores magisteriales no siempre podían ponerse de acuerdo en cuanto al punto en que debía detenerse la autoridad del magistrado, si en el puente levadizo de la disciplina eclesiástica, en el pórtico de la doctrina, o simplemente en el umbral de la conciencia moral; pero ellos y los magistrados mismos (que en unos casos se afanaban en tener todo ese poder, y en otros cumplían vacilantemente los graves deberes impuestos sobre ellos por la teoría protestante) se negaban con idéntica firmeza a privar de sus sanciones cristianas a los estados en proceso de reforma o a suprimir el apoyo cívico a las iglesias ya reformadas.

Es preciso añadir que el principio protestante (anticlerical) clásico del solafideísmo y la doctrina correlativa del sacerdocio de todos los creyentes habían dado al seglar evangélico un lugar al lado del teólogo parcialmente desclericalizado. Sin embargo, en el contexto de la Reforma Ma-

gisterial, esta doctrina del sacerdocio de los seglares había tendido a reforzar el laicismo de fines de la Edad Media en forma tal, que teñía de considerable color teológico la preeminencia de los magistrados cívicos, puesto que eran ellos los miembros laicos más ilustres de las iglesias protestantes. En el contexto de la Reforma Radical, por el contrario, era inadmisible semejante asimilación de la dignidad y la función sociopolíticas a papeles correlativamente destacados en la comunidad de la fe, y esto, en gran medida, a causa de que en casi todas las formas de cristianismo separatista que surgieron durante la Era de la Reforma se negaba, en principio, la vocación cristiana de todas las funciones civiles que requirieran el empleo de la espada, ya para la represión penal, ya para el mantenimiento de la paz. (Para la época presente, véase *infra,* cap. XXXII.3).

No obstante, a pesar de la diferencia básica de orientación con respecto al estado entre los reformadores protestantes clásicos y los restitucionistas, la raya divisoria entre la Reforma Magisterial y la Radical rara vez pudo trazarse con una simple recta. En Estrasburgo, probablemente más que en ningún otro centro, abundaron las figuras de transición; y además, las posiciones intermedias fueron defendidas durante mucho tiempo entre los teólogos y magistrados, los ciudadanos independientes y los separatistas declarados. En Estrasburgo, como en una especie de historia clínica, tendremos oportunidad de observar cómo el principio rector del protestantismo, o sea el solafideísmo, retardó durante algún tiempo la puesta en práctica del principio antagónico de la homogeneización eclesiástico-política, y cómo la insistencia protestante en la fe por encima de las obras vino una y otra vez a intranquilizar tanto a los teólogos como a los magistrados que, con una conciencia teológica muy poco segura, trataban de acomodarse a la táctica que las circunstancias les imponían. Al mismo tiempo, observaremos en el otro bando la actitud de intensa expectación escatológica de algunos de los radicales. Varios de éstos dieron expresión a un autoritarismo neo-apostólico que fue afirmándose rápidamente, y que era resultado de la insistencia cada vez mayor en el gobierno (provisional o escatológico) de los santos. Estas circunstancias contribuyeron a dar a la pululante y clamorosa comunidad de los radicales de Estrasburgo la apariencia de un verdadero *imperium in imperio;* y, siendo así, era lógico que representara una amenaza para una república urbana bien ordenada.

Los radicales de Estrasburgo, como los de otras regiones del Imperio, con la poderosa mansedumbre de los santos, con su solidaridad fraterna, su extraordinaria movilidad, su gran capacidad de relacionarse los unos con los otros, parecían abarcar a los disidentes de más allá de las jurisdicciones locales en un movimiento internacional de ímpetu tremendo. Su ardor puso a la magistratura local en peores aprietos que la irracional despreocupación de los primitivos mártires del cristianismo a un humanitario y consciente gobernador de la antigua Bitinia; a diferencia de Plinio el Joven, el *Stettmeister* de Estrasburgo aceptaba, en efecto, las mismas

Escrituras que los candidatos al martirio, y era igual de sensible que sus críticos a la posibilidad de un castigo no sólo imperial, sino divino también, por el mal cumplimiento de su deber de cristiano, según lo entendía él.

Al situar en el contexto de la Reforma Magisterial de Estrasburgo el número extraordinario de personalidades de la Reforma Radical que se apiñaron en el mismo territorio, de manera particular el año de 1529, tendremos la posibilidad de darnos cuenta del pensamiento y de las instituciones de los magistrados y de los teólogos en medida suficiente para mostrar las tensiones inherentes en cada una de las dos reformas que, para el objeto de nuestro estudio, hemos caracterizado como "magistral" y "radical", así como las tensiones entre la una y la otra.

Así, pues, una vez explicados los antecedentes patrísticos e imperiales del asentimiento que dieron los protestantes al decisivo edicto contra los separatistas leído en la dieta de Espira (cap. x.1), haremos un análisis de las relaciones que hubo en Estrasburgo entre los teólogos y los separatistas hasta el año 1529 (x.2), después una presentación biográfica de siete u ocho destacados exponentes de la Reforma Radical que coincidieron en Estrasburgo, especialmente en los años de 1529 y 1531 (x.3), y finalmente un relato del sínodo territorial de 1533, a raíz del cual se impuso, a más no poder, una confesión de fe y una ordenanza eclesiástica, magisterialmente decretadas, a una república urbana que había sido instintivamente tolerante (x.4).

1. La dieta de Espira, 1529: la Reforma Magisterial contra la Radical, 1522-1529

Cuando se reunió la dieta imperial en Espira (Speyer), durante la primavera de 1529, las fuerzas católicas e imperiales consideraron su poderío suficiente para rescindir el acuerdo a que se había llegado en la misma ciudad en la dieta de 1526, donde se habían hecho algunas concesiones provisionales en favor de los partidarios de Lutero, en espera de las decisiones que se tomaran en un concilio ecuménico. Al enterarse de este repudio de un solemne convenio anterior, seis príncipes evangélicos y los representantes de catorce ciudades del Sur de Alemania protestaron el 19 de abril de 1529, ganándose así, para lo sucesivo, la designación de "protestantes". El acuerdo de 1526 se refería sólo a los luteranos, en atención a que se habían mostrado dispuestos a mantener a raya a los sacramentarios (cap. v.3). Lo mismo los protestantes luteranos que los católicos podían consentir en que se hiciera aún más explícita que antes la pena de muerte contra los rebautizantes en su doble calidad de criminales y de herejes.

Aunque ya había habido contra los anabaptistas otras medidas anteriores aquí y allá, e incluso un edicto imperial el año anterior (1528), el edicto de la dieta "protestante" de Espira es, desde luego, el más impor-

tante; y, si se tiene en cuenta la tensa atmósfera religioso-política de esa dieta, su aprobación por los luteranos hace palpablemente clara la gran diferencia que existe entre la tradición baptista y la protestante, por más que sus descendientes, en nuestros días, suelen hablar de un origen común.

La parte que más nos interesa del edicto de Carlos V, leído en la dieta el 23 de abril de 1529, dice así:

Teniendo en cuenta que está ordenado y estatuido en el *derecho común* [entiéndase derecho canónico] que ninguna persona, después de haber sido bautizada una vez según la ordenanza cristiana, debe permitir ser bautizada de nuevo o por segunda vez, ni bautizar tampoco a otros en esa forma, y que especialmente está prohibido en el *derecho imperial* hacer eso, bajo pena de muerte; teniendo, pues, en cuenta todo lo anterior, a comienzos del año 1528... os suplicamos encarecidamente de manera general, y especialmente como Emperador Romano, supremo abogado y guardián de nuestra santa fe cristiana, mediante un edicto público nuestro, que exhortarais, reprimierais y amonestarais a vuestros súbditos, a vuestros deudos y a cuantos de algún modo dependen de vosotros en contra de ese error recientemente surgido que es la secta nueva de los anabaptistas, y en contra de sus caprichosos, tendenciosos y revoltosos secuaces, mediante vuestras órdenes [directas], o desde el púlpito a través de vuestros sabios predicadores, o en cualquier otra forma, y que les recordarais asimismo, fielmente y de todo corazón, las penalidades que la ley ordena para casos tales, y especialmente el gran castigo de Dios..., y que procedierais en contra de aquellos a quienes se descubra en semejante vicio y error y no fuerais remisos en semejante materia, con objeto de que un mal tan pernicioso sea castigado, y de que cualquier nueva necedad o cualquier extensión del mal queden estorbadas y evitadas. Sin embargo, nos encontramos todos los días con que, a pesar del ya mencionado derecho común y a pesar también de nuestro edicto [de 1528]..., esta antigua secta del anabaptismo, condenada y prohibida hace muchos siglos, está haciendo día a día incursiones mayores y está en vías de prevalecer. Con objeto, pues, de conjurar semejante calamidad y los males todos que de ella pueden proceder, y a fin de mantener la paz y la unidad del Santo Imperio y de disipar cualquier disputa o cualquier duda en cuanto a las penas que existen para el rebautismo..., renovamos ahora la sobredicha ley imperial, así como nuestro mencionado edicto imperial... [y ordenamos]... que todos los anabaptistas y todos los hombres y mujeres que hayan sido rebautizados, siempre que sean de edad de razón, sean condenados a muerte y privados de la vida natural mediante la hoguera, la espada y cosas semejantes, según las personas, sin necesidad de someter los casos a la inquisición de los jueces espirituales; y que no se muestre la menor señal de clemencia con ninguno de ellos, ni con los mencionados pseudo-predicadores, instigadores, vagabundos y tumultuosos incitadores del dicho vicio del anabaptismo, ni con los que permanecen en él, ni con los que caen en él por segunda vez, sino que, por el contrario, en virtud del presente edicto, sean tratados severamente con castigo.[1]

[1] Traducimos el texto que figura en Bossert, *Württemberg* (*QGT*, I), pp. 3-4. En el edicto anterior (el de 1528) fue donde Carlos V identificó el derecho común con el espiritual o canónico.

La oposición a más de un bautismo se remonta, por supuesto, a la iglesia primitiva, con su formulación paulina "Un Señor, una fe, un bautismo" (Efesios, 4:5). Pero en el África septentrional, San Cipriano, a quien los anabaptistas del siglo XVI citaban constantemente, sostuvo que la acción bautismal de los cismáticos y de los herejes no era un verdadero bautismo, puesto que no era una iniciación en la verdadera iglesia, y, en consecuencia, defendió lo que muy bien puede llamarse el rebautismo. El obispo de Roma se opuso a esa manera de ver, sosteniendo que la validez de la acción bautismal dependía únicamente de la fórmula y de la intención adecuadas, y su doctrina, según la cual el sacramento actúa *ex opere operato,* fue la que quedó generalmente aceptada. La opinión de San Cipriano, más sectaria, se mantuvo sin embargo hasta entrado el siglo siguiente entre los donatistas del África septentrional, que, declarando ser ellos la verdadera iglesia católica, rebautizaban a todos los conversos procedentes de la iglesia establecida, o sea la preferida de los emperadores romanos. Contra los donatistas recalcitrantes enderezaron los emperadores Honorio y Teodosio II su edicto del 21 de marzo de 413, incorporado al Código Teodosiano en estos términos:

> Esperamos que, por temor de una pena severísima, ninguna persona haya cometido el crimen [del rebautismo] desde el momento en que ésta práctica quedó prohibida.[2] Hay, sin embargo, hombres de espíritu depravado que se empeñan en hacer aquello que está prohibido y duramente castigado por las leyes. Para que tal no suceda, es nuestra voluntad que se renueve la reglamentación, de manera que si después de haberse promulgado la ley se descubre a alguna persona que haya rebautizado a quien antes había sido iniciado en los misterios del credo católico, sufra la pena decretada en el estatuto anterior [*supplicium statuti prioris*],[3] junto con la persona rebautizada, porque ha cometido un crimen que exige expiación, siempre y cuando la persona así persuadida sea capaz de crimen por razón de su edad.[4]

Aunque el Código Teodosiano[5] establece castigos severos para los culpables de herejía, por ejemplo confiscación de bienes, destierro, privación de herederos y varias penas corporales, no especifica pena capital para el rebautismo de los donatistas.[6]

[2] La referencia antigua es incierta.

[3] Referencia incierta.

[4] *Código Teodosiano,* libro XVI, título VI, 6 ("Ne sanctum Baptisma iteretur"). Hay dos traducciones inglesas modernas: la de Clyde Pharr en el vol. I de *The Corpus of Roman Law,* Princeton, 1952, y la de P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church: A Collection of Legal Documents to A. D. 535,* 3 vols., Londres, 1966. En la segunda de ellas, el texto del Código se presenta interconectado con otros documentos imperiales; nuestra cita corresponde al núm. 563 (vol. II, p. 563).

[5] Libro XVI, título V.

[6] G. G. Willis, *St. Augustine and the Donatist Controversy,* Londres, 1950, pp. 129-130, reconoce que los castigos decretados contra los donatistas, aunque severos, no incluían la pena de muerte. Tampoco William H. C. Frend, *The Donatist Church,* Oxford, 1952, pp. 233-249, menciona la pena capital para el rebautismo.

El Código de Justiniano, al reproducir el rescripto del de Teodosio,[7] sustituyó el impreciso *supplicium statuti prioris* con un terrible pero todavía equívoco *ultimum supplicium.* Cuando al fin los códigos romanos se refirieron concretamente a la pena de muerte *(summum supplicium),* esto se hizo de manera primordial para reprimir a los maniqueos dualistas, ideológicamente identificados, en parte, con el hostil Imperio persa. A lo largo de la Edad Media, lo que se había limitado a los maniqueos se extendió primero a los cátaros, y de allí a todos los herejes *(Cathari, Ketzer).*

Así, en la plenitud del sistema cristiano, Justiniano, más severo que Teodosio, fue a su vez excedido en dureza por Carlos V, habituado a la Inquisición (cap. I.1).

A partir de abril de 1529 los anabaptistas vivieron la vida de las bestias acosadas; e incluso a cristianos que no compartían sus opiniones se les podía colgar, por simple conveniencia, el rótulo de anabaptistas, sujetándoseles así a las penas del edicto y a sus innumerables secuelas imperiales y locales.[8] Una de las anomalías de la Era de la Reforma es que precisamente los protestantes –que desde los puntos de vista importantes (salvo su devoción teológica por San Agustín) se parecían mucho más a los "nacionalistas", "puritanos" y a menudo belicosos cismáticos del África septentrional que los pacifistas anabaptistas– hayan resultado ser tan celosos como los católicos en aplicar las leyes antidonatistas a la Reforma Radical.

Hubo, por supuesto, muchas diferencias personales y regionales en cuanto a la ejecución del edicto imperial. Hubo, a decir verdad, magistrados protestantes y católicos en casi todos los niveles jerárquicos que, siguiendo los dictados de su conciencia, mitigaron o incluso evadieron las severas órdenes del estado y de las iglesias establecidas, hasta el punto de que su conducta debiera considerarse parte tan integrante de la historia de la Reforma Radical como el testimonio de los propios mártires baptistas. Esos teólogos y magistrados excepcionales fueron tanto más valerosos en su humanitarismo cuanto que no compartían ni el encono de los perseguidores ni la patética locura (como ellos seguramente la juzgaban) de las víctimas.

Muchos de los portavoces de la Reforma Magisterial sufrieron, evidentemente, graves torturas de conciencia. Se hallaban ante un dilema eclesiástico-político muy doloroso. Ciertamente sostenían el principio de *sola scriptura,* pero, en su afán de limpiar la fe de todas sus añadiduras escolásticas, se aferraban de manera muy poco crítica a las formulaciones de los credos de la antigua cristiandad *imperial.* A pesar de su enunciación del principio de *sola fide,* mantenían el bautismo de los niños pequeños con tanta mayor tenacidad cuanto que su esfuerzo se dirigía a salvar del pantano putrefacto del catolicismo medieval tardío aquellas institu-

[7] Libro I, título VI, 2.

[8] En *ME,* III, 446-451, puede verse una útil enumeración, con fechas, de todos los edictos desde 1525 hasta 1761.

ciones y prácticas que podían considerar como válidamente católicas. En sus esfuerzos por volver a congregar, tras el largo olvido y la larga explotación de los papas, a la perpleja grey cristiana, se volvieron naturalmente hacia los pastores principescos *(Notbischöfe)* para que ellos salvaran la situación. La Reforma podía encomendarse con suma facilidad a esos magistrados a condición de mostrarse católica en sus intenciones, y al mismo tiempo obediente a los hombres colocados por Dios en puestos de autoridad civil.

Entre los reformadores magisteriales se destacan Juan Brenz (en la ciudad imperial de Schwäbisch-Hall) y Ambrosio Blaurer (con quien ya nos hemos encontrado *supra*, cap. VIII.3) como representativos de aquellos que a primera hora criticaron la restauración imperial de la pena de muerte como forma de reprimir el anabaptismo. Contra el edicto de 1528, concretamente, escribió Brenz un opúsculo que se reimprimió mucho y se tradujo a otras lenguas, *Ob eine weltliche Obrigkeit mit göttlichem und billigem Rechte möge die Wiedertäufer durch Feuer oder Schwert vom Leben zu Tode richten.* Estaba dedicado a Melanchthon, y argumentaba que si Teodosio había consentido en amenazar a los anabaptistas con la pena de muerte fue sólo como medida desesperada para asegurarse el apoyo del patriarca de Constantinopla en la lucha contra los persas. Brenz instaba a la moderación y a la prudencia, y de manera muy inteligente mostraba cómo el edicto podía usarse contra los frailes por practicar la comunidad de bienes y contra los clérigos católicos en general por no prestar el juramento cívico y por negarse a portar armas.[9]

Ciertamente Brenz y otros pocos teólogos tolerantes en el seno de la Reforma Magisterial se destacan por haber escrito contra esa pena de muerte, y las ocho ciudades de Suabia, desde Constanza hasta Hall, bajo la influencia de Blaurer (cap. VIII.3), se distinguen por haber rechazado el edicto imperial de Espira; pero fue la ciudad alsaciana de Estrasburgo la que se portó en esto de la manera más extraordinaria, pues se negó a poner en ejecución el edicto.

2. Estrasburgo, 1522-1529

Estrasburgo, con su crujiente puente de madera, el único que atravesaba el Rin, era una ciudad-encrucijada, lo mismo en el campo de la política que en el del comercio y la religión. Una rebelión de los patricios en el siglo XIII, seguida de una rebelión de los plebeyos en el XIV, le había arrebatado por completo el control de la ciudad a su príncipe-obispo, que se vio obligado a contentarse con las migajas de su obispado temporal. La estructura de éste había acabado por ser la de una próspera y poderosa

[9] Posteriormente Brenz juzgaría con mayor dureza a los anabaptistas. Su relación con la Reforma Radical está bien resumida en *ME*, I, 418-420, donde se hallará también la bibliografía pertinente.

república urbana, cuyos nobles y artesanos habían elaborado ya en 1482 (el año del *Schwörbrief*) una constitución famosa por su eficacia, a pesar de las minuciosas precauciones que en ella se estatuían para refrenar y equilibrar los encontrados intereses de las varias clases integrantes de la sociedad. La ciudad de Estrasburgo, que no tenía que rendir cuentas más que al emperador, se distinguía entre todas las de Imperio por su moderación en materia judicial y penal, resumida así en un dicho proverbial: "Al que en cualquier otra ciudad hubieran ahorcado, en Estrasburgo lo expulsan simplemente a azotes." Estrasburgo tenía asimismo, incluso en la Edad Media, gran reputación por su vitalidad, variedad y tolerancia en materia de religión, y la supo conservar durante la Era de la Reforma.

Al adentrarnos en la historia sectaria de esta república urbana, será conveniente prestar algo más de atención que en otros casos al papel desempeñado por los magistrados y por los reformadores establecidos. Esta región selecta del Imperio es quizá la que mejor puede poner ante nuestros ojos esa especie de detalle institucional que dará su específico toque quinientista al tema secundario del presente capítulo, que es la relación entre iglesia y estado desde el punto de vista de la Reforma Radical. Aunque procuraremos no recargar la historia sectaria de detalles constitucionales, contentándonos con mencionar de manera general a "los magistrados", sí será bueno tener por lo menos a la vista, desde un principio, un esbozo de la manera como estaba constituida la magistratura *(Magistrat)* de Estrasburgo.[10]

Los órganos vitales del cuerpo político de Estrasburgo eran los veinte gremios. Estos gremios o lonjas se habían constituido fundamentalmente, igual que en otras partes, por razones de trabajo, pero en Estrasburgo, en medida mucho mayor que en otras ciudades, tenían además un carácter fraternal y social, y el nombre que se les daba era indiferentemente el de los oficios o artesanías que en ellos se agrupaban o el de las tabernas en que solían celebrar sus juntas. Las veinte corporaciones estaban representadas en la asamblea de los trescientos por miembros a quienes se daba un nombramiento vitalicio. Los nobles, o sea los descendientes de los funcionarios episcopales medievales y los castellanos dueños de casas en la ciudad y poseedores del derecho de ciudadanía, se reunían asimismo en ciertos lugares y, con el paso del tiempo, llegaron a constituir dos organizaciones cuasi-políticas que más o menos podían compararse con las corporaciones. En el curso de la Reforma, incluso las asambleas semanales del clero parroquial adquirieron el carácter sociopolítico de las corporaciones.

Cada año, los artesanos y oficiales agremiados elegían a veinte miem-

[10] El mejor cuadro histórico de la constitución civil de la ciudad, completo y sintético, es el de Franklin Ford, *Strasbourg in Transition,* Cambridge, 1958, cap. I. Véase también Robert Kreider, "The Anabaptists and the Civil Authorities of Strasbourg, 1525-1555", *CH,* XXIV (1955), 99-100. Marc Lienhard, "Les autorités civiles et les anabaptistes", en el vol. (editado por él) *The Origins and Characteristics of Anabaptism,* La Haya, 1977, pp. 196-215, y Georges Livet *et al., Strasbourg religieux du XVIe siècle,* Estrasburgo, 1977.

bros del ayuntamiento (*Rat*, senado); los nobles, a diez. Además de la asamblea, compuesta por trescientos miembros de los gremios, y además del ayuntamiento mixto de treinta miembros, había organismos menores –cámaras, comités o comisiones–, particularmente el de "los trece" y el de "los quince", y la combinación de estos dos, que constituía el organismo de "los veintiuno". Este último era el más poderoso de los organismos subordinados, y también el más grande, numéricamente: contando a varios comisionados que tenían nombramientos especiales, sumaba en realidad unos doce miembros más de lo que su designación anunciaba.

Por encima de la asamblea popular y del ayuntamiento mixto, con sus varias comisiones subordinadas, pero a veces rivales y de intereses muy contrapuestos, había dos tipos de jefatura suprema de la república urbana, lo cual representaba, asimismo, una transmutación constitucionalizada de la situación básica de conflicto y entendimiento entre nobles y plebeyos. El cargo más alto era el de *Stettmeister*, cubierto por cuatro nobles designados por los de su clase. Cada uno de ellos gobernaba durante tres de los doce meses que duraba el nombramiento. Por debajo de esta alcaldía colegiada y rotativa estaba el administrador de la ciudad, el *Ammeister*, que era uno de los representantes de los gremios en el ayuntamiento, elegido por sus colegas, y cuyo cargo duraba un año entero. El *Ammeister*, de origen plebeyo, estaba naturalmente más al tanto de los asuntos internos de la ciudad que los cuatro *Stettmeister*, los cuales se limitaban a desempeñar funciones ceremoniales y diplomáticas durante un solo trimestre, y era él, por lo tanto, el eje de la política de la ciudad; pero también tenía la obligación de escuchar siempre la opinión de otros cinco antiguos *Ammeister*, que conservaban el título como señal de honor y simplemente esperaban la expiración del plazo de cinco años requerido por la constitución para ser reelegidos. De hecho, también el cargo de *Ammeister* acabó por ser, con el correr de los años, una institución de tipo colegiado.

Tal era la compleja magistratura de Estrasburgo cuando (en febrero de 1529) la ciudad-estado se declaró oficialmente por la Reforma Magisterial aboliendo la misa.

Los comienzos del protestantismo preceden a esta acción por un decenio. Mateo Zell (1477-1548), que era rector de la universidad de Friburgo, aceptó venir en 1518 para ocupar el puesto de pastor en la parroquia de la catedral. Era ya un adepto de la causa de la Reforma. Autorizó el uso optativo de la lengua alemana para el bautismo y estuvo de acuerdo en que su ayudante, Diebold Schwarz, dijera misa en alemán y administrara la comunión bajo las dos especies por primera vez en Estrasburgo en una semi-cripta de la catedral, el 16 de febrero de 1524. En este mismo año Zell contrajo matrimonio y fue excomulgado por el obispo, el cual, desde su palacio de Saverne (Zabern), mantenía por lo general relaciones más amistosas con "su" clero que cualquier otro obispo, en igualdad de circunstancias, en cualquier otra región del Imperio. Fue la magistratura la que mantuvo a Zell en su puesto. Y, en ver-

dad, la ciudad era ya decididamente partidaria de la Reforma Magisterial cuando, el 24 de agosto de 1524, los magistrados asumieron la entera responsabilidad del nombramiento, la instalación y la remuneración de los pastores de las siete parroquias de Estrasburgo.

Según hemos de ver, Zell estaba bien dispuesto en cuanto a algunas de las exigencias de los radicales porque era un hombre comprensivo y de natural bondadoso, que tuvo además el apoyo de una mujer valerosa e inteligente. En contraste con esta actitud de apertura, de tipo temperamental, la de su colega Wolfgang Capitón fue de índole plenamente teológica. Capitón (1478-1541), nacido en Hagenau, había estudiado sucesivamente en Pforzheim, Ingolstadt y Friburgo, y tenía doctorados en medicina, derecho y teología. Durante algún tiempo había actuado como predicador en la catedral de Basilea y como lector de hebreo en la universidad de allí; se había hecho amigo de Erasmo, y fue durante toda su vida un defensor del irenismo en teología y del pacifismo en política. Durante su estancia en Basilea había tenido ya contacto con las ideas de Zwinglio y de Lutero, pero sólo en 1523, después de haber desempeñado las funciones de canciller bajo las órdenes del arzobispo Alberto de Maguncia, hizo una visita a Wittenberg y abrazó abiertamente la causa evangélica. Ese mismo año aceptó el cargo de rector de la iglesia colegiata de Santo Tomás, en Estrasburgo, después de lo cual pasó como pastor titular a la iglesia nueva de San Pedro. Hasta la muerte de su primera esposa, en 1531, la casa de Capitón fue un centro de reunión para toda clase de disidentes. Su hospitalidad para con personas de las más diversas convicciones religiosas y el famoso primor culinario de su mujer hicieron de esa casa una especie de "salón" teológico.

Martín Bucer (1491-1551), antiguo fraile dominico que había quedado fuertemente impresionado por Lutero en Worms, llegó a la iglesia de Santa Aurelia, en Estrasburgo, procedente de Weissenburg (actualmente Wissembourg), donde había fundado una congregación luterana. Llegó el mismo año que Capitón (1523). Pasó posteriormente a la iglesia de Santo Tomás, y sus sobresalientes prendas naturales y su energía lo hicieron destacarse muy pronto como el dirigente y portavoz de todos los clérigos reformistas de la ciudad.

Ya tendremos oportunidad de conocer a los demás reformadores municipales de Estrasburgo en el curso de nuestro relato. Ahora echaremos una mirada a los radicales –nativos y refugiados– que se apiñaban en la ciudad y en las aldeas vecinas.[11]

[11] He aquí una bibliografía selecta para la historia del radicalismo en Estrasburgo: Gerbert, *op. cit.;* Hulshof, *op. cit.;* Timotheus W. Roehrich, "Zur Geschichte der strassburgischen Wiedertäufer in den Jahren 1527 bis 1543", *Zeitschrift für die Hist. Theologie,* XXX (1860), 3-121; y Miriam Usher Cushman, *Strasbourg and the Reform [1480-1548]*, New Haven-Londres, 1967, especialmente el capítulo XI, "The Rejection of Theological Radicalism: The Anabaptists", y el útil mapa de la ciudad en 1576, junto con muchos gráficos, tablas y láminas. De los tres volúmenes proyectados de *Täufer-Akten* de Alsacia se han publicado dos, al cuidado de Manfred Krebs y Jean Rott: *Elsass,* I: *Stadt Strassburg 1522-1532,*

La historia de la Reforma Radical en Estrasburgo se inicia con el médico y predicador laico Karsthans Maurer,[12] que durante el verano de 1522 comenzó a hablar contra los sacramentos, la jerarquía y los magistrados y en favor de los ideales del *Bundschuh,* eligiendo como lugares de predicación las barracas y tendejones que había en la base de la catedral y en las callejuelas adyacentes.[13]

El personaje más insólito y distintivo de la Reforma Radical en Alsacia fue el predicador laico y dirigente campesino Clemente Ziegler.[14] Este Ziegler era miembro del gremio de los hortelanos, que agrupaba también a los pastores y a los jornaleros. Con sus seiscientos miembros, era ésta la corporación más numerosa (dividida en tres secciones), y también la más proletaria.

Durante la gran inundación de 1524, Ziegler se salvó milagrosamente de morir ahogado, y, aludiendo al versículo 16 del salmo 18, se consideró sacado "de las muchas aguas" para proclamar públicamente el evangelio tal como él estaba llegando a expresarlo entre "los hermanos", o sea la gente de su gremio que se reunía para estudiar la Biblia.

Ziegler escribió varios opúsculos. El primero que se publicó fue *Ein kurzes Register* acerca de la idolatría,[15] impreso en junio de 1524. Pone aquí uno tras otro los pasajes bíblicos que condenan la hechura de imágenes, y en verdad deja atrás a Carlstadt (cap. III.1) y a Haetzer (cap. V.2.b) por la manera como relaciona estrechamente iconoclastia y sacramentarismo en un contexto escatológico. Llamando la atención sobre el hecho de que la observancia de la Cena, según San Pablo (I Corintios, 11:26), es una proclamación de la muerte de Cristo hasta que venga de nuevo, Ziegler encuentra objetable que en el canon de la misa el sacerdote, por el contrario, se esté dirigiendo a Cristo o al justiciero Padre de Cristo, y esto, además, en una lengua extraña, y dando la espalda a la congregación de fieles que asisten al oficio. De manera expresa relaciona la supresión de las dos idolatrías, la eucarística y la iconográfica, con la reactivación de la misión universal de la iglesia entre los paganos, y particularmente entre los judíos de los Últimos Días, para lo cual cita la profecía de Malaquías, 4:5-6.

La influencia combinada de los dos sacramentarios, Ziegler y Carlstadt, fue causa de algunos brotes de iconoclastia a fines de agosto y en septiembre de 1524. Los magistrados, no sin condenar la violencia y los actos privados de vandalismo, tuvieron el buen sentido de retirar tranquilamente de la catedral y de Santa Aurelia los cuadros y relicarios más venerados. Carlstadt, que en octubre del mismo año pasó cuatro días en

Gütersloh, 1959, y *Elsass,* II: *Stadt Strassburg 1533-1535,* Gütersloh, 1960. Los seguiremos citando así: *Elsass,* I (*QGT,* VII) y *Elsass,* II (*QGT,* VIII). Y véase *infra,* p. 335, nota 179.

[12] Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núms. 1-4; sobre su vida, véase *ibid.,* p. 1, nota 3.

[13] *Ibid.,* núm. 5.

[14] Rodolphe Peter, "Le maraîcher Clément Ziegler", *RHPR,* XXXIV (1954), 255-282; Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núms. 6-8.

[15] *Elsass,* I, núm. 6.

Estrasburgo, ofendió a los principales pastores porque estuvo sólo en compañía de los sectarios.[16]

Ya en el verano de ese año de 1524, Ziegler había dado expresión a las convicciones cristológicas subyacentes que lo habían movido a censurar la idolatría iconográfica y la eucarística en dos opúsculos, intitulado el uno *Von der Vermählung Mariä und Josephs* y el otro *Von der wahren Geniessung beider Leibs und Bluts Christi und von der Taufe.* A éstos siguió, a fines del mismo año o a comienzos de 1525, un tercer opúsculo sacramentario, *Ein fast schönes Büchlein . . . von dem Leib und Blut Christi.*[17] En resumen, Ziegler sostenía que Cristo fue el primogénito de María en el sentido de que el milagrosamente engendrado por el Padre "dentro de la Trinidad", teniendo un cuerpo "antes de los fundamentos del mundo", adquirió también carne humana visible en la encarnación. El cuerpo celestial –decía– es el que hay que exaltar en las futuras misiones entre "los turcos, tártaros, griegos, judíos y paganos", pues los no cristianos tienen siempre acceso directo, "mediante la fe", al Cristo celestial en su cuerpo glorioso, pero pueden sentirse escandalizados por la preocupación católica con la carne eucarística y las idolatrías que la acompañan.[18] En el presente capítulo tendremos ocasiones de observar cómo esta doctrina zieglieriana del cuerpo celestial de Cristo tiñó a una amplia sección de la comunidad radical de Estrasburgo.

Ziegler atacó asimismo la práctica del bautismo de los infantes y el empleo de óleos y crismas, posiblemente bajo la influencia de Jacobo Strauss, de Eisenach, cuyo opúsculo *Wider die simonische Taufe,* publicado en 1523 (cap. III.2), se reimprimió en Estrasburgo en 1524.[19] Así, en la primavera o el verano de 1524 adujo Ziegler el precepto de Cristo (en San Marcos, 16:15) de predicar el evangelio a todas las creaturas; y, aduciendo también la secuencia litúrgica del día de Pentecostés, *Veni sancte Spiritus,*[20] expresó su convicción de que la proclamación tenía que venir primero, en seguida el fuego, equivalente del amor y del Espíritu Santo, y sólo en tercer lugar el agua, como signo exterior de la fe. En cuanto a los niños, declaró que había que obedecer el precepto de Cristo, o sea dejar que se acercaran a él, puesto que de los tales es el reino de los cielos, para lo cual no hacía falta el bautismo. Es insensato –decía– ir contra las palabras de Jesús en dos sentidos: primero, suponer que los niños que mueren sin bautismo se condenan, y segundo, bautizar sin que haya fe y amor explícitos en el bautizando.[21] Aunque Ziegler no sugirió

[16] *Ibid.*, p. 8, nota 3; Hans W. Müsing, "Karlstadt und die Entstehung der Strassburger Täufer", en M. Lienhard (ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism,* La Haya, 1977, pp. 169-195.

[17] *Elsass,* I, núms. 7, 8 y 24.

[18] *Ibid.*, núm. 24, p. 35.

[19] Véanse extractos en *Elsass,* I, p. 18; y sobre la importancia general de Strauss, véase Joachim Rogge, *Der Beitrag des Jacob Strauss zur frühen Reformationsgeschichte,* Berlín, 1957.

[20] Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), p. 15, línea 20.

[21] *Ibid.*, p. 16, líneas 7-20.

el rebautismo, llevó a cabo una vigorosa agitación para que los óleos, la sal, la pila y los padrinos quedaran eliminados.

Aparte de sus convicciones radicales con respecto a las imágenes, la misa y el bautismo, Ziegler compartía las aspiraciones evangélicas de los campesinos en lo relativo a la justicia social. Aunque siguió siendo un pacifista convencido, salió de Estrasburgo para sumarse a la sublevación de los campesinos.

Estrasburgo había sido en la zona del alto Rin el punto de convergencia del *Bundschuh* durante su culminación en 1517 (cap. IV.1). Las primeras protestas que desembocaron en la gran Guerra de los Campesinos propiamente dicha tuvieron lugar en Alsacia en la segunda quincena de abril de 1525. Era natural que el principal predicador laico del gremio de hortelanos de Estrasburgo tomara parte prominente en el coro de voces que exigían justicia evangélica. Bajo la influencia inmediata del panfleto *Von dem Pfaffenzehnten CXLII Schlussreden,* publicado en 1524 por Otón Brunfels, catedrático y médico de Estrasburgo (cap. VIII.4.b), también Ziegler predicó contra los diezmos y contra las rentas que se pagaban a los eclesiásticos dueños de propiedades territoriales, citando las palabras en que Jesús condena a los escribas y fariseos que diezman la yerbabuena, el anís y el comino y descuidan las cosas de la ley, que tienen más peso (Mateo, 23:23).[22]

Lleno de fervor evangélico y de preocupación por la realización del programa social de los campesinos sublevados, Ziegler declaró en otro de sus escritos, *Eine fast schöne Auslegung des Vaterunser,* que así como a Lutero se le consideraba "un instrumento de Dios y un profeta", así también el propio Jesucristo, en los tiempos que corrían, hubiera sido considerado un *Bundschuher.*[23] Pero Ziegler, en verdad, era enemigo de que la reivindicación de los derechos de los campesinos se llevara a cabo por medios violentos, según se deduce de su comentario a las palabras "el pan nuestro de cada día" y "líbranos del mal": habla de la espada, necesaria para la edificación de la Jerusalén de los últimos días, pero aclara que se trata de la espada del espíritu, y dice que ésta no es sino el discernimiento de las Escrituras.

En febrero, marzo y abril de 1525 predicó Ziegler en diversas comunidades, instando a los campesinos a leer el Nuevo Testamento y haciéndoles notar que Jesús fue amigo y compañero de los pobres y de los humildes. Estas reuniones fueron dispersadas varias veces con la fuerza de las armas y, por otra parte, los campesinos (sin excluir a los compañeros del propio Ziegler en el gremio de hortelanos de Estrasburgo) acabaron por echar mano de las armas en la fase alsaciana de la gran Guerra de los Campesinos. Entonces Ziegler decidió retirarse. Todavía en abril predicó a los campesinos en un cementerio, en las cercanías de Schlettstadt (Sélestat). Es el último sermón suyo de que se tiene noticia.[24] Pero su

[22] *Ibid.*, p. 32.
[23] *Ibid.*, núm. 25, p. 36.
[24] *Ibid.*, núm. 32 (2 de abril).

nombre y su ideal siguió viviendo hasta la terminación de la guerra en el sector alsaciano, como lo muestra el grito de guerra de los campesinos: "¡Por el evangelio, por Cristo y por Clemente Ziegler!" [25]

Un tercer agitador alsaciano famoso fue el turbulento y estrafalario tejedor Juan Wolff, de la vecina población de Benfeld, el cual andaba profetizando que el milenio vendría exactamente al dar las doce de la noche del Jueves de Ascensión del año 1533. Hizo suyas las convicciones proféticamente sociales de Ziegler y de Karsthans, pero marcándolas con un acento algo diferente. Zahería a los teólogos magisteriales que, al mismo tiempo que hacían que el populacho se lanzara enconada y destructivamente contra meras externalidades, como eran la abolición de la misa, la eliminación de las imágenes y la secularización de los monasterios, ellos, por su parte, vivían todo el tiempo a costas del pueblo, eran ricos y poderosos, comían bien, calzaban zapatos finos e insistían en ser llamados "doctor" y "maestro", sin hacer nada por limpiar sus ciudades y sus cantones de maldades tan atroces como el adulterio, la prostitución, la usura, los diezmos y las injustas rentas territoriales. El 17 de junio de 1526, en la catedral de Estrasburgo, Wolff levantó la voz contra el predicador Mateo Zell, lo acusó de estar diciendo una mentira espiritual y le pidió que bajara del púlpito y cediera su lugar, a fin de que se pudiera oír verdaderamente lo que el Espíritu Santo tenía que decir sobre el texto que se comentaba en el sermón.[26] Al igual que Ziegler y Karsthans, fue Wolff un vigoroso antipedobaptista: censuró a los teólogos magisteriales que perpetuaban la costumbre de bautizar a los infantes y, contrariando la palabra de Dios, imponían sobre niños recién nacidos una obligación que éstos no eran capaces de cumplir.

Los tres antipedobaptistas cubrieron, con su denuncia, todo el horizonte de la Reforma. De hecho, en la propia ciudad de Estrasburgo, varios de los principales pastores de las iglesias parroquiales daban señales de intranquilidad teológica en cuanto al bautismo de los infantes, particularmente Capitón y Mateo Zell (secundado este último por su fiel esposa Catalina).

Hombre tolerante y hospitalario, Mateo Zell declaró en una ocasión: "Aquel que acepta a Cristo como su Señor y su Salvador tendrá un lugar en mi mesa, y yo tendré un lugar con él en el cielo." Varias veces dijo en el púlpito que no estaba de acuerdo con las proposiciones que poco a poco iban haciendo Bucer y otros para tener a raya el anabaptismo, puesto que él coincidía con los anabaptistas y espiritualistas en sostener que los gobernantes no podían imponer violentamente su voluntad en las cosas pertinentes a la fe.

Zell había encontrado un fiel apoyo para sus benévolos ideales en la mujer que tomó por esposa. Catalina Zell hizo de su casa un puerto de

[25] Documentado, en su contexto, por Peter, *loc. cit.*, pp. 270-274 (sección intitulada "L'agitation dans la Guerre des Paysans").

[26] Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núms. 47, 53 y 85.

refugio para todos los perseguidos en nombre de la ortodoxia, sin preocuparse de ninguna manera por los detalles particulares en que diferían de lo que se enseñaba en las parroquias reformadas de la ciudad. Todos –valdenses, espiritualistas, anabaptistas– eran bienvenidos: como ella decía, "nuestro deber es dar amor, servicio y compasión a todos, pues eso es lo que nos enseñó Cristo, nuestro maestro". Catalina sobreviviría muchos años a su marido, y continuaría su benéfica tarea de acuerdo con sus deseos. Mucho tiempo después diría en una carta en defensa de los anabaptistas:

> Ahora bien, por lo que toca a los pobres anabaptistas . . ., en todas partes las autoridades los acosan a la manera como un cazador azuza a sus perros contra un jabalí o un conejo. Si bien lo vemos, ellos confiesan con nosotros a Cristo en las principales cosas en que nos hemos apartado de los papas . . . ¿Cómo es posible que se les persiga, y que se persiga a Cristo en ellos, a quien ellos confiesan con celo, a quien muchos de ellos han confesado en medio de la miseria, la cárcel, el fuego y el agua? Culpáos más bien a vosotros, pues a vosotros se debe que nuestra vida y nuestras enseñanzas sean la causa de que ellos se hayan separado . . . El gobierno tiene la obligación de castigar a quien hace el mal, pero no debe legislar ni violentar en materia de fe. Esto pertenece al corazón y a la conciencia, no al hombre exterior.[27]

Catalina Zell fue una mujer ingeniosa y valiente. Tuvo un sentido muy profundo de la misión cristiana que le tocó cumplir: ser caritativa en el reino de las convicciones en pugna.

Entre los teólogos ilustres de Estrasburgo, fue Capitón quien más se acercó, por su manera de pensar, a los espiritualistas, a los anabaptistas moderados y a los adversarios de la formulación nicena de la doctrina trinitaria. En su *Kinderbericht*, de 1527, expresó abiertamente su inconformidad teológica con el pedobaptismo, añadiendo que si lo aceptaba era a más no poder, como simple medida práctica, ni ordenada ni prohibida en la Escritura.

El proceso de simplificación del rito bautismal había llegado en Estrasburgo a tal punto, que en todas partes se llevaba a cabo en lengua alemana, limpio de sus incrustaciones litúrgicas, y no en el bautisterio, sino ante el altar; por otra parte, se tomaba cada vez más en serio la necesidad de dar instrucción a los niños para que supieran lo antes posible qué cosa era el pacto con Dios.[28]

Después de Zell y Capitón, hay que mencionar a Bucer entre los teólogos que más habían avanzado en la reconcepción evangélica del bautismo. Bajo el impacto de la agitación creada por los predicadores laicos y

[27] Gerbert, *op. cit.;* carta citada en *ME*, IV, 1023. En la serie de semblanzas biográficas de las grandes figuras femeninas de la Reforma que ha escrito Roland H. Bainton –*Women of the Reformation*, I: *In Germany and Italy;* II: *In France and England;* III: *From Spain to Scandinavia*, Minneapolis, 1971, 1973 y 1977–, la de Catalina Zell ocupa el cap. III del vol. I.

[28] *Elsass*, I (*QGT*, VII), núms. 26 y 34.

presionado además por sus dos turbados colegas, pero movido también por su personal convicción de la primacía de la fe (solafideísmo), Bucer decidió hablar explícitamente en nombre de los teólogos de Estrasburgo, pidiendo que se hicieran modificaciones con respecto al bautismo y a la excomunión. Tal es la finalidad de su *Grund und Ursache aus göttlicher Schrift,* publicado a comienzos de 1525.[29] Dice en este libro que si el objetivo primordial de la Reforma en Estrasburgo es recuperar la importancia de la fe, la consecuencia natural de ello es una simplificación del rito del bautismo. Añade, sin embargo, que precisamente porque el bautismo de agua es una forma externa, ha de administrarse a los niños en un momento conveniente, siempre y cuando los padres prometan dar crianza cristiana al niño, y que los cristianos todos sepan que el rito por sí solo carece de toda eficacia redentora. Incluso se muestra dispuesto a dar la razón a los padres que, por escrúpulos de conciencia, posponen el rito del bautismo hasta que sus hijos manifiesten amor y un sentido de solidaridad con toda la comunidad cristiana. Pero Bucer está, por supuesto, muy en contra del separatismo y del rebautismo, precisamente, como él dice, porque un bautismo renovado atribuye demasiado valor a un signo externo, y porque es, implícitamente, una señal de menosprecio por el título de cristianos que los demás tienen por derecho de nacimiento. Observa, además, que dejar para más tarde el bautismo podría dar pie para que los muchachos y las muchachas se criaran sin considerarse cristianos, y justificaría cualquier conducta indecorosa de su parte hasta el momento en que decidieran volverse piadosos y someterse al bautismo. En cuanto a la confesión de los pecados, que Ziegler y otros habían llegado a relacionar con el bautismo de los creyentes, Bucer reconoce que ése debiera ser el acto inicial de todo servicio divino.

Otro de los puntos fuertes del conventículo separatista era el derecho a excomulgar. En esto Bucer se sentía maniatado por una consideración que a los sectarios les tenía sin cuidado. Desde el punto de vista de los reformadores magisteriales no había nada inherentemente malo en devolverle a la iglesia entera, o a la parroquia entera, el ejercicio de la excomunión (o entredicho) mayor y menor. Era, en verdad, una consecuencia lógica del principio protestante del sacerdocio de todos los creyentes. Pero los propios magistrados evangélicos, después de liberarse de la amenaza de la excomunión papal, no estaban dispuestos a fomentar en medio de ellos mismos un clericalismo o eclesiasticismo nuevo y localmente más poderoso. Los magistrados no se oponían, en principio, a la práctica de la auto-disciplina moral que se adoptara en las confraternidades de artesanos, pero tomaban una actitud defensiva cada vez que los reformadores, urgidos por los sectarios, proponían medidas que hubieran incluido a todas las clases en el ejercicio de la disciplina eclesiástica.

Por lo que se refiere al ejercicio magisterial de la excomunión en casos graves, Bucer no estaba satisfecho con la teoría que consideraba a los

[29] *Ibid.*, núm. 22. El prefacio está fechado a 26 de diciembre de 1524.

magistrados como los seglares más importantes de la iglesia y, en consecuencia, como los más calificados para desempeñar ante el laicado realsacerdotal las funciones disciplinarias más elevadas. Poco después adoptaría la idea de Ecolampadio de instituir el cargo de *Kirchenpfleger:* sintió que estos "guardianes de la iglesia" podían asimilarse a los ancianos de la iglesia apostólica y encargarse de la disciplina de la parroquia, sin excluir de su jurisdicción ni siquiera a los ministros. Según este plan, habría tres guardianes en cada parroquia: dos provenientes de una de las magistraturas, y el otro un particular, miembro de la iglesia local, y elegido localmente. Aunque nos adelantemos a nuestro relato al añadir que tres "guardianes de la iglesia" por cada una de las siete parroquias de la ciudad llegarían a constituir (1531) un poderoso consejo de disciplina de veintiún miembros, mucho más magisterial que eclesiástico, lo hacemos así para indicar que incluso Bucer estuvo muy dispuesto, en un tiempo, a prestar oídos a los radicales moderados en cuestiones como el pedobaptismo, la reforma moral y la separación de las dos espadas.

Estrasburgo era, pues, una comunidad donde reformadores moderados o abiertos como Zell, Capitón y Bucer gozaban de la confianza de los magistrados, y donde portavoces de una reforma radical como Ziegler y Wolff habían evitado la violencia en la realización de sus ideales sociales y sacramentales. Esa comunidad fue la que atrajo a todo un racimo de evangélicos radicales de otras partes del Imperio.

Carlstadt estuvo en Estrasburgo durante unos cuantos días, en octubre de 1524. También Hubmaier parece haber pasado una corta temporada en Estrasburgo; en todo caso, fue aquí donde imprimió su réplica a Zwinglio acerca del bautismo, *Von der christlichen Taufe der Gläubigen,*[30] en julio de 1525. Martín Celario, temporalmente convertido a las ideas de los profetas de Zwickau, llegó en 1526. Aunque nunca abrazó el anabaptismo, tuvo simpatías por él, y el año siguiente publicaría su tratado *De operibus Dei,* donde se aparta del lenguaje niceno tradicional. Finalmente, Guillermo Reublin, Luis Haetzer, Juan Denck, Jacobo Gross y Miguel Sattler llegarían, en rápida sucesión, a fines de 1526.

Denck, después de huir de Augsburgo (cap. VII.3), se asoció con Haetzer, que se alojaba en casa de Capitón. Eran hebraístas los tres. Denck estuvo asociado asimismo con Clemente Ziegler. Después de una serie de discusiones y disputas, según se recordará, Denck y Haetzer fueron expulsados de Estrasburgo, y entonces se reunieron en Worms con Jacobo Kautz.

La presencia de Miguel Sattler en Estrasburgo es notable por la impresión relativamente favorable que produjo en Capitón y en Bucer (cap. VIII.2), y por los veinte principios teológicos que enunció en una carta a esos dos teólogos, explicando las razones que le impedían seguir residiendo en Estrasburgo.[31]

30 *Elsass,* I (*QGT,* VII), núm. 3.
31 *Ibid.,* núm. 70.

De St. Gallen y de Waldshut llegó un grupo nutrido de refugiados, encabezados por Jacobo Gross, que también se asoció con Ziegler. Gross había sido convertido por Grebel y bautizado por Hubmaier. Se opuso a la idea de tomar las armas con los campesinos, en los días en que éstos se coaligaron con su nativa Waldshut. Posteriormente se dedicó a evangelizar en varios distritos de Grüningen y de Berna, y fue él quien convirtió a Juan Pfistermeyer (cap. VI.5). En el proceso que se le siguió en Estrasburgo a fines de 1526 afirmó su pacifismo cristiano, se declaró partidario de la comunidad de bienes y, aunque reconoció los derechos de la autoridad local y se declaró pronto a "hacer guardia, vestir armadura y llevar una alabarda en las manos", dijo que nunca la usaría para matar a un prójimo.[32] Más tarde se trasladaría a Augsburgo, donde fue aprehendido al mismo tiempo que Juan Hut.

La primera especulación explícitamente anti-trinitaria entre los radicales de Estrasburgo está documentada en una carta a Lutero, escrita el 2 de abril de 1527.[33] Poco después, Bucer reprendía a Denck, Haetzer y Kautz –cuyo campo de actividad se había trasladado a Worms (cap. VII.3)– por sus afirmaciones anabaptistas, y se mostraba sumamente consternado por su explícito repudio de la doctrina tradicional de la redención, repudio asociado con su preocupación de imitar a Cristo en el sufrimiento y con su formulación de una doctrina de salvación universal, en la que quedaba incluido el demonio con sus huestes.[34]

El hecho de que los "artículos de Nicolsburg" se hayan conocido en Estrasburgo, posiblemente ya en el verano de 1527, en varias versiones, y se hayan atribuido a "la nueva secta de los predicadores de los huertos",[35] muestra que ideas como la del papel de Cristo, limitado al de un simple profeta y un modelo, o de la salvación universal, inclusive de los demonios, o de la comunidad de bienes, se podían atribuir plausiblemente a algunos de los anabaptistas locales. Los primeros anti-trinitarios de Estrasburgo cuyo nombre se conoce –el vainero Tomás Saltzmann y el zapatero Conrado Hess– fueron sometidos a interrogatorio hacia el 27 de noviembre de 1527.[36] Aunque estos judaizantes declararon tener cierta simpatía por los anabaptistas, no parecen haber estado en relación ni con el círculo de Ziegler, Denck y Haetzer, ni con el grupo encabezado provisionalmente por Gross y Sattler. Los judaizantes no aceptaban más que el Pentateuco como divinamente obligatorio, negaban la Trinidad, insistían en que no había más que un solo Dios, y consideraban a Jesús un falso profeta que con toda razón fue condenado a muerte. A causa de estas afirmaciones, Saltzmann fue decapitado unos días antes de la Navidad de 1527.[37] Ya en julio de este año había aparecido en Estrasburgo el primer

[32] *Ibid.*, núm. 67.
[33] *Ibid.*, núm. 81.
[34] *Ibid.*, núm. 86 (especialmente pp. 105*ss.*); núm. 91, p. 121; núm. 99, p. 127, etcétera.
[35] *Ibid.*, núm. 116.
[36] *Ibid.*, núms. 110, 111, 113 y 114.
[37] *Ibid.*, núm. 114.

decreto contra los anabaptistas, formulado, en tono de mucha exacerbación, por el *Stettmeister* Jacobo Sturm.[38]

En septiembre de 1528, Pilgram Marpeck, destinado a ser uno de los grandes portavoces del anabaptismo en la Alemania meridional, adquirió la carta de ciudadanía de Estrasburgo por haberse hecho miembro del gremio de hortelanos.[39] Se dedicó a operaciones madereras en el valle del Kinzig, en la región de la Selva Negra, al otro lado del Rin. Nacido en el Tirol hacia 1495 en la población minera de Rattenberg, y educado en la escuela de gramática latina, Marpeck desempeñó los puestos de concejal del ayuntamiento y de ingeniero municipal. Se había interesado en el luteranismo, y después se sintió atraído por los anabaptistas. Según se recordará, tanto Schiemer como Schlaffer (cap. VII.5) predicaron en Rattenberg o en sus alrededores. Negándose a colaborar más en la tarea de "investigar" a los mineros, lo cual equivalía a cazar anabaptistas, Marpeck renunció a su puesto de director de minas en enero de 1528, abandonando al mismo tiempo sus muchas propiedades.

Al llegar a Estrasburgo, Marpeck entró en contacto con los anabaptistas del lugar, que venían reuniéndose en casas particulares, por ejemplo la de Fridolin Meyger, la de Lucas Hackfurt (mayordomo del programa municipal de socorro a los menesterosos, y simpatizante de los radicales moderados) y la del barquero Nicolás Bruch. Fridolin Meyger (Meier), que había estudiado en la universidad de Basilea, era notario de contratos en la cancillería episcopal. Había sido convertido y bautizado por Kautz. En opinión suya, el anabaptismo era "la vía media entre el papado y el luteranismo". Su radicalismo evangélico estaba orientado hacia lo social. En la línea de pensamiento de Brunfels, protestó contra las injusticias sociales de la usura.[40] Una buena indicación de cómo iba subiendo la marea del radicalismo es el hecho de que la parroquia de Robertsau (Ruprechtsau), aldea anexa a Estrasburgo, tuvo la audacia de pedir que el ayuntamiento aprobara la elección de Clemente Ziegler como su predicador titular.[41]

En octubre de 1528, Marpeck y sus socios, Meyger, Reublin y Kautz (que había regresado secretamente de Worms, desoyendo la severa advertencia de Bucer) fueron citados para un interrogatorio judicial. Ellos pidieron entonces que hubiera una disputa pública.[42] Después de muchas dilaciones, Zell, Gaspar Hedio (predicador especial en la catedral), Capi-

[38] *Ibid.*, núm. 92.

[39] *Ibid.*, núm. 153, nota 4. La bibliografía sobre Marpeck es abundante, según puede verse en el artículo que le consagra la *ME*. Entre las obras más recientes, señalemos la de Kiwiet, *op. cit.*, la de William Klassen, *Covenant and Community: The Life, Writings and Hermeneutics of Pilgram Marpeck*, Grand Rapids, Michigan, 1968, y sobre todo la edición de *The Writings of Pilgram Marpeck* por William Klassen y Walter Klassen, Scottdale, Pa., 1978 (*Classics of the Radical Reformation*, vol. II).

[40] Véase *Elsass*, I, núm. 182, p. 236 (concepción del anabaptismo como vía media), núm. 172 (oposición a los préstamos con interés) y núm. 179 (Meyger, bautizado por Kautz).

[41] *Ibid.*, núms. 118 y 119.

[42] *Ibid.*, núms. 155 y 156.

tón y Bucer apoyaron ante el ayuntamiento la solicitud de esa disputa pública.[43] Al cabo de ochenta y seis días de cárcel, Kautz y Reublin, bien conocidos de los teólogos y de los magistrados como cabecillas famosos del anabaptismo, cuya influencia se ejercía mucho más allá de la comunidad local, hicieron por escrito una confesión de fe.

Esta confesión de fe es un documento conmovedor. Los dos clérigos relatan en ella, con toda honradez y franqueza, la vida pecadora que habían llevado antes de oír el evangelio anabaptista de arrepentimiento y de rebautismo en el pacto de una buena conciencia con Dios, y su incorporación –después del ejercicio de la *Gelassenheit,* o sea el abandono de sí mismos– en el cuerpo místico cuya cabeza es sólo Cristo. Los dos autores de la confesión acentúan, con términos un tanto luteranos, la diferencia entre la iglesia invisible y la iglesia visible, separada del mundo esta última por varias de sus características: el bautismo de los creyentes, el partir del pan y la excomunión. Reublin y Kautz dicen también cómo, a semejanza de la nave empujada por el viento, han sido empujados por la cruz para proclamar el evangelio entre todas las personas dispuestas a creer primero, y a ser luego bautizadas.[44] A esta apología replicaron de manera muy detenida los teólogos municipales.[45] Después de nuevas disputas y amenazas, Reublin se vio obligado a retirarse y se marchó a Moravia. Kautz aceptó abandonar sus posturas más extremistas. Meyger, defendido por el obispo desde su sede en Saverne, acabó por doblar las manos. Marpeck fue el único que consiguió mantener su posición en Estrasburgo, y tiempo después sería el principal portavoz del anabaptismo normativo (cap. x.3.h).

Tal era, en resumen, la historia sectaria de Estrasburgo cuando, el 20 de febrero de 1529, el ayuntamiento abolió oficialmente la misa. Llegados así de nuevo a ese momento, del cual retrocedimos para redondear el cuadro histórico de Estrasburgo, estamos ahora preparados para entender un período aún más cargado de acontecimientos, que es el que va de febrero de 1529 a junio de 1533.

3. Estrasburgo, 1529-1533

El período de la historia religiosa de Estrasburgo que va de la abolición de la misa en febrero de 1529 a la convocatoria del primer sínodo territorial en junio de 1533 se caracteriza, del lado radical, por la presencia de un número extraordinario de grandes figuras de la Reforma Radical. En 1529 llegaron a Estrasburgo no pocos profetas, apóstoles y buscadores especulativos, muchos de ellos desde regiones tan alejadas como los Países Bajos, Moravia, Italia y España.

[43] *Ibid.*, núm. 167.

[44] *Ibid.*, núm. 168 (15 de enero de 1529). Sobre la iglesia invisible nos informa indirectamente la larga refutación que en seguida se cita.

[45] *Ibid.*, núm. 171 (23 de enero de 1529).

a) *Juan Bünderlin y Juan Bautista Ítalo, 1529*

A comienzos de 1529, Juan Bünderlin, discípulo de Denck y de Hut y durante una temporada director de la comunidad anabaptista de Linz (cap. VII.5), buscó asilo en Estrasburgo. Fue aprehendido dos veces,[46] la segunda de ellas mientras se encontraba en casa del ya mencionado barquero Nicolás Bruch, donde, como apóstol visitante, leía en voz alta a los hermanos congregados algunos pasajes de cierto librillo escrito por él.

Consiguió, sin embargo, que dos de sus obras se publicaran en Estrasburgo en 1529. En la primera, *Eine gemeine Berechnung über der Heiligen Schrift Inhalt*, se esfuerza en aclarar mediante la razón natural cierto número de cuestiones disputadas, subrayando la solución que le parece más acertada; en la otra, *Aus welcher Ursache Gott sich niedergelassen hat und in Christo Mensch geworden ist*, se ocupa de la encarnación de Cristo y de la redención. En ese mismo año de 1529 salió Bünderlin de Estrasburgo y se trasladó a Constanza.

Poco después llegó un profeta despistado que predicaba la penitencia, llamado Venturio o Juan Bautista Ítalo, porque en efecto venía de Italia. Estuvo aposentado en casa de Capitón y, a través de un intérprete, contó episodios de su vida ante un grupo de oyentes. Había estado de visita en Turquía, donde le fue revelada, en una visión, la conversión de los turcos y de los judíos a la fe de Cristo. A su regreso a Italia, vivió la vida de un ermitaño-profeta, encarcelado a menudo por las fogosas condenas que le gustaba lanzar, muy en la tradición de Savonarola. Había predicado abiertamente que el saqueo de la Ciudad Eterna en 1527 no era sino el justo castigo que se merecía el papa. Se encontraba ahora en territorio germánico con la idea de hablar con Lutero y el rey Fernando, nada menos, y conminarlos a arrepentirse. Quizá no muy bien informado en cuanto a la constitución del Imperio o en cuanto a la geografía alemana, pidió que el ayuntamiento de Estrasburgo le mandara al gran reformador de Wittenberg la orden de comparecer. Las autoridades de Estrasburgo encontraron muy divertido este ensanchamiento de su jurisdicción que hacía el profeta.[47] Un hecho marginal, pero interesante, es que ya en 1527, el día mismo del primer decreto de Estrasburgo contra los anabaptistas, Bucer escribió a los evangélicos de Italia para ponerlos en guardia contra el anabaptismo.[48]

b) *Gaspar Schwenckfeld, 1529*

No cabe duda de que Schwenckfeld salió de Silesia con la esperanza de que los teólogos de Estrasburgo, que venían desempeñando un papel

[46] Nicoladoni, *op. cit.*, p. 118.
[47] Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núms. 205 y 206a.
[48] *Ibid.*, núm. 91.

de mediadores, adoptaran su teología eucarística y quedaran convencidos también por aquella teoría del bautismo externo y el bautismo interno que él y Crautwald habían elaborado. Por cierto que ya había estado en correspondencia con Bucer sobre estos asuntos. Y, de hecho, sus puntos de vista acerca de la Cena del Señor habían sido acogidos calurosamente, aunque tal vez no muy bien entendidos.

Cuando entró en la ciudad a comienzos de mayo de 1529, Schwenckfeld fue recibido en la hospitalaria casa de Capitón y trabó estrecha amistad con Mateo y Catalina Zell. Asistía regularmente a los servicios divinos en la catedral y en otros templos, y podía vérsele, de pie, lo más cerca posible del púlpito y con la mano tras la oreja (porque era sordo), para no perder palabra de los sermones de Mateo Zell. También él predicaba, aunque seguramente, por ser seglar, sólo en asambleas particulares; pero durante algún tiempo fue tenido por una especie de ayudante o asesor del clero de la catedral.

Hacía muy poco que Schwenckfeld se había establecido en su nueva morada cuando comenzaron a circular noticias de los planes para la celebración del coloquio de Marburgo, que sería convocado por Felipe de Hesse. Durante el mes de junio se dedicó Schwenckfeld a escribir su primera *Apología* a Federico de Liegnitz, que en esos momentos tomaba las medidas necesarias para restaurar la comunión, suprimida anteriormente por influencia de Schwenckfeld. Capitón escribió para este libro un prefacio laudatorio, en el cual llama al autor "su hermano querido".[49] La *Apología* lleva como apéndice un pequeño escrito teológico sobre cómo Cristo está sentado a la diestra de Dios después de su ascensión a los cielos. Este apéndice se refiere en términos negativos a la teoría luterana de la impanación y de la ubicuidad eucarística de Cristo. Muy poco después paraban brevemente en Estrasburgo, de paso para el coloquio de Marburgo, los participantes suizos, Zwinglio y Ecolampadio entre ellos. De esa manera tuvo Schwenckfeld la oportunidad de exponer sus opiniones eucarísticas en conversación directa con los reformadores helvéticos; les dijo que, a pesar de todo el apoyo que, sin autorización suya, habían dado a su teología eucarística (cap. v.3 y 5), de hecho habían malinterpretado en forma muy seria sus intenciones, y por lo tanto mostró grandes deseos de intervenir en el gran coloquio eucarístico de Marburgo, adonde ellos se dirigían, para explicar de manera más amplia y profunda su doctrina de la carne celestial de Cristo como alimento interior. Pero su petición fue rechazada.

En Marburgo pudo ver Zwinglio hasta qué punto reprobaba Lutero a Schwenckfeld y desconfiaba de él. A su regreso del coloquio, después de oír los vituperios de Lutero, casi todos los teólogos de Suiza y de Estrasburgo comenzaron a tratar muy fríamente a Schwenckfeld, pues la consigna era conservar la armonía protestante en las altas esferas. Schwenckfeld, sin embargo, siguió viviendo en casa de Capitón. Visitó a Kautz en

[49] *CS*, III, 394.

la cárcel, le llevó algunos de sus escritos, y libros de otros autores, y el 9 de octubre de 1529 él y Capitón, conjuntamente, lograron que el ayuntamiento les diera licencia de llevarse a casa a Kautz durante cuatro semanas, con la idea de convertirlo.[50]

Otros nuevos acontecimientos conspiraron para alejar a Capitón de Schwenckfeld y de los anabaptistas. La mujer de Capitón murió, muy joven, en noviembre de 1531. Él interpretó esta desgracia como un castigo divino por su actitud tolerante para con los radicales. Su paciencia con los anabaptistas se convirtió en tremenda indignación cuando, poco después de la muerte de su esposa, a petición de Leonardo de Liechtenstein, señor de Nicolsburg, emprendió la tarea de refutar el adventismo del séptimo día (sabatarismo) predicado por Osvaldo Glait, discípulo de Hut.[51]

Poco después se casó Capitón con la viuda de Ecolampadio, matrimonio realizado en parte por los oficios de intermediario de Bucer, deseoso de estabilizar a su afligido colega, que además fue siempre muy inquieto. Schwenckfeld, muy relegado ya a los márgenes de la sociedad teológica de Estrasburgo, se mudó entonces a casa de Jacobo Engelmann, donde se congregaban regularmente asambleas religiosas. Allí conquistó para sus opiniones a un limosnero municipal, Alejandro Berner. Ahora que la tensión teológica y eclesiástica entre Capitón y Bucer había sido superada por un segundo matrimonio y por una reflexión más madura de parte de Capitón, Schwenckfeld, en su aislamiento, resultaba un personaje cada vez más irritante para los reformadores principales, y al mismo tiempo se acercaba más y más a los sectarios.

Los reformadores municipales conminaron a Schwenckfeld a identificarse con una de las parroquias establecidas, a lo cual replicó él como vocero de la iglesia invisible:

> En mi opinión, yo estoy con todas las iglesias, puesto que le pido a Dios por todas, y no desprecio a ninguna: sé que Cristo nuestro Señor tiene la suya en todas partes, aunque sus miembros sean pocos.[52]

Les hizo recordar a sus antagonistas que, unos veinte años antes, ellos y sus padres habían estado en otra iglesia. ¿Se atrevería alguno a afirmar que todos sus seres queridos ahora difuntos, sus propios padres, por ejemplo, habían encontrado cerradas las puertas de la salvación por haber vivido en el seno de la ahora abominada iglesia católico-romana? Schwenckfeld les echó en cara el espíritu de división y de acrimonia que imperaba en la reforma y que estaba desmantelando el antiguo orden, y el afán exagerado de obligar a todos, mediante la acción de los magistra-

[50] *Elsass*, I (*QGT*, VII), núms. 193 y 195.

[51] *Ibid.*, núm. 290a. Sobre el contexto más amplio en que esto se sitúa, véase Gerhard F. Hasel, "Sabbatarian Anabaptists of the Sixteenth Century", *Andrews University Seminar Studies*, V (1967), 101-121; VI (1968), 19-29.

[52] *CS*, IV, 830-831; traducción inglesa en Schultz, *op. cit.*, p. 212.

dos, a abrazar un credo oficial. Sus antagonistas le pidieron que presentara argumentos mejores o que mostrara una actitud más fraternal desde el punto de vista eclesiástico, en vez de asumir esa posición tan provisional, tan por encima de las cosas y tan sin compromisos, y entonces él replicó con extraordinaria seguridad en sí mismo –cosa que a ellos les pareció presunción de aristócrata que quería dárselas de teólogo– diciendo que no podía hacer causa común con alguien que estuviera en desarmonía con *el Cristo que había dentro dentro de él,* el Cristo verdadero, el de la experiencia:

> La opinión que yo tengo, la tengo para mí. Si alguien la encuentra buena, puede aceptarla. Espero que esa opinión sea el espíritu de Cristo y el fundamento adecuado. Si alguien no la encuentra buena, yo le pido a Dios por él. Pero en las cosas de la fe no puedo hacer causa común ni con el Papa ni con Lutero, porque ellos me condenan a mí y condenan mi fe, o sea que odian al *Cristo mío, que está en mí.* Es muy importante tener al verdadero Cristo según el espíritu. Cristo no se condena a sí mismo. Cristo no se persigue a sí mismo.[53]

Con el deseo de ganar almas para Cristo, y sin intención alguna de levantar "una iglesia crautwaldiana o schwenckfeldiana" [54] que se añadiera a la confusión de iglesias existentes, en competencia unas con otras, Schwenckfeld escribió, editó y disputó –o, como él hubiera dicho, conversó, correspondió y viajó– en cuanto evangelista laico. Teniendo como base a Estrasburgo, hizo recorridos por Landau (donde acabó por convertir a su visión de las cosas al reformador zwingliano de la localidad, Juan Bader), Hagenau, Espira y Rappoltsweiler (Ribeauvillé).

Durante esta estancia en Estrasburgo publicó Schwenckfeld una antología del *Corpus juris canonici.* Los cánones y decretales que seleccionó eran los que estaban en consonancia con el Nuevo Testamento y con la libertad de conciencia.[55] Compuso igualmente dos catecismos y patrocinó una nueva versión alemana de la *Imitatio Christi,* publicada por su impresor, Felipe Ulhart, en Augsburgo, el año 1531. Esta edición es notable porque suprime el libro cuarto, que se refiere al sacramento del altar. Se imprimió, evidentemente, con la intención de que sirviera como manual de devoción para todos los bandos, teológicamente divididos el año anterior en la dieta de Augsburgo.

Aunque Schwenckfeld se opuso al bautismo de los infantes y se movió mucho en círculos anabaptistas, su visión del bautismo de Cristo como fenómeno interior, al igual que la eucaristía, significaba que él no podía aceptar el rito exterior, ni siquiera el bautismo de los adultos, como algo redentor o como algo constitutivo. Categóricamente rechazó las implicaciones pactuales de la peculiar traducción que hizo Lutero de un pasaje (3:21) de la primera epístola de San Pedro, *según la interpretaban eclesioló-*

[53] *CS*, IV, 832; Schultz, *op. cit.*, p. 212.
[54] *Ibid.*
[55] *CS*, III, documento CI (hacia junio de 1530).

gicamente los anabaptistas. Aquí se atuvo siempre al texto griego y a la versión de la Vulgata.[56]

Su impresión de lo que eran los anabaptistas de Estrasburgo en esta época es sumamente interesante. Nos referimos al *Judicium de anabaptistis* (de hacia julio de 1530) que escribió, según parece, a solicitud de las autoridades de Estrasburgo. Declara que no es su intención juzgarlos sin conocerlos mejor, pero en seguida dice lo que de ellos siente. Valdría la pena poner ante los ojos del lector toda esa descripción. Dice Schwenckfeld que los anabaptistas no parecen poseer el verdadero conocimiento de Cristo y que no hay pruebas palpables de que sean cristianos más regenerados que los solafideístas, o de que estén más enriquecidos con los dones del Espíritu. Observa, entre otras cosas, ésta:

> Sería bueno que se preocuparan más de la instrucción catequética en la fe cristiana en vez de andar admitiendo en su congregación al primero que llega y nombrándolo pastor *(Vorsteher)*... Por lo visto, a todos aquellos que no están en su grupo los consideran gente sin Dios y no quieren tener nada que ver con ellos, negándose a tratar con quienes son débiles de fe.[57]

Deplora Schwenckfeld su desaforada insistencia en el bautismo exterior, con lo cual se aferran a la letra olvidándose del espíritu. Presenta argumentos en contra de su radical escatología; les echa en cara la extraña preocupación que muestran por las cosas que ocurrieron antes del principio de los tiempos y por las que ocurrirán después del fin del mundo, y dice que ojalá desperdiciaran menos el tiempo discutiendo sobre cómo son las cosas en la presencia de Dios. Tolerante con ellos, y siempre dispuesto a interceder por ellos ante las autoridades, expresa el deseo de que el testimonio anabaptista sea más abierto y más irénico.

Por una ironía de la historia, Schwenckfeld acabará poniéndose al lado del milenarista Melchor Hofmann en la disputa sinodal de 1533 (cap. x.4).

c) *Melchor Hofmann, 1529*

En junio de 1529, un mes después de Schwenckfeld, llegó Hofmann a Estrasburgo y fue recibido como un campeón de la doctrina simbólica de la comunión.[58] Poco antes, en abril, había tomado parte en una disputa celebrada en Flensburg (Dinamarca) en presencia del rey. Acababa en

[56] En su antología de textos de derecho canónico (*CS*, III, 795), siguiendo a un autor luterano que lo había precedido en este esfuerzo, adoptó Schwenckfeld el texto de Lutero, donde la palabra *interrogatio*, "demanda" (I Pedro, 3:21), se traduce por *Bund*, "alianza". Pero en otros casos evitó siempre el término "alianza" en ese lugar y, como Miguel Servet (cap. XI:1), se atuvo al original griego.

[57] *CS*, III, 832-833.

[58] Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 188; Klaus Depperman, "Melchior Hofmann and Strasbourg Anabaptism", en: M. Lienhard (ed.), *Origins*, pp. 197-226.

esos momentos de rechazar la doctrina luterana y de adoptar la zwingliana acerca de la eucaristía, y, así, su pelea con los disputantes luteranos fue especialmente vigorosa.

En vista del eminente papel que le está reservado en el movimiento anabaptista y en la difusión de este movimiento por los territorios del Bajo Rin y de los Países Bajos, hacemos aquí una pausa en nuestro relato para dar un breve resumen de su vida hasta su llegada a Estrasburgo, que fue donde se convirtió al anabaptismo.

Melchor Hofmann (*ca.* 1495-1543 o 1544),[59] natural de Suabia, se ganaba la vida con su oficio de peletero cuando, hacia 1522, abrazó la causa luterana y se convirtió en un evangelista itinerante. Sus negocios lo llevaron a los territorios de la Orden Teutónica, abundantes en salvajina.[60] Uniendo los conocimientos de su oficio con sus dotes de predicador popular, encontró en el Génesis, 3:21, un texto admirablemente adecuado para sus propósitos, y dijo que así como Dios había aderezado unas pieles de animales para proteger a Adán y Eva después de la caída, así también Cristo, *Lämmlein Gottes,* nos había sido dado a los pecadores para que nos vistiéramos de él en la fe (Gálatas, 3:27).

En Livonia estaba ya bien asentada a la sazón una reforma radicalista, de pretensiones luteranas, como fruto de la predicación de Andrés Knopken y de Silvestre Tegetmeyer. Este último había estudiado en Wittenberg, donde había tenido como maestro a Carlstadt; y los documentos que han llegado hasta nosotros –unas tesis de Knopken y un diario de Tegetmeyer– demuestran que ambos predicadores estaban fuertemente marcados por la influencia de Carlstadt en las cuestiones de la Cena del Señor, la liturgia, las imágenes y el socorro de los pobres, tal como se exponían en la Ordenanza de Wittenberg (que apareció asimismo como apéndice en el *Von Abtuung der Bilder* de Carlstadt). Hofmann, a su vez, cayó bajo la influencia de estos carlstadtianos bálticos y comenzó a predicar en 1523 en Wolmar, localidad de Livonia. En el otoño de 1524 se estableció en Dorpat, donde predicó contra el culto de las imágenes y contra la práctica de la confesión auricular como condición necesaria para recibir la comunión. Tomó parte en el estallido iconoclasta del 10 de

[59] Las principales obras modernas que existen sobre él son: W. I. Leendertz, *Melchior Hofmann,* Haarlem, 1883; Friedrich Otto zur Linden, *Melchior Hofmann: ein Prophet der Wiedertäufer,* Haarlem, 1885 (muy documentadas las dos); Peter Kawerau, *Melchior Hoffman als religiöser Denker,* Haarlem, 1954, y Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmann: Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation,* Göttingen, 1979.

[60] Sobre la actuación de Hofmann en una perspectiva más amplia, véase Leonid Arbusow, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland,* Leipzig, 1921 (*QFRG,* III). Riga era el centro arzobispal de la costa báltica teutónica. Los comerciantes hanseáticos se habían establecido firmemente en esa ciudad, así como en Dorpat y Reval, situadas más al norte, o sea en una región que coincidía más o menos con el territorio del *Herrmeister* de la Orden Teutónica en Livonia (Wolter von Plettenberg, 1493-1535). Sobre la porción meridional de la arquidiócesis, y sobre el *Hochmeister* Alberto (1511-1525), posteriormente duque de Prusia (1525-1568) y luterano decidido, véase *infra,* cap. XV.1. Y en cuanto a la vida de Hofmann hasta los días de su llegada a Estrasburgo, véase Pater, *Andreas Bodenstein*. . . . caps. VI-IX.

enero de 1525, que causó la muerte de cuatro o cinco personas y la destrucción de tres iglesias. Las autoridades, que simpatizaban con la reforma, temerosas de que la presencia de Hofmann hiciera la situación aún más comprometida, lo convencieron de que se dirigiera a Riga para conseguir la aprobación de los predicadores de esta ciudad, y después a Wittenberg para obtener de Lutero en persona una confirmación de su solidez doctrinal. En la primavera escribió desde Wittenberg a su comunidad de Dorpat una carta en que, con prudencia y astucia, declara no tener nada que ver con Müntzer. De manera tal vez inconsciente engañó a Lutero para conseguir su apoyo y, al mismo tiempo, se enfrascó en la lectura de los escritos de Carlstadt, a quien, según parece, conoció en casa de Lutero. De regreso en Dorpat, humilló públicamente a la mujer y a la hija de uno de los burgomaestres en un sermón, porque llevaban unas cadenillas labradas con el oro de una custodia, riqueza que Hofmann, al igual que Carlstadt, sostenía que debía destinarse a los pobres. El apoyo de Lutero había inflado su estimación de sí mismo, y esta jactancia, junto con sus censuras no del todo infundadas de la conducta de los demás, le atrajo la malquerencia de los pastores de la localidad, que estaban en pro del luteranismo. Hofmann se consideraba un profeta y se refería a menudo a Enoc y a Elías, sintiéndose tal vez predestinado a cumplir el papel escatológico de alguno de ellos.

Violentamente rechazado en Dorpat, Hofmann se trasladó a Reval (Tartu) en el otoño de 1525. En el momento en que se distribuyeron los cargos de los predicadores, él fue nombrado "siervo de los enfermos", y se sostuvo mediante sus negocios y mediante sus exhortaciones. Allí también se granjeó la hostilidad del clero oficial a causa de su insistencia en que la fe no bastaba, sino que había que vivir una vida santa, y también por sus ideas sobre la eucaristía. El orgullo profesional por parte del clero, incluso del partidario de Lutero, combinado con la alarma teológica y social, hizo que se le expulsara del territorio de Livonia. La perspectiva de buenos negocios lo llevó entonces a Estocolmo, centro del tráfico peletero. A principios de 1526 se encontraba ya allí, predicando a la numerosa comunidad germano-luterana.

En Estocolmo, en ese año de 1526, escribió Hofmann dos opúsculos en dialecto bajo-alemán, dirigidos a los lectores de Livonia: su *Formaninghe,* rebosante de indignación,[61] y su *Exposición del capítulo XII del profeta Daniel,*[62] donde trazaba un cuadro de los siete últimos años del mundo, aunque sin especificar cuándo comenzaría ese tiempo final. Se ponía del lado de Carlstadt en su rechazo de la doctrina de Lutero y de Bugenhagen sobre la confesión auricular. Su radicalización del predestinarismo de Lutero en dirección de la doble predestinación explícita y de

[61] *An de gelöfigen vorsamblung inn Liflant ein korte formaninghe.* Opúsculo editado por August Buchholz en la *Festschrift Oberpfarrer Taube zu Riga,* Riga, 1856.

[62] *Das XII Capitel des propheten Danielis ausgelegt,* impreso por Barthold Krohn en su *Geschichte der fanatischen und enthusiastischen Wiedertäufer vornehmlich in Niederdeutschland: Melchior Hofmann und die Secte der Hofmannianer,* Leipzig, 1758.

la incertidumbre en cuanto a la salvación, incluso de los elegidos, procedía de una mala comprensión de la caricatura de la doctrina luterana que aparece en *Der Wille Gottes* (1523) de Carlstadt, tomada literalmente por Hofmann como *resignatio ad inferum*. En sus opiniones sobre la Cena del Señor, la influencia de Carlstadt era ahora bastante visible. Sugería Hofmann que, si la serpiente indujo al primer Adán a comerse la manzana, el Segundo Adán "se come al creyente" y lo convierte en parte de sí mismo.

Hofmann contrajo matrimonio en Estocolmo, y tuvo un hijo. Es probable que haya proyectado quedarse allí, pero Gustavo I Vasa, temeroso de que el temperamento del evangelista ocasionara trastornos, le negó el permiso de seguir predicando en público.[63] Sin conocimiento del rey, Hofmann había ya tomado parte en el motín iconoclasta de diciembre de 1526, por lo cual se le encarceló y se le expulsó del reino.

Desde Suecia, Hofmann regresó entonces a Alemania. Estuvo primero en Lübeck, donde el ayuntamiento entabló acción judicial contra él. Rápidamente salió de la ciudad, y esto le salvó la vida. A comienzos de 1527 llegó al ducado de Holstein, que junto con el de Slesvig se hallaba bajo la jurisdicción de la corona danesa. En mayo hizo una breve y decepcionante visita a Wittenberg. A su regreso, el rey Federico I (1523-1533) le permitió predicar en Kiel. No tardó Hofmann en tener dificultades con el pastor de esta ciudad, el cual apeló a Lutero. En un principio Lutero apoyó a Hofmann, pero su opinión favorable fue de corta duración. Hofmann se enredó en una controversia con Nicolás Amsdorf, en Magdeburgo. Finalmente Lutero escribió al duque Cristián, magnate vigorosamente luteranizante, instándolo a prohibir que Hofmann siguiera predicando hasta tener más informes acerca de él.

En 1528, año en que Hofmann estaba pasando ya de su luteranismo anterior a su fase explícitamente sacramentaria, publicó por lo menos tres obras, ahora perdidas, sobre las cuestiones religiosas que le importaban. A consecuencia de esas obras se vio en un serio conflicto con el clero luterano de Holstein, a propósito de la comunión. Fue entonces cuando se decidió llevar a cabo la ya mencionada disputa de Flensburg, que se celebró en la primavera de 1529, con una majestuosa asistencia de cuatrocientas personas, entre las cuales se contaban las grandes figuras de la nobleza y del clero. Juan Bugenhagen actuó como relator. Hofmann estuvo apoyado por Juan de Campen, Jacobo Hegge (de Danzig) y Juan Barse, cada uno de los cuales habló por su cuenta. Hofmann tuvo el atrevimiento de censurar directamente al duque Cristián (más tarde Cristián III, rey de Dinamarca de 1536 a 1559) por permitir que se estableciera el luteranismo en su territorio. Como resultado de la disputa, Hofmann fue condenado y expulsado de Dinamarca y de Holstein.

[63] Carta del 13 de enero de 1527: *ME*, II, 779. Posteriormente (en 1529) escribirá Hofmann un *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*. Véase Calvin Pater, "Melchior Hofmann's Commentary on the Song of Songs", *ARG*, LXVIII (1977), donde se encontrará, además, un resumen de la vida del autor hasta el año 1529.

Antes de la disputa, Hofmann había escrito a Carlstadt invitándolo a reunirse con él en Holstein. Carlstadt aceptó la invitación e hizo el viaje, pero Bugenhagen intervino ante el rey y logró que no se le admitiera. Expulsados así cada uno por su lado, Hofmann y Carlstadt se encontraron en la ruta a Emden, en la Frisia oriental. Hofmann hizo un relato de las cosas sucedidas en Flensburg, y Carlstadt las puso por escrito en forma de un *Dialogus*. Provisto de una carta de recomendación escrita por Carlstadt y dirigida a Bucer, Hofmann se dirigió entonces a Estrasburgo. Una de las primeras cosas que hizo fue ocuparse de la publicación del *Dialogus*. Pero en 1530, cuando Carlstadt mismo regresó a Estrasburgo, hubo una confrontación entre los dos, seguida de una ruptura.

Apremiado por la necesidad económica, Carlstadt hizo las paces con Zwinglio, y fue sucesivamente predicador en Altstätten y capellán del hospital de Zurich. Se trasladó a Basilea en 1534 (cap. XVIII.5). En su discurso de despedida repudió la doctrina de la carne celestial de Cristo,[64] de la cual había hablado con varias personas en Estrasburgo.

Entre tanto, Hofmann había continuado en Estrasburgo intercambiando ideas con Schwenckfeld sobre esa cuestión y sobre la Cena del Señor. Avanzando siempre por su ruta solitaria, estaba construyendo interiormente, a base de su interpretación espiritualizante de la Biblia, con una predilección especial por los libros apócrifos, una complicada teología escatológica. Los reformadores establecidos de Estrasburgo le aconsejaban regresar a su oficio de peletero, pero él estaba seguro de que el Espíritu Santo compensaría plenamente todas las fallas de su educación. No sólo eso, sino que estaba convencido de que la instrucción universitaria significaba un estorbo más que una ayuda para los verdaderos evangelistas. Dedicó mucha atención a la publicación de dos opúsculos que aparecieron a comienzos de 1530: *Weissagung aus heiliger göttlicher Schrift*, *Prophezei oder Weissagung*, y *Auslegung der heimlichen Offenbarung Johannis*.

Este último tratado, dedicado al rey de Dinamarca, cuyo hijo lo había expulsado de Flensburg (!), es uno de sus escritos más importantes, y contiene, entre otras cosas, una deslumbrante descripción de la segunda venida de Cristo. Declara aquí Hofmann que el ángel que ató a Satanás por mil años (Apocalipsis, 20:2) fue San Pablo. Cuando pasaron esos mil años, la cristiandad cayó -dice- en el estado deplorable en que ahora la vemos, pero del cual habrá de ser sacada muy pronto. Muchos llegaron a considerar a Hofmann mismo como Elías, de regreso en el mundo como uno de los dos testigos mencionados en el Apocalipsis, 11:3.

Hofmann llegó a afirmar que, así como por Roma se entendía la Babilonia espiritual, así la Jerusalén espiritual era Estrasburgo.[65] También

[64] Véase Calvin Pater, "Karlstadts Zürcher Abschiedspredigt über die Menschwerdung Christi", *Zwingliana*, XIV (1974), 1-16.

[65] Las bases bíblicas de esta doctrina son el evangelio de San Juan, 1:17 y 3:13, y la primera epístola a los Corintios, 15:47. Hofmann mismo afirmó ser Elías: véase Krebs y Rott, *Elsass*, II (*QGT*, VIII), núm. 368, p. 18.

dijo que Estrasburgo era el lugar donde un día se congregarían los ciento cuarenta y cuatro mil heraldos de la regeneración del mundo (Apocalipsis, 14: 1). Después de un sangriento sitio que sufriría la ciudad elegida, el sacerdocio real, el reino sacerdotal de los santos perseverantes, se congregaría bajo sus pastores escogidos y justos. Ése sería el momento decisivo. Para el apocalíptico temple de ánimo de Hofmann, el apócrifo libro IV de Esdras resultaba especialmente útil. Fue sin duda la combinación de su fervor exegético y de su observación del extraordinario papel que la ciudad estaba desempeñando ya en la Reforma Radical lo que lo convenció de que Estrasburgo era la ciudad elegida. Esta gran predilección por las profecías y por el milenarismo llevó además a Hofmann a asociarse con Leonardo y Ursula Jost, que continuamente tenían visiones y recibían revelaciones en las cuales se interpretaba su misión. Había también otra profetisa, llamada Bárbara Rebstock. Hofmann consideró sus oráculos comparables con los del Antiguo Testamento, y los publicó, acompañados de una interpretación, en dos libros. El primero –*Prophetische Geschichte und Offenbarung* (1530)– está dedicado a las visiones de Úrsula; el segundo, que contenía las profecías de su marido, no ha llegado a nosotros. Estas dos colecciones de profecías contemporáneas causaron una impresión profunda en la región central del Rin y especialmente en los Países Bajos.

Hofmann no había abrazado aún el anabaptismo propiamente dicho cuando, dando señales de gran seguridad y atrevimiento, en abril de 1530 presentó al ayuntamiento de Estrasburgo una solicitud en que pedía que el edificio de cierta iglesia le fuera asignado a la comunidad anabaptista.[66] Y, en esos momentos en que la misa acababa de ser abolida, exigió que a los anabaptistas se les reconocieran los mismos derechos que a la iglesia establecida. Fue entonces cuando dio el paso formal de entrar en la confraternidad, sometiéndose al rebautismo. Al mismo tiempo que rompía así más definitivamente sus lazos anteriores con el luteranismo, se transformaban sus ideas acerca de la predestinación. Estas ideas están expuestas en una *Verklâring* donde Hofmann defiende una doctrina emparentada con la de Schwenckfeld, a saber, que después de la regeneración el albedrío queda liberado y es responsable de sus decisiones, de manera que después del bautismo de los adultos o de los creyentes toda falta que se cometa es un pecado contra la fe, don del Espíritu Santo, y en consecuencia es imperdonable.[67] Sin embargo, a pesar de su intensidad escatológica, Hofmann siguió aconsejando obediencia a una magistratura considerada por él como provisionalmente autorizada.

El ayuntamiento de Estrasburgo dio órdenes de que Hofmann fuera aprehendido a causa de su petición en favor de los anabaptistas, y a causa también de las implicaciones sediciosas de su comentario sobre el Apocalipsis. El 23 de abril huyó a toda prisa de la ciudad y se dirigió a

[66] *Elsass,* II, núm. 211.
[67] Véase el excelente análisis de Kawerau, *op. cit.*, pp. 58 *ss.*

Emden. Fundó aquí una congregación anabaptista o, para decirlo con mayor precisión, echó la poderosa simiente del anabaptismo hofmannita (melchiorita) en el húmedo suelo de los Países Bajos, abonado y preparado desde hacía largo tiempo por la herejía sacramentaria y por la persecución (cap. XII). Sin embargo, en el curso de ese mismo año regresó a Estrasburgo, esta vez en total ocultamiento, y los magistrados no se dieron cuenta de su presencia. A fines de 1530 partió de nuevo.

d) *Sebastián Franck, 1529*

En el otoño de 1529 se sumó Sebastián Franck al abigarrado conjunto de sectarios y buscadores que había en Estrasburgo. Varias generaciones de investigadores modernos se han concentrado de tal modo en este personaje, que han hecho de él la figura básica que presta sus rasgos para definir lo que es "el espiritual", o sea todo un prototipo en la sociología de la religión.[68] Antes de examinar su actuación en Estrasburgo, nos es preciso echar una mirada retrospectiva a su vida.[69]

Sebastián Franck, nacido en Donauwörth en 1499, había estudiado de 1515 a 1517 en Ingolstadt, donde Juan Agrícola fue su profesor de griego y Jacobo Locher y Urbanus Rhegius (cap. VII.2) sus profesores de retórica y poética. Franck escribía el latín, entendía el griego, pero ignoraba por completo el hebreo. A comienzos de 1518 se había trasladado a Heidelberg para estudiar teología con los dominicos, y en abril asistió, al igual que Bucer, a la célebre disputa en que Lutero defendió sus tesis. De esos años de estudio conservó Franck un amor apasionado por la historia de Alemania, en el cual tuvo mucho que ver la influencia de Jacobo Wimpfeling, autor de la *Germania* (1501).

Ordenado sacerdote, Franck inició sus actividades ministeriales como predicador luterano en Ansbach-Bayreuth en 1526 y, poco después, como capellán en la población de Gustenfelden (dependiente de Nuremberg, en el mismo margraviato). Se casó con Otilia Behaim, hermana de los famosos "pintores sin Dios" Bartolomé y Sebaldo Behaim (cap. VII.1), conocidos de Juan Denck.

Siendo todavía luterano en Gustenfelden, tuvo un ligero enfrentamiento con Juan Denck. No obstante su luteranismo, Franck había visto

[68] *SAW*, Introducción, p. 27.

[69] He aquí los estudios más recientes de la figura de Franck, que incluyen bibliografía sobre él: Eberhard Teufel, *"Landräumig", Sebastian Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein, und Neckar,* Neustadt an der Aisch, 1954; *ME,* II, 363-367; Doris Rieber, "Sébastien Franck", *BHR,* XXI (1959), 190-201; Hans J. Hillerbrand, *A Fellowship of Discontent,* Nueva York, 1967, cap. II ("The Lonely Individualist"); John Aron Toews, *Sebastian Franck, Friend and Critic of Early Anabaptism,* Minneapolis, 1964 (tesis doctoral inédita de la Universidad de Minnesota); y Klaus Kaczerowsky, *Sebastian Franck: Bibliographie,* Wiesbaden, 1976, donde se ordenan cronológicamente todos los escritos de Franck, incluso las cartas aún inéditas, y se recoge la bibliografía secundaria sobre él. Véase *infra,* p. 961, *addendum* a esta nota.

al principio con bastante simpatía la doctrina de Denck, pero inició su carrera literaria traduciendo al alemán, para utilidad de los lectores comunes y corrientes, la *Diallage* latina de Andrés Althamer,[70] dirigida contra el *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat* de Denck (cap. VII.2). De paso, por lo menos, censuraba igualmente los abusos de la doctrina luterana de la justificación por la sola fe, acusando a sus sostenedores de descuidar los frutos de la justificación. Althamer criticaba también los abusos de las Escrituras, pensando no sólo en los anabaptistas y en los espiritualistas, sino también en algunos teólogos luteranos. Franck no se limitó a traducir lo que Althamer decía, sino que hizo verdaderamente suyas sus censuras contra los anabaptistas y los espiritualistas; además, metió la mano en varios lugares: por ejemplo, en un pasaje en que Althamer insistía en la literalidad de la palabra bíblica, Franck recordaba al lector que el Espíritu se oculta detrás de la letra. Bien visto, esta traducción enmendada fue el último escrito que hizo como luterano y el primero que hizo como espiritualista. "Antes de nosotros había *Werkheilige*. . .: ahora somos *Wortheilige*", observaba irónicamente, refiriéndose a la vez a los católicos y a los luteranos. En su introducción a la versión alemana de la *Diallage,* en un párrafo en que habla del espiritualismo, Franck se declaró partidario del pluralismo eclesiástico. Deplorando la tendencia a imponer un *Landgott* en todas partes, afirmaba: "Cada hogar [debiera] tener su propia fe, como es la costumbre en Bohemia."

En 1528 publicó Franck un breve tratado en contra de la embriaguez *(Von dem greulichen Laster der Trunkenheit),* basado en pasajes bíblicos. Dice aquí que es urgente la excomunión eclesiástica de los pecadores escandalosos, y que los magistrados tienen el deber de apoyar esa medida. Osiander, uno de los pastores de Nuremberg, secundó a Franck, pero la magistratura de la ciudad se opuso al esfuerzo. Disgustado de la reforma magisterial y solafideísta, Franck abandonó el ministerio.

Entonces se estableció durante una corta temporada en Nuremberg, como impresor. Aquí publicó su *Türkenchronik,* traducción alemana del original latino de un autor desconocido, sajón de Transilvania, a quien los turcos habían tenido preso durante veintidós años. Franck aprovecha la oportunidad que le brinda el prefacio para contrastar la sencillez de la vida y de las prácticas religiosas de los turcos con la vida impura, las divisiones y los complicados rituales de los cristianos. Habla de una docena de sectas del cristianismo, a las cuales –dice– se han añadido ahora otras tres: la de los luteranos, la de los zwinglianos y la de los anabaptistas. En proceso de formación está una cuarta secta nueva, la de los espiritualistas, que eliminará toda oración audible, todos los sermones, ceremonias y sacramentos, las ordenanzas eclesiásticas (como la excomunión) y asimismo el ministerio. Los espiritualistas –dice Franck en tono de aprobación– buscan una iglesia invisible, sin manifestaciones externas.

[70] *Diallage, hoc est conciliatio locorum Scripturae qui prima facie inter se pugnare videntur.* La traducción es de 1528.

Así, pues, cuando Franck se trasladó a Estrasburgo en 1529, su posición era la de un espiritualizante programático. Sentía una atracción natural por el pensamiento de Schwenckfeld. Los dos hombres se interesaban en la doctrina de la carne celestial de Cristo –doctrina que Ziegler, Hofmann, Servet y Paracelso sostenían también, en una u otra forma (cap. XI.3)–, y deben haberse reunido para hablar acerca de ella. También puede ser que Franck se haya encontrado con Bünderlin antes de que éste saliera en 1529 de Estrasburgo. Más tarde entraría en contacto con Juan de Campen y con Miguel Servet. Fue en su carta a Campen, escrita en Estrasburgo en 1531 (cap. XVIII.3),[71] donde elaboró e hizo programáticamente suya la idea de aquella cuarta secta mencionada por él en el prefacio de la *Türkenchronik*.

A mediados de 1531, estando en Estrasburgo, Franck encomendó al anabaptista Baltasar Beck la publicación de su *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel* (el colofón es de 5 de septiembre de ese año), obra que arroja no poca luz sobre la historia de la Reforma Radical en esos momentos. No es completamente original, puesto que en muchos lugares reproduce simplemente pasajes de crónicas más antiguas.[72]

La primera parte de la *Chronica* se extiende desde la creación del mundo hasta la venida de Cristo. La segunda narra la historia de los emperadores desde Augusto hasta Carlos V. En el prefacio de esta parte se desarrolla una imagen impresionante: un águila, animal voraz, que después de sus sangrientas fechorías se exalta a sí misma sirviendo de ornamento al escudo de armas del Emperador. En su relato de la Guerra de los Campesinos adopta Franck el punto de vista de Lutero, a saber, que toda forma de resistencia contra el orden establecido por Dios es una insurrección, y que el evangelio invita a los cristianos a soportar la injusticia, no a cometerla. Espiritualista impregnado de humanismo, Franck suele expresar opiniones muy duras sobre el populacho. La tercera parte de la *Chronica* está dividida a su vez en tres porciones. La primera de éstas es la crónica de los papas desde San Pedro hasta Clemente VII, y aquí Franck se declara en contra de las pretensiones católicas, niega el pontificado romano de San Pedro, y al hablar de la Donación de Constantino dice que se trata de una superchería. La segunda porción se ocupa de los concilios y la tercera de los herejes (considerados desde el punto de vista católico-romano), entre los cuales se cuentan Wyclif, Hus y Gansfort. Son éstas las páginas más originales y valiosas de toda la *Chronica*, pues en ellas hace Franck una caracterización de los anabaptistas de

[71] Traducida al inglés en *SAW*, pp. 147-162, con base en las traducciones holandesa y alemana. La primera mitad de una copia del original latino ha sido editada por B. Becker, "Fragment van Francks latijnse brief aan Campanus", *NAK*, n.s., XLVI (1965), 197-205.

[72] Franck mismo enumera, en el reverso de la portada, ciento once fuentes leídas personalmente por él o que ha encontrado citadas por otros autores. Más tarde (en 1535) Bucer lo acusó de haber conseguido fraudulentamente la licencia de imprimir su obra, presentándola como si estuviera constituida sólo de extractos de libros históricos, sin comentarios jugosos ni tendenciosos.

su época, a muchos de los cuales conoció personalmente, sin excluir, probablemente, a Juan Denck. Critica con moderación a los anabaptistas por su literalismo, su legalismo y su sectarismo. Observa que los anabaptistas han hecho de la mortificación un verdadero ídolo, asignándole casi el mismo lugar que el que los católicos dan a las "obras". Para esta crónica de las herejías se sirvió Franck del catálogo de herejes publicado por Bernardo de Luxemburgo, prior de la orden de los dominicos (Colonia, 1522). Franck muestra en su obra una gran familiaridad con los escritos de Lutero, a quien dedica alabanzas por lo mucho que ha combatido contra los abusos del papado y por su eminente labor como traductor de la Biblia al alemán. Franck incluye a Erasmo entre los herejes, lo cual indignó al gran humanista, que poco después pidió a Bucer que hiciera averiguaciones sobre el libro y sobre su autor.[73]

A causa de la oposición de diversos grupos, encabezados por Bucer, la *Chronica* fue confiscada y Franck fue aprehendido. Se le dejó en libertad poco después, pero se le expulsó de Estrasburgo el 30 de diciembre de 1531, y la venta de sus libros quedó prohibida.[74] Más tarde volveremos a encontrarnos con él (cap. XVIII.3).

e) *Cristián Entfelder, 1529*

Entre los muchos reformadores radicales que parecen haberse dado cita en Estrasburgo en 1529 falta mencionar todavía a Cristián Entfelder, discípulo de Juan Denck y amigo de Baltasar Hubmaier. Es poco lo que se sabe de la vida y del pensamiento de Entfelder.[75] En 1526 y 1527 había estado en Moravia, como predicador de la congregación anabaptista que había en Eibenschitz (Evancice).[76] Los hermanos procedentes de Suiza y de Austria, entre los cuales se ejercía sin duda el ministerio de Entfelder, tenían, en un callejón de los suburbios, una casa en que hacían sus reuniones. También hubo allí algunos schwenckfeldianos, llegados de Silesia en 1527. Pero Entfelder salió de Moravia, probablemente a raíz de la muerte en la hoguera, por órdenes de Fernando, de tres anabaptistas de su distrito (cap. IX.2.c), y entonces se trasladó a Estrasburgo. Aquí se asoció temporalmente con Bünderlin y publicó tres libros.[77]

[73] Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núms. 262, 286 y 315a.

[74] *Ibid.*, núm. 294.

[75] El estudio más completo es el de Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, 1914, pp. 39-43.

[76] Evancice era una población del distrito de Brno, en Moravia (anteriormente una de las sedes del poderío hussita). Allí perecieron en la hoguera, el 10 de abril de 1528, Tomás Waldhauser, Juan Čižek y otro anabaptista: *Elsass,* I, núm. 131, p. 159.

[77] Impresos en Estrasburgo y en Augsburgo. Son raros. Han sido extractados, con especial atención a los pasajes en que se habla de la doctrina de la Trinidad, por Stanislas von Dunin-Borkowski, "Quellenstudien zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Jahrhunderts", *75 Jahre Stella Matutina, Festschrift,* Feldkirch, 1931, vol. I, pp. 107-109. Véase, además, André Séguenny, "A l'origine de la philosophie et de la théologie spirituelles en Allemagne: Christian Entfelder", *RHPR,* LVII (1977), 167-181.

El primero de ellos, *Von den mannigfaltigen im Glauben Zerspaltungen* (24 de enero de 1530), trata de la base espiritual de las divisiones religiosas, y cubre el problema de la fe y la santificación y las disputas en torno al bautismo y a la eucaristía. La Escritura por sí misma –declara Entfelder– es como una navaja de afeitar, que hace heridas si no se la maneja adecuadamente.[78] Más aún: tratar de extraer santidad de la Biblia tal como está es lo mismo que tratar de sacar agua de un pozo seco. De donde procede la santidad es de la Palabra viva de Dios, o sea de la gracia interior. Entfelder no es enteramente individualista cuando habla de la búsqueda de la santidad: añora la compañía de personas de espíritu como el suyo, los buscadores y los santos, y define la iglesia "un grupo salvado, purificado, santificado, en el cual habita Dios, sobre el cual ha derramado el Espíritu Santo sus dones, y con el cual comparte Cristo, nuestro Señor, sus tareas y su misión".[79] Finalmente, distingue cuidadosamente tres acepciones de la Palabra: la Palabra interior de la experiencia personal, la Palabra exterior (el Cristo histórico, la Biblia y la comunión de los santos) y la Palabra eterna. A partir de ésta distinción desarrollará su doctrina mística de la Trinidad (*infra,* cap. XI.2).

El segundo libro trata sistemáticamente de las Personas como potencias, y se intitula *Von Gottes und Christi Jesu unseres Herrn Erkenntnis* (1533). Y el tercero, *Von wahrer Gottseligkeit* (1530), folleto de apenas diecisiete páginas, considera las seis etapas a través de las cuales se va formando místicamente Cristo en el creyente durante su renacer. Vale la pena leer algo de lo que allí dice Entfelder:

> Es bueno saber que la bienaventuranza divina no es sino una paz *(ruow)* que el Espíritu de Dios instaura en una persona a través de Cristo, a fin de que esa persona quede liberada y por encima de todo cuanto pertenece a lo creado, incluso de sí misma. Todos sus sentidos, su emoción, su pensamiento, apartados de la hermosa y deliciosa manzana de este mundo, se despiden del padre, la madre, la hermana, el hermano, la mujer, el hijo, la casa, el granero, los prados, los campos, las posesiones, el oro, el cuerpo y los negocios *(leib und leben)*... Y aunque el mundo grite y se queje de esa persona y se indigne contra ella porque menosprecia las actividades a que él se entrega y no quiere ser comparada con él, esa persona se mantiene firme en su actitud de entrega *(gelassenheyt)*, permanece tranquila, y deja que sea su Amante quien conteste por ella cuando sea su voluntad, pues Él sabrá cómo tratarla con justicia.[80]

Por un pasaje como éste fluyen corrientes comunes a los místicos renanos, a los anabaptistas más contemplativos, como Denck, y a los conversos austríacos de Hut de mentalidad más apocalíptica (cap. VII.5).

Al recorrer la historia sectaria de Estrasburgo, hemos quedado im-

[78] Cf. *supra,* cap. I.3, la reserva análoga de Juan de Valdés.

[79] Pasaje del final del libro, donde Entfelder se dirige a los hermanos, citado por Jones, *op. cit.*

[80] Traducido del extracto reimpreso por Dunin-Borkowski, "Quellenstudien", p. 109.

presionados por el número de grandes figuras de la Reforma Radical que convergieron en esa ciudad en el año 1529. Como nuestro método es biográfico, presentamos ahora a otras tres figuras. Se trata de tres revolucionarios que, por casualidad, coincidieron en 1531 en Estrasburgo: Bernardo Rothmann, destinado a desempeñar un papel prominente en el surgimiento de la teocracia polígama de Münster,[81] y dos de los mayores revolucionarios en lo que se refiere a la doctrina de la Trinidad: el proto-unitario Miguel Servet y el binitario Juan de Campen. (El estudio de Rothmann quedará para más tarde: cap. XIII.1).

La suposición de que estos tres visitantes tenían contacto teológico entre sí y con los separatistas nativos de Estrasburgo se basa en las alusiones que los documentos existentes hacen a estos últimos, así como a Bünderlin, Franck, Hofmann y Schwenckfeld. Es muy poco lo que sabemos de la estancia en Estrasburgo de los tres visitantes de 1531, pero en vista de que los tres aceptaban en una forma o en otra la doctrina de la carne celestial, podemos conjeturar que visitaron la casa del orfebre hofmannita Valtin Duft, y tal vez la de Clemente Ziegler en el Robertsau. El contacto entre Schwenckfeld y Servet está documentado.[82]

f) *Miguel Servet, 1531*

Servet llegó a Estrasburgo en mayo de 1531. La última vez que nos encontramos con él, en compañía de Brunfels y de Paracelso, fue en Basilea (cap. VIII.4.b), donde Servet, a pesar de un buen éxito inicial, quedó muy abatido por no haber logrado convencer de sus puntos de vista a Ecolampadio. Su viaje a Estrasburgo tuvo un doble propósito: dar a imprimir su libro sobre la Trinidad en la vecina ciudad de Hagenau y "conversar acerca de la Sagrada Escritura con Martín Bucer y con Capitón".[83] Ya en 1530 había acompañado a Bucer –cuyo comentario sobre los evangelios sinópticos (1527) admiraba muchísimo– en una visita a Lutero, en Coburg, por los días de la dieta de Augsburgo. Una vez llegado a la ciudad-encrucijada, Servet se alojó en casa de Capitón, donde ya se encontraba otro huésped distinguido, Schwenckfeld.[84] No se sabe si fue al-

[81] No se sabe positivamente que Rothmann haya estado en 1531 en Estrasburgo, pero es fácil deducirlo de una carta suya, en la cual anuncia sus intenciones de visitar la ciudad en la primavera de ese año: Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 249.

[82] Véase *Elsass*, I, núm. 241, nota 4, y *CS*, XVII, documento MCLXXXV.

[83] Las declaraciones de Servet acerca de sus relaciones con Bucer y Capitón pueden verse en *OC*, VIII, cols. 764 *ss.* Las relaciones de Capitón con Servet y otros radicales fueron estudiadas –con una documentación sumamente rica, parte de la cual no se ha impreso en otro lugar– por Otto Strasser, *Capitos Beziehungen zu Bern*, Leipzig, 1928 (*Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte*, IV), pp. 67 *ss.* La visita de Servet y Bucer a Coburgo fue reconstruida por H. Tollin, *Michel Servet und Martin Butzer*, Berlín, 1880, cap. IV, pero no ha sido aceptada por todos los historiadores.

[84] Se supone que Schwenckfeld siguió viviendo en casa de Capitón hasta la muerte, en noviembre de 1531, de la señora de la casa. Cf. también una carta de Haller a Bucer, de 4 de octubre del mismo año, en la cual se relaciona a los dos huéspedes con Capitón: Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 269.

gún consejo dado en carta por Capitón o la sugerencia de un impresor de Basilea lo que llevó a Servet a entrar en tratos con Juan Setzer, impresor de Hagenau, para que diera a la estampa su tratado *De los errores de la Trinidad,* que salió a la luz en junio de 1531. Este Juan Setzer estaba del lado luterano en la controversia eucarística, o sea en contra de los suizos, y puede haber aceptado el encargo para irritarlos y para ponerlos en aprietos por haber dado recibimiento a Servet en Basilea. Como quiera que sea, Setzer no hizo constar su nombre ni el de su imprenta; Servet, en cambio, con todo desparpajo, puso el suyo en la portada.

La obra consta de siete libros o partes. En el libro primero presenta Servet su modalismo y su concepción de Cristo como el Hijo natural de Dios, engendrado, no desde la eternidad, sino de una manera misteriosa mediante la operación del Espíritu Santo. El Espíritu se interpreta aquí como la simiente de Dios y no como una Persona aparte. Los seis libros restantes son una elaboración del tema, entreverada con ataques a Lutero, a propósito de la justificación por la fe, en el lenguaje fuerte que se estilaba en los debates teológicos de la época.

Algunas personas de Estrasburgo acogieron bien el libro, a pesar de haber recibido advertencias muy explícitas contra Servet y su obra, en especial las de Bertoldo Haller, de Berna, quien entre otras cosas llamó la atención sobre el contexto quiliástico de las opiniones antinicenas de Servet.[85] "El libro... ha sido elogiado por ciertos moradores de Estrasburgo", dijo Ecolampadio.[86] Capitón, por ejemplo, quedó impresionado al principio por la audaz reconcepción de la Trinidad que se exponía en ese libro, y también por la manera como Servet se servía del texto hebreo en apoyo de ella.[87]

Sin embargo, ya en diciembre de 1531, en sus clases, Bucer trataba de refutar algunos puntos de la tesis de Servet. Evidentemente, reaccionaba al escozor de algunas afirmaciones de Servet (hechas en una carta que no se conserva) acerca de las ideas que los teólogos de Estrasburgo tenían de la Cena del Señor y del papel mediador de Cristo. En un documento en que se dirige a Servet llamándolo "amado en Cristo", Bucer declara que ciertamente se ha opuesto a la idea de la impanación o de la manducación carnal, pero que, no obstante, cree con Servet en alguna especie de presencia real y eficaz. En cuanto a la concepción servetiana de la redención –que la calidad de Hijo sólo fue posible a partir de la encarnación, y que Cristo descendió a los infiernos para salvar a las grandes figuras del Antiguo Testamento–, Bucer reafirma la convicción de que, antes del advenimiento de Cristo, los israelitas, por elección de Dios y por su fe en la encarnación que estaba por venir, con toda razón eran llamados "hijos de Dios" en el Antiguo Testamento; y no sólo contra Servet, sino también contra Schwenckfeld y Marpeck, afirma que el descendimiento a los in-

[85] Cf. *Elsass,* I, núm. 319.
[86] Carta a Zwinglio: Strasser, *op. cit.*, p. 70, nota 7.
[87] *Elsass,* I, núm. 319.

fiernos en el Credo de los Apóstoles significa únicamente que Cristo fue enterrado y pasó por lo que experimentan todos cuantos mueren.[88]

En Basilea, después de conseguir un ejemplar de *Los errores,* Ecolampadio denunció la obra como blasfema, escribió a Bucer diciéndole que quienes la veían con buenos ojos lo hacían por malevolencia y por odio a la iglesia que ellos dos concebían, y lo instó a escribir una refutación de Servet en toda regla, para que no fuera a pensarse que las iglesias de Suiza y de Alsacia eran las originadoras de semejantes blasfemias.[89] Después de no pocas presiones del exterior, Bucer se decidió a refutar públicamente el libro.[90] El ayuntamiento le ordenó a Servet salir de Estrasburgo, bajo pena de un castigo.[91]

Servet regresó a Basilea, confiado todavía –con muy escaso sentido de la realidad– en la ayuda de Ecolampadio. Muy poco antes de su muerte, a fines de ese año de 1531, Ecolampadio entregó al ayuntamiento de Basilea una opinión escrita sobre el libro de Servet, donde decía que, a pesar de algunas cosas buenas que contenía, era preciso hacer que el autor se retractara por escrito de sus errores. Este consejo, y la inesperada hostilidad que la obra había provocado en todo el territorio del alto Rin, movieron indudablemente a Servet a exponer sus opiniones de manera más conciliadora en un nuevo libro, menos voluminoso, intitulado *Diálogos sobre la Trinidad,*[92] que salió de la misma imprenta de Hagenau a comienzos de 1532. Dice Servet en estos *Diálogos,* a manera de introducción, que son dos las objeciones principales que se escuchan en la tempestad de clamores suscitada por su primer libro. En respuesta a la primera, o sea la violencia de su tono al hablar de Lutero, está dispuesto a suavizar considerablemente sus afirmaciones en cuanto a la justificación, sin menoscabo de la gran importancia que él atribuye a la santificación. Y en cuanto a la objeción más seria, o sea su modalismo, se muestra dispuesto a llegar bastante lejos en un esfuerzo por emplear el lenguaje tradicional referente a las tres Personas. Ya en estos momentos está Servet en vías de reconocer algo que aparecerá en forma más explícita en su *Restitutio Christianismi,* publicada en 1553. El punto de partida –dice– es la revelación, y de acuerdo con la revelación hay que reconocerle a Cristo su divina calidad de Hijo natural de Dios; en seguida es preciso entender las abstracciones de la teología patrística y escolástica, que no son sino maneras de hablar de una milagrosa procreación fisiológica; sólo entonces será posible hablar del Hijo, y aun de Cristo, como eterno y divino desde el punto de vista de la *intención* de Dios. Pasado algún tiempo, los teólogos de Estrasburgo expresaron con sus propias palabras lo que, según ellos, había dicho Servet en sus escritos, a saber, "que el eterno Logos de Dios no era [antes de la generación mundana] otra cosa que un

[88] *Elsass,* I, núm. 292a, p. 592.
[89] Staehelin, *Briefe,* vol. II, núms. 895, 897, 904 y 914.
[90] *Elsass,* I, núm. 331.
[91] *Ibid.,* núm. 280 (11 de diciembre de 1531).
[92] Traducido al inglés, con el *De Trinitatis erroribus,* por Wilbur, *loc. cit.,* pp. 185-264.

paradigma *(vorbildung* o *verbildung)* y una sombra del Hombre, nuestro Señor Jesucristo [prefigurado] en toda la creación, en las diversas epifanías de Dios, y en las idas y venidas de sus ángeles".[93]

Apesadumbrado de ver cómo ninguno de los grupos daba muestras de tolerancia por una construcción teológica novedosa, a pesar de que sus miembros se decían reformadores, Servet expresó la esperanza de que "el Señor destruya a todos los tiranos de la iglesia". Años después recordará Servet esta etapa de su vida, cuando había sido condenado en Estrasburgo y en Basilea, cuando se le censuraba acremente en Wittenberg, cuando se conspiraba contra su vida en España (con un diabólico plan de utilizar a su propio hermano para hacerlo caer en una celada), y evocará la especie de desesperación que lo embargaba en esa su primera juventud -en 1531 tenía veinte años-, cuando, "no enseñado de nadie", sentía cierto impulso divino "de dar a conocer al mundo sus ideas teológicas":

> Cuando yo comencé, eral tal la ceguera del mundo, que dondequiera que iba se me asechaba y se trataba de secuestrarme para darme muerte. Aterrorizado por todo eso, anduve desterrado, y durante muchos años viví oculto entre extraños, con el alma dolorida y apesadumbrada. Sabedor de lo joven que yo era, impotente y sin ningún pulimiento de estilo, a punto estuve de renunciar a toda la empresa, pues aún no estaba suficientemente preparado... ¡Oh Jesús clementísimo! A ti te invoco una vez más como divino testigo de que, si me demoré, fue por esa causa, y también por la persecución que todo el tiempo me agobiaba, de tal manera que, como Jonás, deseaba más bien huir al mar o a una de las Islas Nuevas.[94]

Esta mención de las Islas Nuevas bien puede significar que Servet haya considerado la posibilidad de unirse a la expedición colonizadora de los Welser en Venezuela, "la pequeña Venecia". Pero en vez de marcharse al Nuevo Mundo se trasladó a Francia. Más adelante nos ocuparemos en forma más detallada de sus ideas trinitarias, cristológicas y bautismales (cap. XI), y estudiaremos su disputa con Calvino (cap. XXIII.4).

g) *Juan de Campen*

Juan de Campen (1500-*ca.* 1575)[95] apareció en Estrasburgo a fines de 1531.[96] Aunque su esfera primordial de influencia fue el ducado de Jü-

[93] Artículo primero del sínodo de Estrasburgo de 1533 (cap. X.4): Krebs y Rott, *Elsass*, II (*QGT*, VIII), núm. 25.

[94] Estas palabras se encuentran en un valioso fragmento del texto manuscrito de la *Restitutio*, conservado en Edimburgo. Se publicó en el *Journal of Modern History*, IV (1939), p. 89, y lo reprodujo Bainton, *Hunted Heretic*, pp. 73-74.

[95] La obra más importante sobre Juan de Campen es, desde hace mucho, la de Karl Rembert, *Die "Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich*, Berlín, 1889. El estudio más reciente es el de Chalmers McCormick, *The "Restitution" of John Campanus*, tesis doctoral inédita de la Universidad de Harvard. Véase también *ME*, I, 499-500.

[96] No hay constancia expresa de esto, pero se deduce de varios hechos, sobre todo los

lich, lo presentamos en estos momentos por haber sido uno de los primeros teólogos anti-nicenos que surgieron en la Era de la Reforma y por el trato que tuvo con Servet y con Schwenckfeld. Nacido en Maaseik o Kampen, en el obispado principesco de Lieja, y educado en Düsseldorf y en Colonia, se trasladó luego a Wittenberg, donde estuvo estudiando entre 1527 y 1530, sin dejar de emprender de cuando en cuando diversas peregrinaciones motivadas por su curiosidad teológica, como la que hizo a Marburgo para asistir al coloquio de 1529 (en el cual, sin embargo, no tomó parte). En sus años de Wittenberg fue luterano, pero rompió con Lutero a causa de una disputa sobre la recta manera de entender la Cena del Señor y sobre la doctrina de la Trinidad. En marzo de 1530 se trasladó a la corte del elector en Torgau. De tal manera se había ganado la antipatía de los hombres de Wittenberg, que Melanchthon nunca más se olvidó de él, y lo inmortalizó en la condenación de los "neo-samosatenos" de la Confesión de Augsburgo (artículo I).

La expresión más importante que ha llegado hasta nosotros del pensamiento de Juan de Campen es una obra en alemán, intitulada *Restitution göttlicher Schrift,* que apareció en 1532. Está basada en tres obras latinas ligeramente anteriores, y al parecer más eruditas, la principal de las cuales era una designada como "Artikel-Buch", identificable tal vez con la que, según Bucer, estaba escrita *contra totum post apostolos mundum* (*ca.* 1530). La *Restitution,* o sea la versión alemana, dividida en treinta capítulos, es ante todo una diatriba contra Lutero y Melanchthon. El autor acusa a Lutero de haber privado a los seglares cristianos de su *Sitzerrecht,* su derecho a sentarse y a hacer uso de la palabra (I Corintios, 14:23 *ss.*) cuando se están interpretando las Escrituras. Dentro de este marco, reprende a sus adversarios por sostener toda clase de errores, unos leves y otros graves. Entre las cuestiones de menor monta están la inviolabilidad del juramento de las viudas, la diferencia entre el leviatán y las ballenas, las señales que aparecerán el Día del Juicio y la inconveniencia de que los cristianos entablen causas judiciales por su propio beneficio. Sin embargo, la mayor parte de la *Restitution* está dedicada a los "artículos fundamentales", y es allí donde Campen presenta sus concepciones de Dios y de los sacramentos. Fundando su idea de Dios en el Génesis, 1:26-27, dice que Dios Padre y el Hijo preexistente, Cristo, son dos personas de una sola esencia, tal como el hombre y la mujer son dos personas y una sola carne. El Espíritu Santo –añade– no es una persona, sino el mutuo

siguientes: 1) la alusión que hace Bucer, en carta a Ambrosio Blaurer de 29 de diciembre de 1531 (*Briefwechsel,* núm. 250, p. 308), a la reciente llegada de "un danés que escribió *contra totum post apostolos mundum*"; 2) el gran número de veces que Juan de Campen menciona a Estrasburgo en sus libros; 3) una declaración de Melanchthon que puede leerse en *CR,* II, 34; y 4) una carta de Sebastián Franck, de febrero de 1532, dirigida a Campen, de la que se desprende que se han conocido recientemente. Véase en Krebs, *Baden und Pfalz* (*QGT,* IV), núm. 411, un interesante documento en que se menciona un envío de libros de Espira a Estrasburgo; entre esos libros, de tendencia hofmannita, hay un ejemplar de la *Restitution* de Juan de Campen, que en seguida mencionaremos.

vínculo del amor entre el Padre y el Hijo. En el próximo capítulo tendremos ocasión de analizar más a fondo este binitarismo, así como la teología bautismal de Juan de Campen.

Ahora que hemos repasado la historia sectaria de Estrasburgo de 1522 a 1529 (sección 2 del presente capítulo) y que hemos presentado a siete u ocho de las principales figuras del radicalismo que llegaron en 1529 y 1531, estamos preparados para contar la historia sectaria de Estrasburgo en su conjunto hasta el momento del primer sínodo territorial de la ciudad-estado, que se reunió en 1533 a fin de redactar una confesión de fe y una constitución válidas para todo el territorio, y con la idea de suprimir todas las formas de separatismo.

h) *Los sectarios de Estrasburgo, 1531-1533*

Entre la llegada de Rothmann, Servet y Juan de Campen (en 1531) y los interrogatorios sinodales de Ziegler, Schwenckfeld y Hofmann (en junio de 1533), el acontecimiento de mayor relieve no tuvo lugar en las zonas teológicas marginales del sectarismo, sino en su centro. Nos referimos al surgimiento de Pilgram Marpeck como el portavoz y el teórico más prominente de un anabaptismo responsable, pacifista y evangélico, sin el estorbo de ninguna divergencia insuperable entre él y la ortodoxia protestante respecto a la Trinidad, a la cristología y a la escatología. En 1529, después de la aprehensión, la defección o la huida de figuras como Bünderlin, Reublin, Kautz y Fridolin Meyger, fue Marpeck quien siguió siendo el personaje estratégico, empeñado en la consolidación del anabaptismo evangélico y decidido a no ahorrar esfuerzos para afianzar el terreno intermedio entre el espiritualismo de Schwenckfeld y la escatología potencialmente belicosa de Hofmann.

Entre diciembre de 1531 y enero de 1532, mediante varios intercambios orales y escritos, Bucer se sintió obligado a ocuparse del anabaptismo marpeckiano punto por punto, con objeto de reivindicar el protestantismo magisterial del territorio cívico y de parar el alud de gente que se estaba pasando al sectarismo. Este afán de Bucer fue un verdadero homenaje a Marpeck, el artesano consumado de un sectarismo cuya trama se iba haciendo cada vez más sólida.[97] A través de esa confrontación, Marpeck tuvo la oportunidad de ir afinando su propia posición, hasta llegar a convertirse en el formulador y organizador más importante del anabaptismo normativo (no-comunista) en todo el territorio de la Alta Alemania, desde Metz hasta Austerlitz (Slavkov), a lo largo de los veinticinco años que van de la iniciación de los debates serios con Bucer hasta

[97] Como indicación de la importancia de Marpeck cabe aducir el hecho de que la mayor parte de los documentos que hay en Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), entre las páginas 359 y 534, se refieren casi exclusivamente a los intercambios entre él y Bucer, y que incluso los que no se refieren a eso mencionan a Marpeck a cada paso.

su muerte en 1556. Su actuación en Estrasburgo no puede entenderse, naturalmente, si no se toman en cuenta sus relaciones con los extremistas entre los cuales estuvo viviendo.

En una ciudad donde los escritos de Bünderlin y de Entfelder eran muy leídos, donde Hofmann removía las inquietudes escatológicas y donde Schwenckfeld daba al separatismo contemplativo el tremendo apoyo de su noble comportamiento y de su productividad literaria, estaba ocurriendo una separación sumamente importante en las direcciones de la Reforma Radical. Entre los separatistas evangélicos moderados reinaba una gran turbación, y Marpeck tomó la iniciativa de tratar de formular, en beneficio de ellos, un orden eclesiástico anabaptista. En la primera mitad de 1531 escribió dos libros, uno contra Bünderlin y el otro contra Schwenckfeld,[98] los cuales nos indican que ya en esos momentos era consciente de los peligros de la espiritualización dentro y fuera del campo anabaptista. Pero, al mismo tiempo, hay en esos libros mucho de polémica con Bucer.[99]

La franqueza y la sobriedad con que Marpeck daba expresión a su separatismo ponían en una situación sumamente molesta al clero municipal, porque un sectarismo moralista, además de teológicamente ortodoxo, que daba señales de fuerte cohesión y era muy atractivo para la gente, constituía una amenaza más grave para la realización de una reforma territorial unificada que el espiritualismo especulativo o que el milenarismo calenturiento. Bucer, no sin reconocer que Marpeck y su fiel esposa eran, por lo demás, personas de conducta intachable,[100] acusó al tenaz teólogo de ser un hereje obcecado y testarudo, carente de amor y excesivamente confiado en sus supuestos conocimientos.

Uno de los puntos de conflicto con Bucer era la insistencia de Marpeck en que la libertad del evangelio nunca debe ser dejada en manos de toda la población, y su afirmación, aún más concreta, de que las masas sin educación, por el hecho de ser incapaces de disciplinarse a sí mismas, debían permanecer bajo el yugo de la ley de la Vieja Alianza. Marpeck solicitó para los verdaderos evangélicos, los capaces de disciplinarse (o sea los anabaptistas), autorización pública para utilizar al menos uno de los edificios eclesiásticos de la ciudad.

Tres eran, en el pensamiento de Marpeck, los elementos constitutivos de esa iglesia de la Nueva Alianza, de esa iglesia verdaderamente evangélica decidida a vivir bajo el imperio del evangelio y no bajo el de la ley: el reconocimiento de los pecados personales, la entrada en la Nueva

[98] Estos dos libros *(Clare verantwurtung* y *Klarer Unterricht)* han sido atribuidos a Marpeck por William Klassen, "Pilgram Marpeck's Two Books of 1531", *MQR*, XXXIII (1959), 18-30; *Covenant and Community*, pp. 36-43.

[99] Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 258 (19 de agosto de 1531).

[100] Para este momento de la historia religiosa de Estrasburgo resultan especialmente importantes la obra de Hastings Eells, *Martin Bucer*, Londres, 1931, y la de François Wendel, *L'Église de Strasbourg: sa constitution et son organisation, 1532-1535*, París, 1942 (*Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 38).

Alianza a través del bautismo de los creyentes y la observancia de la ley del evangelio. Esto significaba expresamente una separación entre la secta evangélica y el mundo, incluyendo en el mundo la esfera toda de la ley civil y sus instituciones *legítimas, pero sub-cristianas,* como el estado. Para Marpeck, la reforma territorial de Bucer significaba la sustitución del legalismo católico por un legalismo judaico. Desde su punto de vista, Bucer y los reformadores suizos, en medida aún mayor que Lutero, estaban organizando, sin darse cuenta, una iglesia de la ley como sucesora del pueblo de la ley al hacer del bautismo el equivalente de la circuncisión y al sancionar, con su doctrina de una predestinación inescrutable y por consiguiente inverificable, una fe *implícita,* territorial o socialmente difusa, en oposición a la fe *explícita* de los miembros resueltos de unos conventículos capaces de disciplina propia.

A comienzos de diciembre de 1531, Marpeck solicitó del ayuntamiento licencia para tener un debate público con el clero municipal. Se le concedió un solo coloquio ante los miembros del ayuntamiento, la comisión de los veintiuno y los pastores, pero con la prohibición de que hubiera más público. El coloquio tuvo lugar el 9 de diciembre.[101] A partir de entonces, las órdenes del ayuntamiento fueron que Marpeck "se quedara con la boca cerrada".[102] El día siguiente, sin embargo, Marpeck tuvo una nueva discusión con Bucer.[103] Entonces los propios predicadores municipales se dirigieron al ayuntamiento pidiéndole al mismo tiempo una disputa verdaderamente pública y un mejoramiento en las condiciones morales de la ciudad.[104] Por esos días presentó Marpeck su Confesión de Fe (*Bekenntnis:* estudiada *infra,* cap. XVIII.5), dividida en veintinueve artículos en los cuales defiende el bautismo de los adultos y desarrolla el argumento de que, hasta esos momentos, no se veía aún que reinara en Estrasburgo un orden cristiano.[105] Bucer se apresuró a refutarlo, artículo por artículo, repitiendo la opinión de que el bautismo de los infantes, a semejanza de la circuncisión, era el símbolo de la iniciación en la comunidad de la fe.

El 18 de diciembre de 1531 el ayuntamiento le ordenó a Marpeck desistir de sus esfuerzos por suprimir el bautismo de los infantes y por establecer una iglesia separatista, bajo pena de expulsión de la ciudad y de la región.[106] Dos días después, Marpeck notificó al ayuntamiento que estaba dispuesto a salir de Estrasburgo, pero añadió que, si el Espíritu de Dios lo impulsaba a regresar, él se sometería a la voluntad divina.[107] Pidió

[101] *Elsass,* I, núm. 277.
[102] *Ibid.,* núm. 281.
[103] *Ibid.,* núm. 283.
[104] *Ibid.,* núm. 284.
[105] El *Bekenntnis* de Marpeck fue editado por John Wenger, "Pilgram Marpeck's Confession of Faith", *MQR,* XII (1938), 167-202. Véase también Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núm. 302; y allí mismo, núm. 303, la refutación de Bucer.
[106] *Elsass,* I, núm. 287.
[107] *Ibid.,* núm. 290.

que se le concediera un plazo razonable, y se le otorgaron dos semanas para que preparara su partida. Hubo, sin embargo, por lo menos una disputa más, poco antes del 12 de enero de 1532; [108] pero se ratificó el veredicto anterior. (Volveremos a encontrarnos con Marpeck en un amplio debate con Schwenckfeld en el cap. XVIII.)

Mientras Marpeck y Bucer se hallaban trabados en sus réplicas y contrarréplicas cada vez más tensas, llegó Hofmann, que visitaba por tercera vez la ciudad de Estrasburgo. Al regresar a esta base desde su misión holandesa, él y su causa habían recibido un tremendo golpe: la abjuración y decapitación de su delegado holandés (cap. XII.3) y de otras nueve personas en La Haya. En vista de esta ferocidad llevada a cabo en el campo católico, tan diferente de la experiencia que había tenido Hofmann en territorio protestante, ordenó que durante dos años quedara suspendida la ordenanza del bautismo de los creyentes, apoyándose para esa decisión en un texto del libro de Esdras, 4:24. El surgimiento *(Durchbruch)* o descendimiento de la Nueva Jerusalén (Apocalipsis, 21:10), según dedujo, quedaba interrumpido temporalmente, tal como la reconstrucción del antiguo Templo había sido detenida a causa de la hostilidad de los samaritanos. Así, pues, Hofmann regresaba esta vez a Estrasburgo para proponer la suspensión provisional *(Stillstand)* del (re)bautismo, tal como Schwenckfeld estaba proponiendo la suspensión provisional de la eucaristía. Como Hofmann, naturalmente, seguía oponiéndose al bautismo de los infantes al igual que Schwenckfeld, y como el pensamiento cristológico de Hofmann (carne celestial de Cristo) se parecía mucho más al de Schwenckfeld que al de Marpeck, se comprende que los teólogos y magistrados de Estrasburgo hayan vinculado cada vez más al peletero y al aristócrata, cosa que, por lo demás, les sucedía a muchos de los hofmannitas mismos, que habían comenzado a conjeturar que Schwenckfeld podría ser el Enoc oculto y, como tal, la contraparte escatológica de Hofmann, el Elías redivivo.

Hofmann se dedicó a escribir y a hacer imprimir tres nuevos libros. En uno de ellos, *Von der wahrhaftigen Menschwerdung des ewigen Worts,*[109] se aparta del lenguaje niceno y calcedonio tradicional. El 11 de diciembre de 1531 las autoridades de Estrasburgo ordenaron que Hofmann fuera aprehendido.[110] Éste, sin embargo, consiguió que se imprimieran los otros dos libros, en Estrasburgo o en Hagenau, a comienzos de 1532. Se repitió entonces la orden de aprehensión, y Hofmann optó por huir.

Recorrió el territorio de Hesse, donde el landgrave Felipe lo oyó predicar,[111] probablemente cuando se hallaba de paso rumbo a su misión en los Países Bajos. Allí publicó un comentario sobre la epístola a los Romanos. Se hallaba en estos días más seguro que nunca de que la nueva era

[108] Cf. *ibid.*, núm. 306, y las pp. 426-529.
[109] *Ibid.*, núms. 279 y 298.
[110] *Ibid.*, núm. 280.
[111] *Elsass,* II, núm. 407.

estaba alboreando, y de que él era el Elías designado para presagiar la segunda venida de Cristo.

Regresó a Estrasburgo en la primavera de 1533. En esta su cuarta visita escribió o publicó otros cuatro o cinco opúsculos animados de un intenso espíritu escatológico, y se dedicó además a la predicación, en casa del orfebre Valtin Duft. Durante dos meses los magistrados de Estrasburgo toleraron estas actividades, hasta que finalmente el propio Hofmann propició su aprehensión enviando en el mes de mayo una carta provocativa al ayuntamiento, junto con uno de sus opúsculos sobre la espada, en el cual ponderaba una vez más el estratégico papel que desempeñaría Estrasburgo en la inminente segunda venida. A juzgar por el comportamiento que tuvo en Estrasburgo, y por lo que hasta esas fechas dicen sus escritos (en particular su comentario sobre el capítulo 13 de la epístola a los Romanos), es evidente que Hofmann seguía siendo partidario de una actitud pacífica para con todos los magistrados, y que consideraba su función como algo provisionalmente ordenado por Dios. No estaba en favor de que se acudiera a la violencia para adelantar el calendario cósmico ni a la revolución social para acelerar el nuevo orden divino. Había decidido andar con la cabeza descubierta y descalzo en testimonio de su confianza en la cercanía del Reino, y el pan era su único alimento. Determinado a no dar ocasión a demostraciones puramente sociales y políticas, había tomado la costumbre de emprender largas caminatas los días de fiesta, evitando así ser solicitado por los elementos ociosos y revoltosos de la población.[112] En mayo fue sometido a dos interrogatorios judiciales [113] y quedó arrestado, aunque en condiciones benignas. Se le permitió escribir y recibir a los hermanos y conversar con ellos, hasta ver lo que decidía el sínodo territorial de la iglesia reformada de Estrasburgo, que estaba en preparación.

Dejando resonar esta nota de expectación en los terrenos del sectarismo, podemos ocuparnos ahora del sínodo de Estrasburgo y de la nueva táctica de los teólogos magisteriales, que resolvieron arreglar cuentas de una vez por todas con los cabecillas de los sectarios, de manera particular con Hofmann, Schwenckfeld y los secuaces de Kautz o de Marpeck, y que, después de pintarlos con los peores colores a los ojos de la ciudadanía, emprendieron la construcción de un orden eclesiástico y de una confesión de fe para la iglesia unificada de su república urbana.

4. El Sínodo de Estrasburgo y sus consecuencias, 1533-1535

Un acontecimiento de primera importancia en la historia de la reforma de la imperial ciudad-estado de Estrasburgo es el largo sínodo que se celebró en junio de 1533. Buscando, a tientas, un consenso eclesiástico

[112] *Ibid.*, núm. 368, p. 17. Véase *ibid.*, núm. 610, p. 388, cómo describe Polderman, uno de los secuaces, el advenimiento *(Durchbruch)* del nuevo orden.

[113] *Ibid.*, núms. 364 y 368.

que demarcara la posición teológica de la ciudad libre contra los sectarios y los partidarios locales del obispo, Bucer tenía que hacer frente a la necesidad práctica de formular esa posición de tal manera que Estrasburgo siguiera desempeñando el importante papel que hasta entonces había tenido en la Liga (luterana) de Esmalcalda sin ofender a los partidarios de las formulaciones suizas (más sacramentarias) residentes en Estrasburgo. Al mismo tiempo, ni los teólogos de las siete parroquias ni los magistrados de la ciudad podían ocultar durante más tiempo el hecho de que varios de ellos mismos veían con buenos ojos, en mayor o menor medida, las críticas teológicas, morales y religioso-políticas que venían de los radicales. Se entiende, de esa manera, que tal vez en ninguna otra región las formulaciones de la Reforma Magisterial hayan estado tan explícitamente redactadas en forma de refutación de la Reforma Radical. A decir verdad, el sínodo de Estrasburgo de 1533 refleja una desesperada lucha del orden eclesiástico por imponerse al caos, un combate de la ley contra la anarquía religiosa. Más tarde, Bucer interpretaría la crisis, con excesivo remordimiento, diciendo que se debió a "la prolongada e impía clemencia" con que él y los demás teólogos de Estrasburgo habían estado tratando a los separatistas.[114]

Aunque el primer decreto contra los anabaptistas había sido promulgado por el ayuntamiento mucho tiempo antes (en julio de 1527), era claro que ni los ciudadanos particulares ni los dueños de posadas se habían negado a dar techo y comida a los sectarios inmigrantes. Hacia fines de 1532 eran tantos los radicales que pululaban en la ciudad, y tantos los separatistas, así inmigrantes como nativos de Estrasburgo, haciendo labor de agitación y de proselitismo, que Bucer y sus colegas temieron por la seguridad de su reforma. Jacobo Kautz, por ejemplo, estaba de nuevo en la ciudad en el otoño de 1532, pidiendo que se le diera ocasión de defender el anabaptismo en un debate público.

El 29 de noviembre de 1532 (casi un año después de la expulsión de Marpeck), Capitón, Hedio, Bucer y Zell, en nombre de los predicadores municipales y de la corporación de los veintiún guardianes de las iglesias, pidieron al ayuntamiento que respondiera afirmativamente a la solicitud de Kautz, con la esperanza de que la causa toda de los anabaptistas pudiera quedar repudiada públicamente en su persona. En esa misma petición presentaron una recomendación destinada a fortificar la iglesia territorial, y que abarcaba estos tres puntos: que se instituyera una visita anual de las iglesias, que se codificaran las tradiciones eclesiásticas operativas, así como nuevas ordenanzas, y que dos veces al año se celebrara un sínodo territorial.

Antes de que pudiera llevarse a efecto en junio ese proyectado sínodo, tuvo lugar una serie complicada e interrelacionada de interrogatorios judiciales, de sínodos parciales y de deliberaciones eclesiásticas. Conviene enumerar los más importantes de estos acontecimientos: 1) en

[114] *Ibid.*, núm. 362.

mayo fueron sometidos a interrogatorio, en presencia de los magistrados, el anabaptista bígamo Nicolás Frey y el anabaptista apocalíptico Melchor Hofmann; 2) al mismo tiempo, estaba en funciones una comisión especial a la cual se le había encargado una confesión de fe y de orden cuyas fuentes principales eran la *Tetrapolitana* y los veintidós artículos sugeridos por Bucer en una carta [115] dirigida a los teólogos más prominentes de Estrasburgo desde Basilea, donde él se encontraba para asistir al sínodo cantonal; 3) hubo, a manera de preliminar, un sínodo municipal *(Stadt-Synode, Vorsynode)* cuyas sesiones duraron del 3 al 6 de junio; 4) vino después el sínodo territorial propiamente dicho *(Land-Synode, Hauptsynode)*, cuyas sesiones duraron del 10 al 14 del mismo mes; 5) terminado el sínodo territorial, las labores continuaron en dos terrenos: deliberaciones por parte de los magistrados para determinar las distintas penalidades correspondientes a los herejes y cismáticos que habían sido escuchados en el sínodo, y deliberaciones por parte de los teólogos para redactar las ordenanzas acordadas por el sínodo; 6) finalmente, algunas de estas últimas actividades desembocaron en una especie de post-sínodo, que en realidad vino a ser el sínodo de otoño, o sea el segundo de los dos sínodos anuales previstos por los organizadores.

Por lo que se refiere a los interrogatorios judiciales preliminares de Frey y de Hofmann, ya hemos hablado de las apariciones del segundo (cap. x.3.h), y al primero nos referiremos en conexión con el sínodo territorial. Podemos, pues, concentrarnos en los episodios segundo y tercero, que culminaron en ese sínodo territorial.

a) *Preparativos para el sínodo territorial*

La comisión creada por el ayuntamiento para redactar la confesión de fe y de orden y para preparar el temario del sínodo territorial estuvo constituida por cuatro predicadores (Bucer, Capitón, Hedio y Melchor Cumano, de la iglesia de Santa Aurelia) y por cuatro de los veintiún guardianes de las iglesias de la ciudad *(Kirchenpfleger)*. Según se recordará (cap. x.2), en los momentos en que Bucer propuso la creación de ese organismo imaginaba a los guardianes como los equivalentes de los "ancianos" de la era apostólica, dándoles, en consecuencia, un papel cuasiministerial. A estas alturas, sin embargo, era evidente que su carácter era eminentemente magisterial.[116]

El borrador de confesión en que finalmente estuvieron de acuerdo los miembros de la comisión conjunta constaba de dieciséis artículos.[117] Los rasgos más notables de este borrador de confesión eran su defensa de la Trinidad, enderezada expresamente contra las recientes formulaciones

[115] *Ibid.*, núm. 358.
[116] Wendel, *op. cit.*, pp. 45-46.
[117] Krebs y Rott, *Elsass*, II (*QGT*, VIII), núm. 371.

de Servet (artículo I),[118] su defensa de la cristología calcedonia contra Hofmann (artículo IV), su repudio de la interpretación sacrificial de la eucaristía contra los católicos (artículo IX), su afirmación de la importancia de una comunión inclusiva y visible, contra Schwenckfeld (artículo X), y su defensa del bautismo de los infantes, contra todos los anabaptistas y espiritualistas (artículos VII y VIII). No estará de más observar que Bucer mismo estaba por estos momentos a punto de considerar la cuestión de los infantes como algo perteneciente más a la comunidad que a los padres de la criatura.[119]

Especialmente importantes eran los tres últimos artículos, que se ocupaban de manera bastante detallada en justificar con razones bíblicas y teológicas el papel positivo de los magistrados en la reforma y en la conservación de la iglesia. Estos tres artículos fueron elaborados con la mente puesta no únicamente en los anabaptistas, sino también en uno de los teólogos oficiales de Estrasburgo, el doctor Antonio Engelbrecht, así como en los simpatizantes que tenía entre el clero y la ciudadanía. La comisión justificaba la mezcla de teólogos y magistrados en el sínodo aduciendo el precedente del concilio de Jerusalén, donde hubo apóstoles y ancianos, y el de los concilios presididos antiguamente por Constantino y sus sucesores.

La misma comisión que redactó los dieciséis artículos y el temario fue la que sugirió que se convocara a un sínodo preliminar, limitado al clero de la ciudad, antes de meter prematuramente al clero rural en unos problemas aún no resueltos del todo por sus hermanos de la ciudad, intelectualmente más refinados. De acuerdo con esta sugerencia, el 3 de junio se reunió un sínodo municipal en la iglesia de Santa Magdalena,[120] especialmente acondicionada para el acontecimiento. Estuvieron presentes los pastores de las parroquias de la ciudad y sus ayudantes, los veintiún guardianes de las iglesias, y los maestros de artes y todos los demás profesionales de la enseñanza. Asistieron asimismo, aunque solamente como testigos, cuatro delegados de cada uno de los gremios de la ciudad. El sínodo se desarrolló bajo la presidencia colegiada de cuatro miembros del ayuntamiento, el más conspicuo de los cuales era el *Stettmeister* Jacobo Sturm. Capitón, que había desempeñado una función bastante destacada en dos de los sínodos cantonales de Berna, el de 1528 y el de 1532 (cap. XXIII.2), fue el designado para pronunciar el solemne sermón de apertura.

La elección de Capitón estuvo técnicamente dictada por el orden de precedencia entre los predicadores establecidos, al mismo tiempo que era una señal de reconocimiento del importante papel que acababa de desempeñar en el segundo de los mencionados sínodos de Berna; pero Bucer, que a su vez se había destacado en el reciente sínodo de Basilea, iba

[118] Citado *supra*, a la altura de la nota 93 de este capítulo.
[119] *Bericht aus heiliger Schrift* (1534), folio 92b, citado por Wendel, *op. cit.*, p. 118.
[120] Wendel, *op. cit.*, pp. 69 *ss.*

a tener buenas razones estratégicas para forzar a Capitón a asumir una identificación muy explícita con las labores del sínodo de Estrasburgo. Incluso después de su segundo matrimonio, y a pesar de su resolución de proceder más severamente con los sectarios, Capitón parecía distraerse de vez en cuando y regresar a algunas de sus antiguas posiciones. Al explicar los dieciséis artículos ante la asamblea congregada en la iglesia conventual de Santa Magdalena de los Penitentes, Capitón tenía indudablemente muy vívida en su espíritu la imagen de no pocos visitantes, y aun huéspedes de su casa, cuyas ideas lo habían atraído, y su obligación era exhortar al sínodo a condenar esas mismas ideas. Por ejemplo, al repudiar en el artículo primero a "cierto español", tiene que haber recordado que él mismo no siempre había sido tan categórico en cuanto a la herejía de Servet, y que cuando él y Bucer trabajaban en el texto de la *Tetrapolitana*, él, por alguna razón, había escrito *Trias* en vez de *Trinitas*, y *discrimen* en vez de *distinctio personarum*.[121]

Después de la disquisición inaugural de Capitón, los artículos de fe y de orden que se proponían fueron solemnemente leídos en su totalidad, y en seguida tomados uno por uno, mientras se invitaba a cada uno de los pastores y de los demás asistentes a dar su aprobación o a hacer algún comentario.[122] Hubo algunas importantes diferencias en las convicciones que se expresaron, especialmente respecto a la eucaristía, pero la discusión más animada fue la que se trabó en torno a los tres últimos artículos, a los cuales se opusieron Antonio Engelbrecht y, con menor insistencia, algunos otros miembros del sínodo. Estos opositores argumentaban, por una parte, que los tres últimos artículos concedían a los magistrados una indebida intervención en el terreno de las conviciones y de la conciencia y, por otra parte, que los teólogos mismos, en virtud del sistema sinodal así implantado, se hallaban a punto de convertir a la iglesia reformada en "una nueva papería", tanto más poderosa y agobiadora cuanto más localmente concentrada.

Quizá valga la pena dejar que la figura del doctor Engelbrecht se destaque durante un momento en el sínodo, porque nos hace ver una vez más como específica y plausible la generalización de que hubo, particularmente en el territorio de Estrasburgo, muchos tipos mixtos o de transición entre los reformadores magisteriales y los radicales. Para Bucer y Capitón, Engelbrecht resultaba ser el portavoz del partido o "secta" de los "epicúreos",[123] esto es, los ciudadanos y los teólogos que, a semejanza de los libertinos espirituales de otras regiones (cap. XII.2 y XXIII.3), estaban en

[121] Strasser, *op. cit.*, p. 71.

[122] *Elsass*, II, núm. 373.

[123] Además de Engelbrecht, los principales miembros de este partido eran Wolfgang Schultheiss, Jacobo Ziegler y Juan Sapidus (Witz), profesor de la segunda escuela latina. Otro a quien algunos llamaron también epicúreo fue el catedrático y botánico Otón Brunfels, de quien ya nos hemos ocupado fuera del escenario de Estrasburgo (a saber, en Basilea, al lado de Servet). Véase *Elsass*, II, núm. 406a, y también núms. 353, 402 (p. 112) y 492 (p. 263). Sobre los epicúreos, Wendel, *op. cit.*, pp. 38 *ss.*

favor de la libertad fraterna de indagación y discusión como salvaguardia contra un "papismo" protestante.

Estos "epicúreos" tenían mucho en común con Franck, Entfelder, Bünderlin y Schwenckfeld. Humanistas todos ellos, encontraban oyentes muy bien dispuestos entre algunos de los patricios, que lo que menos querían aceptar era una supervisión eclesiástica continua o impertinente. No es ilegítimo hacer una generalización si se observa que algunos de los patricios liberales (y aquí incluimos a los ciudadanos prósperos al lado de los aristócratas), "los prelados epicúreos" (otro de los términos de Bucer) y los anabaptistas de toda clase de tendencias se hallaban táctica o instintivamente coaligados en la oposición contra el empleo de la compulsión magisterial en apoyo de la doctrina y la disciplina eclesiásticas (sinodales); pero, como es natural, actuaban por motivos diferentes, no siempre del todo claros en su espíritu.

Los aristócratas liberales y los burgueses de orientación humanista, por ejemplo, abierta o disimuladamente podían hacer causa común con los libertinos epicúreos, con los demás espiritualistas y con los anabaptistas, en la esperanza de que el clero establecido no impusiera sobre ellos y sobre su agradable ciudad, en forma demasiado rigurosa, las disciplinas de la salvación protestante.

En cambio, los anabaptistas resueltamente sectarios, seguros de su fe y de su disciplina bíblicas, lo que querían era verse separados de una magistratura más o menos comprensiva o rigurosa a fin de ser más libres y eficaces en el ejercicio de la excomunión y de las demás disciplinas de una secta autónoma.

Los clérigos epicúreos, por su parte, parecen haber estado profundamente interesados en la búsqueda sin trabas de la verdad, y lo que se proponían era mantener despejados los canales de la comunicación y de los descubrimientos nuevos, para "que los dones del Espíritu puedan derramarse sobre los grandes y sobre los humildes por igual".[124]

Durante las discusiones sinodales, el más importante de los epicúreos, después de Engelbrecht, fue Wolfgang Schultheiss, pastor de Schiltigheim, a quien pertenecen las palabras que acabamos de citar. Tiempo atrás, en un largo poema escrito por él (*Ermahnung zum geistlichen Urteil,* 1530),[125] había glosado un pasaje de San Pablo (I Corintios, 14:29 *ss.*) en su esfuerzo de propiciar el libre flujo del Espíritu y de restaurar las formas irénicas en la discusión de las cosas espirituales, de la Biblia, de las nuevas interpretaciones de pasajes ya conocidos, todo ello con la posibilidad de una inspiración fresca y actual. En su defensa del derecho de toda la congregación a juzgar la Escritura, para evitar que se instalara una "nueva tiranía" en sustitución de la vieja, Schultheiss pedía lo mismo que Juan de Campen, en conexión con el mismo pasaje paulino, había llamado el *Sitzerrecht* (cap. x.3.g).

No cabe duda de que el doctor Engelbrecht tomó de Schultheiss algunas

[124] *Elsass,* II, p. 293, línea 31.
[125] *Ibid.,* núm. 236a.

de las ideas que expresó durante el sínodo. Anteriormente obispo sufragáneo de Espira (Speyer), Engelbrecht fue quien liberó a Bucer de sus votos monásticos en la orden de los dominicos. Cuando más tarde, convertido a la causa evangélica, se estableció a su vez en Estrasburgo, fue nombrado pastor de la iglesia de San Esteban. Poseedor de conocimientos amplísimos, y de una considerable experiencia administrativa, desplegó en el sínodo municipal de Estrasburgo y en otras ocasiones algo de la mentalidad y de las maneras de los espiritualistas y los separatistas, y no tardaría en ser vilipendiado por la mayor parte del clero municipal, que lo acusó de ser un epicúreo y un compinche de granujas y de evangelistas vagabundos. Durante el sínodo defendió el principio de la separación de los dos reinos y la distinción entre las dos espadas, aduciendo expresamente la doctrina sostenida por Lutero en su primera etapa. Lo que pedía, en consecuencia, era que en el territorio de Estrasburgo se estableciera una clara separación entre la religión y la política. No negaba que el gobierno fuera cosa de Dios, ni que los magistrados pudieran muy bien tener una vocación cristiana, pero llamaba la atención sobre lo que él consideraba la incongruencia de los reformadores magisteriales que, habiendo insistido primero en la proclamación libre del evangelio, estaban ahora formulándolo en decisiones sinodales y, fundados en el precedente de Constantino y especialmente en el de Justiniano, estaban sirviéndose de la autoridad del estado para imponer por la fuerza esas decisiones a quienes por razones de conciencia no las aceptaban. Engelbrecht declaró estar convencido de que no había lugar para la compulsión en el campo de la doctrina y de la conciencia, puesto que Dios es el único que legítima y eficazmente puede penetrar en ese campo. Sostenía no sólo que los magistrados debían abstenerse de dictaminar en cuestiones de doctrina, sino también que los teólogos, por su lado, debían abstenerse de tomar parte en cuestiones de gobierno, ni para protegerse a sí mismos, ni para salvaguardar sus doctrinas, ni para mejorar el gobierno. En el caso de una magistratura que en materia religiosa se portara con indiferencia o con hostilidad, lo único que correspondía hacer a los pastores y a sus rebaños era sufrir por su fe y armarse de santa paciencia (Apocalipsis, 13:10). Deploró que se pretendiera hacer del heterogéneo sínodo de Estrasburgo el comienzo de un "nuevo papismo" interpuesto entre Dios y los creyentes, y citó a este respecto una anotación de Erasmo a San Hilario de Poitiers, en la cual observaba que, según la historia, eran los sínodos y los concilios los que habían originado el surgimiento del papado. Engelbrecht encolerizó a los miembros del sínodo por su enérgica afirmación de que la compulsión de las conciencias, como la mostrada por los judíos, los mahometanos y los católicos, no mejoraba con llamarse luterana, zwingliana o anabaptista (intuición profética, quizá, enderezada hacia Münster).[126]

El último día del sínodo municipal, el examen de la confesión de fe y de orden fue interrumpido por un procedimiento novedoso, propuesto, aunque no seguido hasta entonces, por la comisión que había organizado al

[126] *Ibid.*, núm. 373, con detalles del núm. 374 (declaración ampliada de Engelbrecht).

principio el funcionamiento del sínodo. Se acordó que los predicadores pudieran censurarse los unos a los otros. Los cuatro presidentes del sínodo, junto con los guardianes de las iglesias *(Kirchenpfleger)* a quienes se había encomendado la vigilancia de los ministros desde 1531, se retiraron a una habitación privada, donde los predicadores fueron sometidos a un severo interrogatorio. A cada uno de los interrogados se le permitió hacer a su vez cualquier observación que estimara pertinente acerca de la conducta y el modo de pensar de sus colegas. Los nervios exacerbados por el debate sinodal se serenaron gracias a esta oportunidad que se ofrecía de hablar en secreto. No es de sorprender que el doctor Antonio Engelbrecht [127] haya sido mencionado con particular frecuencia como persona censurable, concretamente por su costumbre de no asistir a las asambleas semanales del clero municipal, por frecuentar las tabernas y andar en paseos, por tener "malas compañías en la mesa", por celebrar bautizos en las casas, por no tomar en serio la preparación de sus sermones, y por permitir que su criada y su criado anduvieran sin aseo ni recato por las callejuelas.[128]

Terminadas estas censuras mutuas del clero, el sínodo municipal prosiguió la discusión de los dieciséis artículos y pasó luego a las ordenanzas eclesiásticas para darles su forma definitiva.

b) *El sínodo territorial, junio de 1533*

Cuatro días después de la terminación del sínodo municipal, se reunió el sínodo de todo el territorio de Estrasburgo. El primer día (10 de junio) estuvo dedicado al comentario y aprobación de los dieciséis artículos por parte de los representantes de veintitrés poblados y bailías anexos a la ciudad o dependientes de ella,[129] desde Kehl, en la banda opuesta del Rin, hasta Detweiler (cerca de la actual Saverne) y Wasselnheim (la actual Wasselonne). En los cuatro días siguientes, el sínodo se dedicó a examinar a varios de los radicales más destacados y a varias personalidades prominentes por alguna otra razón. Dos de los interrogados –Hofmann y Frey– ya habían sido examinados en más de una ocasión por los magistrados.

El primero a quien se interrogó fue el hortelano-predicador Clemente Ziegler, cuya casa, que estaba en la aldea anexa del Robertsau, había sido el lugar de reunión de muchos anabaptistas. Ziegler reafirmó su oposición a

[127] *Ibid.*, núm. 373(D), donde hay que distinguir al "doctor Antonio" (Engelbrecht) del "maestro Antonio" (Firn).

[128] La acusación relativa a los bautizos aparece también en el núm. 358, p. 5. Las asambleas de las que con tanta frecuencia se hallaba ausente a causa de su "anticlericalismo" eran las del gremio clerical, el organismo que agrupaba a los pastores y que, en cierto modo, tenía un funcionamiento análogo al de las otras veintiuna corporaciones. Cf. Wendel, *op. cit.*, pp. 46-47, especialmente nota 62.

[129] En Wendel, *op. cit.*, p. 67, nota 30, puede verse la lista de las dependencias, junto con una explicación de sus diversas relaciones con los cabildos de la ciudad. Las réplicas de los representantes están en Krebs y Rott, *Elsass*, II (*QGT*, VIII), núm. 384(A).

que las creencias religiosas estuvieran sometidas a castigo civil. Siguió defendiendo la doctrina de la salvación universal pero, a diferencia de lo que había hecho antes (cap. x.2), esta vez no condenó el bautismo de los infantes.[130] Bucer, que presidió la mayor parte del examen, vio que se trataba de una herejía relativamente innocua, y Ziegler quedó en libertad.

Después de la breve investigación a que se sometió a Martín Storen (Stoer), seguidor de Ziegler,[131] que sin embargo se negó a hablar detenidamente de sus convicciones y especulaciones, Melchor Hofmann hizo su aparición ante el sínodo. Durante esta primera intervención, y las que siguieron, expuso sus opiniones en tono apasionado y las resumió luego bajo cinco encabezados.[132] En el resumen de Bucer, más tardío, y que es a la vez una refutación, las proposiciones se reducen a cuatro.[133] Hofmann reformuló su doctrina de la naturaleza única y celestial de Cristo contra la versión de Schwenckfeld (de acuerdo con el cual eran dos las naturalezas y, de hecho, celestiales las dos) y contra la doctrina tradicional (calcedonia) de una naturaleza divina y una naturaleza humana, en la segunda de las cuales quedaba incluida la carne humana. Afirmó enfáticamente la deidad plena de Cristo, pero declaró estar en contra de la costumbre de dirigirse en las oraciones al Hijo y al Espíritu Santo.[134] Respecto a su cristología, mucho más que respecto a cualquier otro de sus puntos doctrinales, Hofmann se condujo ante el sínodo no precisamente como hereje visionario sometido a escrutinio inquisitorial, sino como un teólogo evangelista cargado de pasión. Defendió asimismo con gran convicción sus otros cuatro puntos en el curso de varias sesiones. Dijo que el Segundo Adán murió por la salvación de toda la humanidad, puesto que por la caída del primer Adán la humanidad toda había sufrido el castigo de la muerte eterna; que la iluminación divina en presencia de la Escritura podía devolver a cada hombre la libertad de albedrío poseída al principio en el Paraíso; que el bautismo de los infantes era cosa del diablo y que el bautismo de los creyentes era el único testimonio público válido de la renovación del entendimiento y de la voluntad; y que no hay perdón para el pecado intencional, o sea el pecado cometido después de la iluminación del bautismo. Acerca de este último punto Hofmann estuvo particularmente categórico, citando con gran fuerza de convicción un pasaje del Levítico, 15:30, y otro de la epístola a los Hebreos, 10:26. Adujo también este último texto, en relación con otro del Levítico, 4:13 *ss.*, para fundamentar su afirmación de que el sacrificio expiatorio de Cristo, el eterno Sumo Sacerdote, fue por los pecados *desconocidos* de la comunidad y del individuo, es decir, por el pecado original y por los pecados prebautismales, cometidos antes de la iluminación bíblica y espiritual del creyente acerca de lo que es bueno y lo que es malo. Se refirió

[130] *Elsass,* II, pp. 76-77.
[131] Sobre Storen como seguidor de Ziegler véase *Elsass,* II, núm. 504 (p. 275).
[132] *Ibid.,* núm. 398.
[133] *Ibid.,* núms. 402 y 444.
[134] *Ibid.,* núm. 384 (p. 83).

después, con base en diferentes citas bíblicas (IV Esdras, 7:5 y 9; Apocalipsis, 21:8; II Pedro, 2:21), a la vida cristiana después que se ha entrado en la alianza de una voluntad y una conciencia renovadas, y dijo que esta vida consiste en una lucha continuada por no caer del (segundo) Paraíso (la iglesia de los renacidos) una segunda vez, que ahora sería la caída en la horrenda muerte de fuego y azufre. Según él, esta "segunda muerte" era peor, en sus consecuencias, que si uno no hubiera llegado nunca a conocer el camino de la rectitud, puesto que entonces no cabía decir que uno se había apartado de él.

Gaspar Schwenckfeld, que había sometido a escrutinio cinco de sus libros, fue examinado el 12 de junio. Pidió que especialmente uno de esos libros, la *Protesta,*[135] se leyera ante el sínodo, para quedar limpio de la acusación de ser un destructor de la iglesia territorial debidamente reformada. A los reformadores municipales la *Protesta* les pareció un ingenioso intento de decir cosas contradictorias mediante la técnica de alternar afirmaciones y matizaciones,[136] especialmente a propósito de la observancia y la significación de la Cena del Señor. En cuanto a las cuestiones cristológicas y la redención, Schwenckfeld afirmó decididamente, contra Bucer y contra la tradición toda de Occidente, que Cristo, "indiviso", sufrió como una Persona también en su naturaleza divina, y no sólo en su carne y su naturaleza humanas.[137] En tono altanero, Schwenckfeld se ofreció a instruir a Hofmann en privado acerca de la cuestión de la carne celestial y, de momento, se contentó con reiterar su defensa de las oraciones dirigidas a Cristo, tan válidas como las dirigidas al Padre. Habiéndose puesto repentinamente enfermo, Schwenckfeld no pudo regresar al examen después de la colación de mediodía.

A consecuencia de esto, Hofmann fue llamado otra vez. La discusión con él duró hasta muy entrado el día siguiente. En un interrogatorio judicial anterior [138] había declarado que sus discusiones con Schwenckfeld sobre la cuestión de la carne celestial de Cristo eran ya antiguas, puesto que databan de comienzos de 1529, y aprovechó la ocasión para explicar a los miembros del sínodo, según hemos observado ya, en qué forma difería él de Schwenckfeld, no obstante la gran estima que tenía por el piadoso silesio.

[135] La *Protesta* está publicada en *CS*, IV, 788-790. Véanse también, en *CS*, III, 112-116, los "Artículos que hay necesidad de considerar en un sínodo". Eells, *op. cit.*, p. 148, sostiene que Schwenckfeld presentó sus libros, inclusive la *Protesta,* con esperanzas de conseguir para ellos la sanción sinodal. El análisis de Schultz, *op. cit.*, pp. 214-215, deja bien claro que, independientemente de las esperanzas que abrigara, Schwenckfeld sabía muy bien que se le había citado ante el sínodo en una categoría superior a la de Frey y a la de Hofmann, pero sólo por el hecho de que él nunca antes había sido convocado por un tribunal magisterial para responder de acciones o de ideas que recayeran primariamente dentro de su jurisdicción. La comisión sinodal encargada de escrutar los escritos de Hofmann y de Schwenckfeld presentó un informe conjunto sobre ambos: *Elsass*, II, núms. 441 (p. 178) y 444.

[136] Cf. Schultz, *op. cit.*, p. 215; Eells, *op. cit.*, p. 148.

[137] *Elsass,* II, núm. 381 (p. 81).

[138] *Ibid.*, núm. 368 (p. 19).

Después de la segunda intervención de Hofmann, el sínodo mandó comparecer a Nicolás Frey, con la idea de establecer una conexión entre su patente bigamia y su pertenencia al anabaptismo. El caso de Frey, uno de los mejor documentados de su especie,[139] es típico de las deserciones por causa de la alianza que encontramos ocasionalmente a lo largo de la historia de la Reforma Radical; es al mismo tiempo un caso conmovedoramente personal y, por consiguiente, de excepcional interés desde el punto de vista de la sociología de la religión. Nos ayudará el ver a Frey y a su devota y engañada segunda esposa en un contexto más amplio (cf. *infra*, cap. xx) siempre que no perdamos de vista el hecho de que la mayor parte de los clérigos del sínodo que se hallaban allí sentados para juzgar a Frey habían repudiado a su vez sus votos sacramentales de celibato, contrayendo matrimonio al hacerse protestantes, y de que, unos cuantos años después, el más ilustre de los teólogos allí presentes andaría buscando razones bíblicas para justificar la bigamia escandalosa de uno de los más destacados príncipes protestantes.[140] Los teólogos y magistrados reunidos en el sínodo estaban juzgando (de acuerdo con el derecho común y no propiamente de acuerdo con la Biblia) a un seglar que en opinión de todos era extravagante, y que había repudiado también unos votos sacramentales, en su caso los del matrimonio, para casarse por segunda vez "dentro de la alianza" al hacerse anabaptista y al ver que la primera esposa se negaba a seguirlo en la alianza bautismal. A decir verdad, Frey acabó por ir mucho más allá de la cuestión concreta de tal (re)matrimonio dentro de la alianza, y propuso una teología bastante elaborada del matrimonio espiritual diciendo que éste era el medio de la redención, con lo cual les planteó a los magistrados y teólogos de Estrasburgo un problema particularmente engorroso; y, en vista de sus pretensiones mesiánicas, es ciertamente extraordinario que le hayan permitido expresarse con tanto detenimiento y hayan diferido toda acción contra él durante tanto tiempo.

Dedicado al negocio de la peletería, y hermano de un concejal de la población de Rottenburg, Nicolás Frey, que anteriormente había tomado parte en la Guerra de los Campesinos, fue bautizado por un emisario procedente de Zurich y se hizo miembro del conventículo anabaptista que se reunía en Windsheim (cap. VIII.2). Fue encarcelado y puesto más tarde en libertad, una vez que hubo abjurado de su separatismo, pero en su corazón seguía fiel al nuevo movimiento. Durante algún tiempo se quedó

[139] Los documentos más importantes en que se basa el relato que sigue son los publicados en *Elsass,* II, núms. 361, 369, 384 (p. 83), 388, 410, 456 y especialmente el núm. 464 (informe de Capitón). François Wendel, *Le Mariage à Strasbourg à l'époque de la Réforme, 1520-1692*, Estrasburgo, 1928, estudia los ajustes que se hicieron en la concepción y la práctica del matrimonio en esta ciudad, si bien no se ocupa del caso de Frey. El artículo dedicado a éste en la *ME* indica que fue (re)bautizado en 1525, pero, en vista de la actividad conocida de Julio Lober, el suizo que lo bautizó, parecería que el bautismo de Frey debe fecharse a partir de 1531, o de 1530 a lo sumo.

[140] Wendel, *Mariage,* analiza el escrito de Bucer sobre la bigamia de Felipe de Hesse, sobre el divorcio y sobre el matrimonio en general.

en casa, muy atormentado, hablando con su esposa acerca de las cuestiones de la fe. Temeroso de nuevas persecuciones, abandonó prudentemente el lugar y se marchó a Nuremberg, adonde su mujer le envió ciento cincuenta florines de oro para ayudarlo en el destierro. Desde su posición de relativa seguridad, él le escribió suplicándole que se uniera a la alianza, que vendiera la casa y se trasladara a Nuremberg con los siete u ocho hijos que tenían. Después de algunas vacilaciones, sin duda de índole religiosa y práctica a la vez, ella se negó a seguirlo, y entonces, acusándolo de abandono de sus obligaciones domésticas, además de haber comprobado con claridad cada vez mayor lo dado que era Frey a las excentricidades religiosas, la comunidad anabaptista de Rottenburg-Windsheim decretó la excomunión contra él.

En la residencia que poseía cerca de Bamberg el barón Jorge Pfersfelder, hombre favorablemente dispuesto para con el anabaptismo y para con la especulación espiritualista, Frey trabó conocimiento con la hermana del barón, que era viuda. Fue tal vez en estos momentos cuando la interpretación que hacía Frey de su propia misión, con especial referencia al matrimonio, sufrió una transformación extraordinaria, que nos hace pensar en el cósmico y redentor mesianismo andrógino de Guillermo Postel y de Paracelso (cf. *infra,* cap. xx).

La dócil viuda, Isabel, corroborada por una visión nocturna, aceptó el camino de la *Gelassenheit* y se entregó en cuerpo y alma al carismático visionario. Frey llegó a considerar su unión espiritual con Isabel como un hecho de valor redentor para todos cuantos prestaran oídos al mensaje que significaba. De manera un tanto oscura, relacionó a Isabel (llamándola la nueva María y la nueva Eva) y a sí mismo (llamándose una epifanía de Cristo y la cabeza visible de la iglesia invisible) con la Trinidad, y de sus visiones y oráculos decía que habían sido recibidos por él "en la Trinidad". Hizo la declaración, bastante incoherente en verdad, de que Isabel fue "virgen antes de su nacimiento, durante su nacimiento y después de su nacimiento" y, a consecuencia de ello, "madre de todos los creyentes" y "fundadora de la verdadera fe cristiana". Hasta tal extremo llegó Frey en su equiparación de Isabel con Eva y con María, que cuando Catalina, su primera mujer, llegó a Nuremberg para sacarlo de allí, y la celosa Isabel le asestó un golpe en la cabeza a su rival, él dijo que este golpe era el que daba la nueva Eva a Satanás y sus engaños, y adujo el pasaje evangélico (Lucas, 14:26) en que Jesús aconseja dejar mujer e hijos para sancionar su entrada en "la alianza de Dios" simbolizada ahora, ya no por el bautismo, sino por el matrimonio espiritual.

Llevando bien firme esta convicción, Nicolás e Isabel se habían establecido en Estrasburgo y se habían asociado con Hofmann y otros separatistas especulativos que se daban cita en casa del orfebre Valtin Duft. Llegó, sin embargo, el momento en que Hofmann entendió a las claras lo que Frey quería decir cuando hablaba de su "hermana espiritual", y entonces lo condenó con mucha indignación, y la pareja tuvo que buscar otro lugar en que vivir. En su propia teología, Hofmann se servía abundantemente

de la terminología nupcial (cap. XI.3), pero se escandalizó al descubrir que Frey estaba empleando este lenguaje místico-patriarcal en un sentido que a él le pareció adulterio común y corriente recubierto de plumas de avestruz arrancadas de la Escritura. A partir de ese momento, los dos radicales fueron enemigos encarnizados, y Hofmann se sintió particularmente agraviado al ver que se le relacionaba con su enemigo durante la confrontación sinodal.

Sometido a interrogatorio en presencia de los teólogos y magistrados, Frey siguió afirmando que Isabel Pfersfelder era su única mujer auténtica; pero, para gran alivio, sin duda, de los hofmannitas y de los marpeckianos, ya no se seguía considerando uno de ellos. Afirmó, por el contrario, que ni el bautismo de los teólogos sinodales ni el de los anabaptistas era el auténtico, y que la única iglesia verdadera, cuya cabeza visible se consideraba él, era esencialmente interior y estaba libre de todas las exterioridades, con la única excepción del pacto de matrimonio espiritual, y la misión evangélica que se le había confiado consistía en proclamar esa doctrina.

A pesar de que Frey abjuró del anabaptismo, los teólogos del sínodo se las arreglaron para asociar su bigamia con el anabaptismo, y las estrafalarias doctrinas emanadas de allí con el espiritualismo, o sea, respectivamente, con Hofmann y con Schwenckfeld. Era una oportunidad excelente para apuntalar su acusación de que esos hombres que se las daban de puritanos, y cuya justificación original para separarse de la iglesia de la muchedumbre había sido ese puritanismo, no estaban exentos de graves fallas en su conducta.

Mientras tanto, Schwenckfeld se había recuperado lo suficiente para hacer su segunda presentación ante el sínodo, la tarde del 13 de junio. Intercambió con Bucer varios puntos de vista acerca de los sacramentos, y justificó su opinión (basada en la epístola a los Romanos, 4:11 *ss.*) de que, antes de introducirse la circuncisión, Abraham y los demás santos de esa época vivieron por la fe y sin necesidad de ninguna clase de signos visibles, los cuales, en opinión de Schwenckfeld, no fueron sino una concesión provisional que Dios hizo a los judíos. Así, pues, en el lenguaje del cristianismo interior de Schwenckfeld, Abraham fue expresamente cristiano antes de ser judío (cf. *infra*, cap. XVIII.5). Para su teoría de que hubo cristianos antes de que hubiera judíos, Schwenckfeld hubiera podido acudir a Eusebio (*Historia eclesiástica*, I, IV, 6), quien a su vez no había hecho más que elaborar un tema predilecto de los primeros apologistas del cristianismo (Tertuliano: *anima naturaliter christiana*, y Justino Mártir, I *Apologia*, XLVI). El restauracionismo de Schwenckfeld, más radical que el de los anabaptistas, que de ordinario se contentaban con la restauración de la cristiandad apostólica, colmó para Bucer la medida de lo soportable. A decir verdad, Schwenckfeld estaba dispuesto a admitir que se siguiera practicando el principal de los ritos cristianos visibles, o sea el bautismo de los infantes, siempre y cuando no se dijera que ése era "el bautismo de Cristo", término que él quería que se reservara para el bautismo interior de fuego (iluminación) y para el bautismo del Espíritu. En el transcurso de la discusión,

Schwenckfeld se asoció sin darse cuenta con Engelbrecht y los demás "epicúreos" al hablar sobre la iglesia y el estado. Está perfectamente bien –dijo– que los magistrados fomenten el culto divino, si así lo desean. pero está muy mal que los pastores mismos recurran a los magistrados para que los protejan personalmente contra las críticas o las persecuciones. Al llegar más o menos a este punto se decidió que la controversia con Schwenckfeld prosiguiera más tarde por escrito.

Después de la colación de mediodía fue reexaminado Martín Storen. Muy reacio todavía a hablar de sus creencias en público, aceptó los dieciséis artículos, excepto los relativos a la eucaristía y al bautismo, donde seguía a Ziegler y a Schwenckfeld, y el relativo a la encarnación, sobre el cual decidió no pronunciarse, en espera de más luces. Con esta sumisión parcial de Storen concluyó el sínodo territorial. Se nombró una comisión encargada de hacer la redacción definitiva de las actas y de formular las ordenanzas eclesiásticas.

c) *Las consecuencias del sínodo, 1533-1535*

Ante los ojos de los demás predicadores, Bucer salió del sínodo como el "obispo" de la iglesia de Estrasburgo ("nostrae ecclesiae episcopus").[141] En octubre se celebró un sínodo otoñal o post-sínodo, que se ocupó de los asuntos que habían quedado inconclusos; [142] y los magistrados, bajo la presión cada vez más vigorosa del nuevo *episcopus*, comenzaron a tomar de no muy buena gana las medidas necesarias para la consolidación de la Reforma Magisterial. Fue magisterial en el sentido de que la disposición instintiva de todos los magistrados a tener su parte en el manejo de las exterioridades de la iglesia no sólo había recibido una sanción teológica en el principio protestante del sacerdocio de todos los creyentes, sino que se había ampliado, haciéndola abarcar también cuestiones de doctrina y de disciplina y, además, había adquirido justificación plena gracias al esfuerzo de los reformadores magisteriales de considerar a los magistrados como los sucesores efectivos de los ancianos apostólicos y, tomados corporativamente, como el equivalente local de los antiguos emperadores cristianos que intervenían en los concilios. Para colmo, la intervención de los magistrados en los asuntos internos de la iglesia territorial de la cual eran miembros era algo que ahora estaban solicitando con urgencia los reformadores magisteriales, que buscaban, casi desesperados, la manera de deshacerse de los separatistas, y eso no simplemente como un derecho de patronato, sino como un deber; no como una concesión, sino como una vocación imperiosa.

A consecuencia de ello, y atendiendo a las recomendaciones del sínodo

141 Carta de Capitón a Grynaeus (13 de septiembre de 1534), citada por Wendel, *Constitution*, p. 95. Sobre la próxima edición de *Opera latina* de Bucer cf. *infra*, p. 335, nota 179.

142 Wendel, *Constitution*, p. 101, habla de las dos manera de interpretar la sesión sinodal de octubre de 1533.

de octubre, los magistrados aprobaron la expulsión de los hofmannitas, designaron a algunos de los concejales como inspectores de bautizos *(Täuferherren)*[143] para que se ocupasen de los obstinados, tomaron nota de la partida de ciertos epicúreos, como Otón Brunfels y Jacobo Ziegler, y autorizaron la redacción de una serie de ordenanzas disciplinarias o leyes conservadoras correspondientes a las ordenanzas eclesiásticas del sínodo, teológicamente más amplificadas.

Los castigos de los varios separatistas que comparecieron ante el sínodo territorial fueron bastante diversos. Clemente Ziegler y Martín Storen fueron formalmente desterrados, pero recibieron licencia de permanecer en territorio de Estrasburgo a condición de que Ziegler se abstuviera de seguir predicando. Storen no había mostrado ninguna disposición de propagar las ideas de Ziegler. Tiempo después, este último comenzó a tener nuevas visiones, que por cierto publicó y puso en conocimiento de los magistrados.[144]

El epicúreo Engelbrecht no fue convocado formalmente a comparecer ante el ayuntamiento, puesto que él mismo era miembro del organismo convocador, pero quedó bajo censura y acabó por perder su puesto en la iglesia de San Esteban.[145] El otro epicúreo prominente, Wolfgang Schultheiss, fue amenazado con la suspensión.[146] Jacobo Ziegler había salido de la ciudad hacia estas fechas. Escribió una diatriba intitulada *Synodus,*[147] refutación en gran parte bíblica de los presupuestos religioso-políticos del reciente sínodo territorial. Escrita en un latín mordaz, esta obra difería de muchos opúsculos anabaptistas sobre el mismo tema por el hecho de citar un número relativamente crecido de pasajes del Viejo Testamento que previenen contra el peligro de poner la autoridad sacerdotal y el dominio político en manos de una sola persona o de una sola clase. La obra mereció una réplica de Bucer.[148] Volveremos a encontrarnos brevemente con Jacobo Ziegler como emisario de varias casas alemanas en Venecia, amigo de toda la vida de Schwenckfeld (cap. XXI.5).

En cuanto a Schwenckfeld, la mayor parte de los miembros del sínodo acabó por cansarse de sus discursos interminables, machacones, pronunciados siempre en voz baja, y muchos se sintieron irritados por su posición de separatismo práctico, pero no se atrevieron a tratar con dureza al aristócrata silesio, sobre todo porque Mateo y Catalina Zell, en la parroquia de la catedral, seguían dispuestos a favorecer algunas de sus opiniones. Los libros que Schwenckfeld había sometido al escrutinio del sínodo no habían sido leídos cuidadosamente, y él insistió en que Bucer, cuando tuviera tiempo, le señalara en concreto sus errores. Bucer, a su vez, le

143 Wendel, *Constitution*, p. 107.

144 Krebs y Rott, *Elsass*, II (*QGT*, VIII), núms. 453 y 486.

145 El 3 de marzo de 1534. Sobre las opiniones de Engelbrecht después del sínodo, véase *Elsass*, II, núms. 472. 488, 501, 515, 516, etc.

146 Cf. *ibid.*, núm. 499 (p. 269).

147 Sobre las opiniones de Jacobo Ziegler, véase *ibid.*, especialmente núms. 478 y 530.

148 *Ibid.*, núm. 509.

pidió a Schwenckfeld una declaración en que expresara todas sus objeciones, pero en la que hiciera constar que, pese a todo, la iglesia de Estrasburgo estaba proclamando el evangelio y merecía ser escuchada por toda la población. Schwenckfeld prometió escribir esa declaración "como el Señor se la dictara", y reiteró la petición de que Bucer criticara sus libros. Poco después Bucer le hizo llegar esta crítica. Schwenckfeld escribió una réplica, se la leyó a Capitón y a Hedio, y luego le suplicó a Hedio que apaciguara a Bucer.

En septiembre, Schwenckfeld salió de Estrasburgo rumbo a Augsburgo, adonde llegó el 3 de octubre. En Augsburgo se quejó de haber sido condenado en el reciente sínodo por haber atacado la opinión, defendida en otros tiempos nada menos que por Lutero, sobre la separación de los dos reinos. Bucer leyó ante el ayuntamiento de Estrasburgo su catálogo de los errores de Schwenckfeld, pero mañosamente omitió la réplica de éste. Se portó mejor al mandar ese mismo catálogo a los predicadores de Augsburgo: les pidió que lo hicieran llegar a manos de Schwenckfeld y les suplicó que lo acogieran caritativamente. No cabe duda de que la intensa y prolongada preocupación de Bucer por refutar a Schwenckfeld a los ojos de los liberales y acogedores magistrados de Augsburgo y de otras localidades se debió al afán de impedir que el espíritu "epicúreo" se extendiera entre los patricios de las ciudades de la Alemania meridional, aficionados al humanismo, inhibiéndolos para sostener la Reforma Magisterial con toda la energía necesaria. Schwenckfeld regresó después a Estrasburgo, pero esta vez el ayuntamiento, atendiendo a varias voces, le pidió que abandonara la ciudad para no alterar la paz de la iglesia territorial (22 de julio de 1534).[149] A su debido tiempo seguiremos los hechos posteriores de la vida de Schwenckfeld (cap. XVIII).

La peor suerte fue la de Nicolás Frey: fue sentenciado a morir ahogado, no sin que se hubieran hecho varios dramáticos y pacientes esfuerzos para reconciliarlo con su primera mujer. Catalina fue mandada traer desde Windsheim. Lo visitó varias veces en la cárcel, se arrojó a sus brazos y lo asedió a súplicas. Había traído consigo a dos de sus hijos para facilitar la reconciliación si acaso ésta era posible, pero él, obstinadamente, insistió en no tener nada que ver con ellos. Finalmente, el ayuntamiento lo condenó por bigamia. El servidor encargado de comunicarle la sentencia era barbitaheño, y él lo llamó Judas, sin perjuicio de que lo llamara también hermano. Seguro hasta el final de ser la piedra que los edificadores de Estrasburgo habían rechazado, y cada vez más insolente hasta para con sus simpatizantes, Frey fue llevado a la cámara del ayuntamiento y de allí al puente sobre el Ill (llamado ahora Corbeau), donde sería ahogado, sin dudar un solo punto de la consumación final de su misión en la tierra. Tanto él como Isabel estaban convencidos de que después de la ejecución habría milagros.

Al principio, Isabel suplicó al ayuntamiento que se le permitiera morir

[149] *Ibid.*, núm. 588.

con su esposo, pero ante el fracaso evidente de su misión y ante la ausencia de milagros, imploró a la iglesia de Estrasburgo que se le perdonaran su locura y su adulterio. Pero incluso esta muestra de arrepentimiento le pareció insuficiente a Capitón, el cual, deseoso de borrar la impresión causada por la firmeza de Frey y por las declaraciones que hizo en sus muchos interrogatorios y en el lugar de su muerte, escribió un folleto sobre el verdadero y el falso martirio, en el cual, incidentalmente, suministra un número considerable de detalles sobre Frey y sus erróneas opiniones.

La sentencia de Melchor Hofmann fue de prisión perpetua. Pero ni los magistrados ni los teólogos podían olvidarlo del todo, y esto por varios motivos: primero, porque el inquieto profeta llamaba continuamente la atención sobre sí mismo con sus ayunos y sus fulminaciones, sus enfermedades y sus ataques literarios; segundo, porque algunos magistrados no lograban sacudirse completamente el obsesionante pensamiento de que Hofmann, después de todo, bien podía ser –como él no se cansaba de repetir–[150] el nuevo Elías y el anunciador del papel que su ciudad podría desempeñar en la Segunda Venida; y tercero, porque tanto los magistrados como los teólogos de Estrasburgo eran humanitarios y benignos, con mayor razón en el caso de Hofmann, que a menudo les parecía más un demente que un hereje.

Unos cuantos días después de terminado el sínodo, el ayuntamiento decidió hacer más severas las condiciones de la cárcel de Hofmann. Él, sin embargo, gracias a la ayuda de un discípulo holandés, Cornelio Polderman (de Middelburg), se las arregló para publicar dos opúsculos y una relación del sínodo territorial.[151] Esta relación de Hofmann estaba hecha para dejar a sus discípulos neerlandeses la impresión evidente de que él, y no Bucer, era quien había salido victorioso. En vista de esto, Bucer se sintió obligado a contar por su lado la historia para utilidad de los lectores de los Países Bajos que estuvieran dispuestos a la moderación; [152] y, por su parte, la comisión nombrada por el sínodo territorial hizo público, tiempo después, su juicio sobre los libros de Hofmann y de Schwenckfeld que habían sido sometidos al sínodo para su escrutinio.[153]

Polderman, en cuanto delegado de Hofmann, era considerado ahora por muchos hofmannitas como el nuevo Enoc. Si el papel o título de nuevo Elías era el primero en la visión escatológica, el que le seguía en importancia era el de nuevo Enoc. En un principio, como se recordará, algunos hofmannitas de Estrasburgo pensaron que esa función había recaído sobre Schwenckfeld. Por su parte, los distantes neerlandeses se hallaban divididos: para unos, el nuevo Enoc era Polderman; para otros, un

[150] *Ibid.*, núm. 607.
[151] *Ibid.*, núms. 398 y 399.
[152] *Ibid.*, núm. 402. La traducción holandesa del informe de Bucer puede verse en *BRN*, V, 199 *ss.*
[153] *Elsass*, II, núm. 444.

tercer candidato, Juan Mathijs, de Haarlem (cap. XII.3). Polderman fue llamado varias veces a declarar ante los magistrados de Estrasburgo.[154] En su primera solicitud al ayuntamiento para que se le permitiera visitar al prisionero,[155] censuró paladinamente a los magistrados y a los teólogos de Estrasburgo por llamar locos a Leonardo y Úrsula Jost y a Melchor Hofmann en vez de abrir los oídos a sus profecías, como habían hecho los neerlandeses, los cuales, por su parte, no tenían dudas de que Estrasburgo era la anunciada ciudad de la esperanza. En su solicitud, Polderman mencionó de paso su intención de dar al prisionero un ejemplar del *Pastor de Hermas,* obra de un primitivo profeta cristiano, impresa por Lefèvre en 1513, y que gozaba de favor entre los valdenses.

Las extrañas pretensiones del encarcelado profeta parecían indirectamente corroboradas por las numerosas comunicaciones que recibían las autoridades de Estrasburgo de aquí y de allá, pero especialmente de los Países Bajos, todas indicadoras del aprecio en que Hofmann era tenido por su devotos. Asimismo, los magistrados de Estrasburgo no podían no darse cuenta de la importancia que su prisionero tenía para los insurgentes religiosos de Münster (cap. XIII). En diciembre de 1533 le escribía Bucer a Bernardo Rothmann, de Münster, previniéndolo contra las espantosas consecuencias sociales que tendría el seguir a Hofmann y abandonar el bautismo de los infantes. Este escrito, *Quid de baptismate... sentiendum,* es el más importante de los que Bucer dedicó al tema crucial del bautismo.[156]

Mientras tanto, Hofmann había caído enfermo, en parte porque se negaba a probar los alimentos calientes que cada día se le llevaban. Hedio y Zell lo visitaron en su calabozo, y lo encontraron resuelto a no abandonar ni su ayuno a pan y agua ni los cinco puntos de su teología. Después de esta visita se dirigieron a los magistrados para que las durezas de la cárcel se le aligeraran, y suplicaron que se le diera al menos una habitación más amplia, con ventana, donde pudiera mantenerse limpio, y curar sus llagas, y descansar en un jergón.[157] Algunos días después se le oyó canturrear un salmo, y luego gritar tres veces desde la ventana: "¡Ay de vosotros, escribas de Estrasburgo, gente sin Dios!" En los alrededores, muchas personas se agolpaban en las ventanas para oír sus imprecaciones.[158] En octubre, Hofmann volvió a recibir la visita de Hedio y de Zell, acompañados esta vez por Bucer, por el presidente del sínodo y por el más importante de los inspectores que se ocupaban de los separatistas, los cuales arguyeron con él sin ningún resultado.[159] En noviembre, durante una audiencia especial, Hofmann reiteró todos sus argumentos, y, a pesar del extraordina-

[154] *Ibid.,* núms. 461 y 466.
[155] *Ibid.,* núm. 461.
[156] *Ibid.,* núm. 471 (pasajes de esta carta, fechada el 18 de diciembre de 1533).
[157] *Ibid.,* núms. 451, 467 y 485.
[158] *Ibid.,* núm. 546 (28 de abril de 1534).
[159] *Ibid.,* núm. 594.

rio giro que habían tomado los acontecimientos para sus seguidores en Münster, siguió afirmando que Estrasburgo sería el escenario del Juicio Final, y para explicar su misión adujo el precedente de Jonás amonestando a los habitantes de Nínive.[160]

Los seguidores de Hofmann seguían dándose cita en casa del orfebre Valtin Duft, natural de Heidelberg. Una de las reuniones del grupo se celebró en una taberna cercana, y el doctor Gerardo Westerburg, que se hallaba alojado en casa de Capitón, asistió a ella.[161] Por estos días Duft fue expulsado de Estrasburgo, acusado de fomentar el anabaptismo hofmannita.[162]

Mientras Hofmann, desde su cárcel, seguía inspirando a un leal grupo de discípulos en la ciudad, en otras poblaciones de la Alemania central, como Espira, y asimismo en toda la región del bajo Rin, otros radicales de Estrasburgo, a quienes no siempre se puede distinguir claramente de los hofmannitas, perseveraban en los planes que se habían trazado, y que eran más moderados. Como se recordará, Kautz volvió a estar en Estrasburgo durante unos cuantos días, después de la salida de Marpeck, para pedir la disputa pública que dio, en parte, ocasión para el gran sínodo; pero hacia esos días, o sea en el tiempo que siguió al sínodo, fue un hombre llamado Leopoldo Scharnschlager quien surgió como el portavoz local del círculo marpeckiano en la polarización que se venía efectuando en Estrasburgo entre marpeckianos y hofmannitas.

El tirolés Scharnschlager, jabonero de oficio, había llegado a Estrasburgo hacia 1530, y se había distinguido por sus tendencias moderadas, en oposición a las de Hofmann.[163] Estuvo de acuerdo, por ejemplo, en que la práctica del rebautismo quedara suspendida por un tiempo. Sin embargo, es muy posible que esto haya obedecido a la nueva manera de ver de Hofmann. En todo caso, es un hecho que a partir de enero de 1532, que fue cuando Marpeck salió de Estrasburgo para dirigirse a Moravia, Scharnschlager comenzó en cierto momento a cumplir las instrucciones de Marpeck, impidiendo durante una temporada que se siguieran efectuando bautismos de adultos. La razón que adujo para ello fue que podría haber brotes cismáticos, o que un proselitismo demasiado entusiasta y demasiado carente de instrucción podría traer elementos que, como mala levadura, contaminaran a la comunidad anabaptista. Un hombre que se hallaba en correspondencia con Scharnschlager testificó todas estas cosas en Espira, lo cual parecería indicar que las instrucciones de Marpeck, acordes en estos momentos con las de Hofmann, estaban siendo obedecidas en un círculo bastante amplio. Otro hecho interesante es que Scharnschlager, en cierto momento, discutió con otros la cuestión de si era posible entrar en el pacto de una buena conciencia sin necesidad del bau-

[160] *Ibid.*, núm. 617.
[161] *Ibid.*, núm. 533.
[162] *Ibid.*, núms. 497 y 520.
[163] *Ibid.*, núm. 368, p. 19.

tismo de agua, y que en esa discusión dijo que una alianza sin agua era tan poco válida como el agua sin una verdadera alianza, como sucedía en el pedobautismo.[164] La primera vez que apareció Scharnschlager en público con un grupo de anabaptistas, entre los cuales se encontraba el impresor del comentario de Polderman,[165] fue el 2 de mayo de 1534, en un interrogatorio judicial.[166] Muy poco después de esta fecha redactó una declaración muy notable sobre la libertad de la conciencia religiosa, que en el mes de junio hizo llegar a manos de los magistrados.[167]

En ese documento llamaba Scharnschlager respetuosamente la atención de los magistrados sobre la intolerable incoherencia de que daban muestras al exigirles a los separatistas conformidad en materia de religión, cuando al mismo tiempo ellos, magistrados de una ciudad imperial, se resistían a conformarse a las órdenes expresas de su superior inmediato, o sea el Emperador. Observaba además, con palabras no muy distintas de las de Engelbrecht y de Schwenckfeld, que tanto Lutero como Zwinglio, en el calor de la reforma, habían distinguido claramente los dos reinos y las dos espadas, y que, si bien los dos habían ya abandonado ese principio, el uno fatídicamente en Esmalcalda, el otro fatalmente en Cappel, el principio seguía siendo válido. En todo caso, era injusto que los separatistas evangélicos fueran puestos en la picota por abrazar una norma de conducta que estaba enunciada con todas sus letras en el Nuevo Testamento; tras lo cual se ponía a citar y a confrontar uno tras otro, con gran fuerza de convicción, los textos del Nuevo Testamento que se refieren a la espada mundana y a la espada espiritual.

El anti-trinitarismo estuvo nuevamente representado en Estrasburgo, de pasada, por dos individuos: un ciudadano de Estrasburgo, el caballero alsaciano Eckhardt zum Drübel, que publicó en agosto un opúsculo intitulado *Von dem einigen Gott,*[168] y un visitante, Claudio de Saboya, a quien se aplicó el mote de *Trinitarius* en un sentido exactamente contrario al que la designación adquirirá muy pronto en el curso de nuestro relato, y que fue obligado a salir de Estrasburgo en el otoño de 1534.[169]

Durante todo este tiempo Bucer seguía en disputa, a distancia, con Schwenckfeld, Engelbrecht y Jacobo Ziegler a propósito de la iglesia invisible y de la separación entre iglesia y estado, y también, en Estrasburgo mismo, con Mateo y Catalina Zell, los cuales amenazaban con causar una división en la iglesia establecida del territorio de Estrasburgo por su repudio de la función de los padrinos de bautizo, que para ellos era una ficción

[164] Carta de Scharnschlager (diciembre de 1532) a un tal Miguel Leubel, de Espira, e interrogatorio de éste y de algunos otros en la misma ciudad de Espira: Krebs, *Baden und Pfalz* (*QGT,* IV), núms. 409-410, especialmente pp. 420 (línea 27) y 424 (línea 12).

[165] Krebs y Rott, *Elsass,* II (*QGT,* VIII), núm. 491.

[166] *Ibid.,* núm. 550.

[167] *Ibid.,* núm. 576. "Adiós al ayuntamiento de Estrasburgo" la llama William Klassen, "Leonard Scharnschlager's «Farewell to the Strasbourg Council»", *MQR,* XLII (1968), 211-218.

[168] *Elsass,* II, núm. 604.

[169] *Ibid.,* núms. 603, 608, 614 y 632.

teológicamente ofensiva. En esta posición simpatizaban, parcialmente al menos, con las ideas de Schwenckfeld y de los anabaptistas.[170]

El 13 de abril de 1534 decidió el ayuntamiento tomar medidas drásticas. Después de adoptar la *Tetrapolitana,* los Dieciséis Artículos del sínodo territorial, las ordenanzas eclesiásticas emanadas del mismo sínodo y el *Gran catecismo* de Bucer como documentos oficiales y obligatorios en toda la ciudad, decretó la expulsión de los tercos y odiosos anabaptistas.[171]

Contra este decreto y contra otras medidas análogas, un ciudadano de Austerlitz llamado Kilian Auerbacher, casi totalmente desconocido por lo demás, y que dio muestras de ser un anabaptista bien educado, le escribió a Bucer una larga carta en que expresaba su angustia y su protesta.[172] Decía en ella que la comunidad evangélica, diseminada por todas partes, había llegado a tomar a Estrasburgo como la única ciudad de la nación alemana en que el evangelio podía ser proclamado con toda libertad y en que los refugiados por razones de conciencia podían estar seguros de hallar comprensión y protección, una ciudad en la que Bucer mismo, por ejemplo en su comentario sobre los evangelios sinópticos (1527), había enseñado, en principio, que los cristianos debían evitar el empleo de la compulsión magisterial, pero que ahora, a partir del malhadado sínodo territorial, toda la comunidad evangélica estaba lamentando el cambio de espíritu que se había operado en Bucer. Los evangélicos –decía Auerbacher– observaban con mucha consternación que ahora también los teólogos de Estrasburgo se estaban volviendo como las groseras ovejas de otras partes, que se mordisquean y se dan topetazos unas a otras y arrojan a empellones de sus lugares a otras ovejas en el aprisco del Buen Pastor. Si Bucer le hubiera replicado al ciudadano de Austerlitz, seguramente no habría dejado de referirse a las ovejas que se convertían en lobos y leones bajo la inspiración de Hofmann en Münster.

En los días en que la sublevación münsterita (cap. XIII) se iba volviendo cada vez más seria para todo el movimiento de la Reforma, la ciudad de Estrasburgo fue importunada en varias ocasiones para que participara con dinero y con hombres. En cierto momento se recibió aviso de que unos emisarios fanáticos, indirectamente inspirados por Hofmann, se hallaban en camino, Rin arriba, con fondos considerables para reclutar "camaradas de la alianza" en territorio de Estrasburgo.[173] Sin embargo, la contribución de las autoridades de Estrasburgo a la reconquista conjunta (protestante-católica) de la anabaptista Münster se limitó a enviar una embajada a los sitiadores, y a mantener en la cárcel al profeta del movimiento.[174]

[170] *Ibid.,* núms. 455 y 622.

[171] El 4 de marzo anterior, el ayuntamiento había decidido normarse por las dos confesiones: *ibid.,* núm. 518. Sobre el *Gran catecismo* de Bucer véase *ibid.,* núm. 533.

[172] *Ibid.,* núm. 625. Se sabe de Auerbacher que fue aliado de Jacobo Wiedemann en el altercado con Reublin acerca del comunismo: *ibid.,* núm. 240. Véase también *supra,* cap. IX.2.d.

[173] *Ibid.,* núm. 631.

[174] *Ibid.,* núms. 519 y 652.

En febrero y marzo de 1535, el ayuntamiento de la ciudad de Estrasburgo ordenó finalmente que los hijos de todos los ciudadanos fueran bautizados dentro de las seis semanas siguientes a su nacimiento, y que se exigiera el juramento civil a todos los separatistas bajo pena de destierro.[175] Con esto había llegado a su punto final la magnanimidad de la magistratura. Con la tragedia de Münster ante ellos, los magistrados y teólogos de Estrasburgo habían tenido que abandonar una conducta que, para la época, había sido verdaderamente notable por su moderación. Bucer escribió a dos de sus amigos de Zurich, Enrique Bullinger y León Jud,[176] diciéndose disgustado y alarmado de que hubieran podido dar crédito a la idea de que Estrasburgo pudiera llegar a ser "un segundo Münster". Hay que observar que León Jud, por lo menos, se había mostrado bastante seducido en un tiempo por algunas ideas de Schwenckfeld acerca de la tolerancia y por algunos principios democráticos de los anabaptistas.[177] Los teólogos y magistrados de Estrasburgo, turbados durante tanto tiempo por los efectos de su prolongada tolerancia (1522-1535), se sintieron sin duda secretamente aliviados al ver que la fuerza del huracán hofmannita se había desviado de Estrasburgo en otra dirección.

En cuanto a Hofmann mismo, repudió desde su prisión de Estrasburgo la beligerancia de sus seguidores en Münster, y en abril de 1535[178] interpretó los espantosos acontecimientos como la realización de una profecía suya según la cual iba a haber, dentro de los tres años siguientes a su encarcelamiento (predeterminado por Dios), una horripilante carnicería que sería el presagio del advenimiento de Cristo en Estrasburgo, desde donde el estandarte de la justicia de Dios sería llevado hasta los confines del mundo.

Antes de llevar nuestro relato a Münster y a los Países Bajos para seguir la extraordinaria expansión y desplazamiento de acento del movimiento anabaptista en esas regiones, necesitamos demorarnos en Estrasburgo para examinar sistemática y comparativamente algunos de los principios rectores de los reformadores radicales cuya vida hemos encontrado más o menos entrelazada con la historia de la Reforma en la más tolerante de las ciudades de aquella época.[179]

[175] *Ibid.*, núms. 638 y 647.

[176] *Ibid.*, núm. 671.

[177] Cf. *ibid.*, núm. 463, y las frecuentes alusiones anteriores a León Jud.

[178] *Ibid.*, núm. 654. Sobre el despego de los cabecillas capturados en Münster con respecto a Hofmann, véase el informe del enviado de Estrasburgo, *ibid.*, núm. 700.

[179] Está en preparación (1981) el vol. *Elsass*, III: *Stadt Strassburg 1536-1552* (cf. *supra*, pp. 279-280, nota 11), que será el vol. I de *Opera latina* de Martín Bucer e incluirá sus debates con los anabaptistas y otros adversarios. André Séguenny (ed.), *Bibliotheca Dissidentium*, vol. I, Baden-Baden, 1980, ha publicado los escritos de cuatro radicales, en particular los de Juan de Campen, Cristián Entfelder y Catalina Zell.

XI. DOCTRINAS E INSTITUCIONES INSÓLITAS DE LA REFORMA RADICAL

EN ESTE punto de nuestro relato, teniendo presentes a los diversos portavoces del anabaptismo, del espiritualismo y del racionalismo evangélico congregados en Estrasburgo, convendrá dar cuenta más circunstanciadamente de las doctrinas y prácticas que situaron a los miembros de esas sectas, y a sus asociados, al margen de los sostenedores de la Reforma Magisterial. Ya hemos prestado considerable atención a la doctrina sacramentaria de la eucaristía, que gran parte de la Reforma Radical sostenía en común con la Reforma Magisterial, tal como tomó forma en Suiza y en otras regiones del cuadrante sudoccidental del Imperio (capítulos II, III y V). Nos hemos ocupado asimismo de la doctrina del sueño del alma, que muchos de los reformadores radicales sostenían en común con el joven Lutero, y que los enfrentó no sólo a la iglesia católica, sino también a las iglesias reformadas (cap. I.5.c y V.4). De otras doctrinas e instituciones hemos hablado en conexión con ciertos pensadores de gran poder de irradiación, como Juan Denck, y con ciertos acontecimientos, como la disputa de Nicolsburg y el sínodo de Schleitheim, pero aún no hemos visto sistemáticamente las demás peculiaridades doctrinales de la Reforma Radical.

Podemos comenzar con un análisis más detenido de la teología y de la práctica del bautismo en las varias corrientes de reforma y restitución. En seguida pasaremos a una consideración de las alteraciones implícitas y explícitas de la doctrina de la Trinidad y de la cristología, en estrecha conexión con el pensamiento de varias de las figuras introducidas en la historia de Estrasburgo. El análisis de varias otras doctrinas y convicciones íntimamente relacionadas con las anteriores, como las concepciones diversas de la redención y las diferentes teorías de la restitución y la restauración, quedará pospuesto hasta que ciertos acontecimientos y ciertos nuevos personajes hayan sido introducidos en el relato general y regional.

1. TEOLOGÍAS BAUTISMALES EN LA REFORMA RADICAL

Como hemos visto, la restauración o institución del bautismo de los creyentes por parte de los anabaptistas no carecía de precedentes inmediatos. La Unidad de los Hermanos siguió rebautizando a sus conversos hasta bien entrada la Era de la Reforma (cap. IX.1), y los valdenses, según veremos más adelante (cap. XXI.1), eran en principio antipedobaptistas. Más aún: los propios reformadores magisteriales, en su énfasis inicial sobre la salvación por la sola fe, tuvieron que avanzar a tientas durante algún tiempo antes de decidirse firmemente por el bautismo de los infantes, defendiendo esta práctica tradicional con base en diversos argumentos: o bien recalcaban el carácter metafórico de la vida cristiana en su totalidad, desde

el nacimiento hasta la muerte, como un morir y un resucitar con Cristo mediante el bautismo (Lutero), o bien consideraban el bautismo como un derecho de nacimiento y como el equivalente neotestamentario de la circuncisión (Zwinglio y Bullinger), o bien, finalmente, lo veían como un compromiso civil-eclesiástico de suministrar educación cristiana (Bucer).

También hemos observado que los hermanos suizos, con su concepción más radical de la doctrina del arrepentimiento y de la salvación por la sola fe mediante la obra redentora y única de Cristo, consideraban muy claramente el bautismo de los creyentes, fruto de la contrición, como algo que colmaba el vacío experiencial que en la vida del adulto había dejado el olvido o el repudio programático de la penitencia sacramental, desvirtuada durante largo tiempo por el tráfico de las indulgencias (cap. VI.1). Es algo que Zwinglio vio con toda claridad cuando, después de hacer notar que "uno de los buenos resultados de la controversia [bautismal] ha sido enseñarnos que el bautismo no puede salvar o purificar [permanentemente]", comparaba la sensación de alivio temporal experimentada por el anabaptista en su bautismo con la experimentada por el viejo creyente inmediatamente después de su confesión. Zwinglio se refería a una ocasión reciente en que había estado disputando con anabaptistas:

> Pero en la disputa estaban algunos [anabaptistas] que ... habían experimentado un gran alivio en el momento del bautismo. A esto replicó Miconio: "¿No llegaste al bautismo con una actitud de mucha aprensión?" Uno de ellos contestó: "Sí" (pues ellos sostienen que nadie debe dejar que lo bauticen a menos de estar seguro de que va a poder vivir sin cometer ningún pecado). Entonces dijo Miconio: "El alivio que experimentaste en el bautismo fue sencillamente la cesación de esa aprensión que tú mismo te habías creado." Ellos afirmaron, sin embargo, que Dios había operado en ellos algo completamente nuevo: les había hecho tener la misma experiencia que en otros tiempos teníamos en la penitencia. En efecto, también ahí estábamos en un estado de mucho temor y mucha aflicción antes de hacer nuestra confesión, pero una vez que nos habíamos confesado, decíamos: "¡Alabado sea Dios, siento una alegría muy grande y muy refrescante!" Y lo único que en realidad habíamos sentido era un relajamiento de la tensión precedente. Con todo, el penitente podía declarar con la mayor naturalidad que en la penitencia o en la absolución papal experimentaba dentro de sí mismo una gran renovación en el momento en que acababa de confesarse. Y no había otra cosa que la eliminación de su aprensión. Prueba de ello es el hecho de que en nuestra vida no se operaba ningún cambio notable a consecuencia de la confesión. Quienes se dejan rebautizar tienen ahora, en buena medida, esa misma experiencia.[1]

[1] Tomado de la traducción inglesa, "Of Baptism", *LCC*, XXIV, 156-157. Véase Gerhard J. Neumann, "The Anabaptist Position on Baptism and the Lord's Supper", *MQR*, XXXV (1961), 140-148, donde se reúnen y se analizan los *loci* bautismales más importantes. En 1525 hubo un animado debate entre Zwinglio y Hubmaier sobre el problema de la distinción entre el bautismo de Juan y el bautismo de Jesús. En un artículo de próxima aparición, "The Baptism of John and the Baptism of Jesus in Huldrych Zwingli, Balthasar Hubmaier and Late Medieval Theology", David C. Steinmetz se propone demostrar que, al paso que Zwinglio rechaza la distinción medieval entre el bautismo de Juan y el bautismo de Jesús (ilustrada

Naturalmente, los anabaptistas afirmaban, contra Zwinglio y Bucer y otros críticos, que el hecho de eliminar de una vez por todas la actitud de temor era lo que hacía posible sellar un verdadero pacto de alianza con Dios, en un estado de conciencia renovada y con un reavivado propósito de vivir una vida santa.

Puede decirse que los anabaptistas, en general, no hacían sino continuar la visión católica medieval cuando interpretaban la justificación en el sentido de santificación.[2] Daban por supuesto que los conversos, después de su resolución bautismal y de su ablución simbólica, iban a vivir una vida evangélica.

En nuestro esfuerzo por exponer en la forma más sistemática posible qué significó el bautismo para los portavoces de la Reforma Radical –y descontando, desde luego, el hecho de que ellos mismos no siempre eran explícitos en cuanto a sus convicciones, y que los puntos en que cargaban el acento no eran siempre los mismos–, haremos bien en sacar del enmarañado problema los tres hilos principales de argumentación y de práctica que se nos muestran enredados en los documentos de la época.

El primer problema, que es el de la manera del bautismo –por inmersión en el agua o por vertimiento de agua–, puede quedar a un lado en el presente capítulo, no porque se trate de un asunto baladí, sino porque no hemos llegado, en nuestro relato, al punto en que las variaciones surgidas en Italia, en los Países Bajos, en Polonia y en Hungría puedan ser aducidas e interpretadas de manera sistemática. Baste decir que, hasta el punto de nuestro relato en que nos encontramos, la mayor parte de los rebautismos han sido por vertimiento de agua, por razones de necesidad y también de preferencia, fuera de los edificios eclesiásticos, alguna vez a la orilla de un río, a menudo en casas particulares, y hasta en la fuente de las plazas públicas, con agua que se ha puesto en una vasija común.

Un segundo problema, sobre el cual no tenía por qué haber confusiones, era el de los textos bíblicos pertinentes. Tanto el reformador magisterial como el reformador radical se remitían inmediatamente a la Biblia, puesto que en el caso del bautismo no existían formulaciones conciliares de importancia (como las había en el caso de la cristología y de la doctrina de la Trinidad) a través de las cuales los reformadores magisteriales católicos se hubieran visto obligados a revisar las pruebas bíblicas. Para todos los bandos era totalmente simple ver que hay dos bautismos por agua en el

en los escritos de Gabriel Biel), Hubmaier no sólo reafirma la tradición medieval tardía, sino que incluso la intensifica. Lo que en resumidas cuentas se halla en juego en este debate es la propiedad de las analogías entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, y en concreto la analogía entre la circuncisión y el bautismo de los infantes. Véase Christof Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis: Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden, 1976, donde se habla de un triple bautismo en la teología de Hubmaier.

[2] George H. Williams, "Sanctification in the Testimony of Several So-Called *Schwärmer*", en los *Vorträge des III. Internationalen Kongresses für Lutherforschung* editados por Ivar Asheim, Göttingen-Filadelfia, 1967, pp. 194-211, artículo modificado y ampliado en *MQR*, XLII (1968), 5-25.

Nuevo Testamento: el bautismo de Juan, al que Jesús se sometió, y el de Jesús mismo *después de la resurrección,* cuando confió a los apóstoles el encargo de bautizar en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mateo, 28:19). Como la propia iglesia apostólica hizo una distinción tajante entre el bautismo de Juan y el bautismo de Cristo (Hechos de los Apóstoles, 19:5), era natural que las discusiones del siglo XVI se ocuparan de la relación entre el uno y el otro y examinaran la cuestión de si la eficacia o significación del bautismo cristiano dependía sólo de la obra redentora de Cristo, pues en tal caso el bautismo de Juan, no obstante el valor que en su momento tuvo como penitencia y ablución, no tendría ya eficacia alguna y quedaría relegado, igual que la circuncisión, a la Ley Antigua, anterior a la vindicación o autenticación del sacrificio de Cristo en su resurrección. Por otro lado, además de los dos bautismos de agua, había los tres bautismos metafóricos, por el Espíritu, por el fuego y por la sangre.

El tercer problema era la relación del bautismo cristiano con la circuncisión judía y, de manera simultánea, la relación entre la fe salvadora en Cristo y la predestinación eterna para la salvación, confirmada ya sea por la circuncisión, ya por el bautismo de agua. La circuncisión de la Antigua Alianza podía considerarse, por un lado, como el equivalente del bautismo de agua de los infantes y, por otro lado, como algo trascendido ya por el nuevo pacto de alianza escrito en el corazón, una experiencia y una transacción esencialmente adultas. Aunque interpretaran de maneras diversas los pasajes expresamente bautismales de la Biblia y los textos del Viejo Testamento (relacionados con los anteriores) en que se mencionan el agua y la circuncisión, así como las palabras con que Cristo, en el Nuevo Testamento, se refiere a los niños, los reformadores magisteriales estaban virtualmente de acuerdo –oponiéndose así no sólo a la iglesia medieval, sino también a los reformadores radicales– en que, por medio de la doctrina judeo-cristiana de la predestinación (puesta en relación con la fórmula específicamente cristiana de un Dios, una fe, un bautismo), era posible equiparar la circuncisión del Antiguo Testamento, el bautismo penitencial de Juan y el bautismo pístico (post-resurreccional) de Cristo (aplicable a un infante de ocho días de nacido en analogía con la circuncisión y en virtud del compromiso, de los padres y de la iglesia, de darle al niño el alimento de la fe). En contraste con la relativa homogeneidad de la teología del bautismo por el lado de los reformadores magisteriales, hubo considerables variaciones de convicción por el lado de los reformadores radicales. Las cuestiones en torno a las cuales se centraban los debates pueden reducirse a tres principales.

Estaba en primer lugar la cuestión de si los infantes eran bautizados de hecho en conformidad con los textos básicos de la Nueva Alianza. En segundo lugar estaba la cuestión de si el signo y la acción de la alianza (la circuncisión y el bautismo) debían considerarse menos completos o menos abarcadores bajo la Ley Nueva que bajo la Antigua. Y de aquí arrancaba la tercera cuestión, la de si el bautismo debía considerarse como algo pura-

mente testimonial, como algo personalmente redentivo, o como algo eclesiológicamente constitutivo (o como combinación de dos de estos principios, o de los tres).

Por lo que toca a la primera de estas cuestiones, se puede decir que la totalidad de la Reforma Radical tuvo como rasgo común la oposición al pedobautismo. Los historiadores modernos, que tienen a la mano más textos que los que estaban al alcance de los dos bandos durante la gran controversia del siglo XVI, aparte de que han llegado a un refinamiento mucho mayor en sus análisis de esos textos, están, naturalmente, en posibilidad de ser más categóricos y concretos que los reformadores magisteriales sobre los casos de niños (aunque no infantes) bautizados en la iglesia primitiva; [3] pero para hombres como Lutero, Zwinglio y Bucer la cosa no era nada sencilla: los únicos argumentos que podían esgrimir para hablar de bautismo de infantes en el Nuevo Testamento eran la analogía con la circuncisión y las menciones que hay en el Nuevo Testamento de familias enteras que fueron bautizadas, a lo cual añadían las varias expresiones benévolas de Jesús a propósito de los niños pequeños. Pero si las ideas de los anabaptistas eran unánimes acerca de la primera cuestión y acerca del fundamento bíblico de su inquebrantable convicción, en cuanto a las otras dos cuestiones había profundas diferencias, no sólo en el seno de la Reforma Radical en su conjunto, sino en el seno del propio anabaptismo. Estas diferencias se referían a la interpretación del bautismo de Juan.

Todos los hombres que tuvieron parte en la Reforma Radical acentuaban la imitación de Cristo de una manera que los reformadores magisteriales, con su insistencia agustiniana en el pecado original y con su insistencia paulina en la salvación por la sola fe, tenían que considerar como presuntuosa y, en todo caso, fútil. Ahora bien: puestos a imitar a Cristo, los miembros de un grupo ya empeñado en sostener el principio del bautismo de los creyentes no podían menos de ver en el bautismo de Jesús por la mano de Juan el prototipo de su propia experiencia. Más aún: como se pensaba que Jesús tenía exactamente treinta años cuando el Espíritu Santo descendió sobre él, y Dios Padre, desde el cielo, lo declaró en ese momento espiritualmente engendrado como el divino emisario enviado al desierto de este mundo, varios espiritualistas evangélicos, dentro de la Reforma Radical, atribuyeron importancia a la edad misma de treinta años, por ejemplo Schiemer, Schlaffer (cap. VII.5), Ambrosio Spittelmaier [4] y Miguel Servet; y, en todo caso, los antipedobaptistas tenían la seguridad de estar imitando a Cristo en su sometimiento penitencial al bautismo de los creyentes, que acto seguido los exponía a las "tentaciones del desierto" de una cristiandad conformista.

Pero en su afán de imitar a Cristo en ese punto concreto estaban también enalteciendo el bautismo de Juan, es decir, estaban haciendo del

[3] Véase, por ejemplo, Joachim Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958.

[4] Schornbaum, *Bayern*, I (*QGT*, II), p. 50.

bautismo penitencial de Juan algo más importante que el bautismo post-resurreccional ordenado por Cristo. Por lo tanto, se sentían en la obligación de acentuar el mandamiento *distintivo* hecho por Cristo, o sea el de proclamar el evangelio entre todas las naciones (Mateo, 28:19). La tensión interna entre la regeneración bautismal en imitación del Hijo unigénito de Dios en el Jordán, esto es, el bautismo *de Juan,* y la obligación de administrar el bautismo de Cristo fue, de hecho, la razón primordial de la movilidad misionera tremenda y casi compulsiva de la primera generación de conversos. Por otra parte, su virtual conversión del bautismo de Cristo en innumerables repeticiones del bautismo de Juan, al mismo tiempo penitencial y regenerativo y epifánico (o testimonial), trajo consigo un desplazamiento de acento en la interpretación del evangelio y del concepto de "discípulos de Cristo", y también, por lo tanto, una serie de alteraciones en las doctrinas de la justificación, la santificación y, especialmente, la redención.

Hasta aquí hemos estado entresacando de la enmarañada trama de la teología bautismal el modo del bautismo, el problema de los dos bautismos de agua y de las dos alianzas, y el conflicto entre los motivos de imitación y obediencia respecto de los dos bautismos de agua, que, según acabamos de ver, implican concepciones divergentes de lo que constituye la salvación.

En este punto podemos comenzar a diferenciar unas seis teologías bautismales distintas, implícitas o explícitas, en el campo de la Reforma Radical, a saber: 1) la teología bautismal de las dos leyes (Grebel, Hubmaier, Marpeck); 2) la teología bautismal de los tres niveles o intensidades (Denck, Hut, Schiemer); 3) el concepto pactual-nupcial (Juan de Campen, Hofmann); 4) la teoría deificatoria del bautismo de los creyentes (Servet); 5) la defensa humanitario-mágica del bautismo para los infantes y los locos (Paracelso); y 6) la interiorización o espiritualización del bautismo hasta el punto de sustituirlo por una teología eucarística englobadora, o bien por una regeneración predestinaria (Schwenckfeld, Camilo Renato, Fausto Socino).

a) *La teología bautismal de los anabaptistas de Suiza y del Sur de Alemania* [5]

Los hermanos suizos, tanto a través de sus primeras acciones y declaraciones en Zollikon y en Zurich como a través de la formulación, más madura, que hicieron en la Confesión de Schleitheim, distinguieron tajantemente entre la Vieja Alianza y la Nueva, entre la comunidad pactual de la ley y la comunidad pactual del amor y, por consiguiente, también entre la circuncisión y el bautismo (de los adultos). En cambio, los hermanos austríacos y los del Sur de Alemania, desde Denck y Hut en adelante, insistieron siempre no en las *dos leyes,* sino en los *tres niveles* que, hasta cierto punto, podían

[5] Véase Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism, op. cit.*

documentarse por igual en la vida de los santos de la Vieja Alianza y en la de los santos cristianos. Aquí, en efecto, el acento era de índole experiencial y escatológica, no ética y bíblicamente restitucionista. La diferencia entre los dos círculos se debió, fuera de duda, al hecho de que el misticismo germánico medieval y la teología müntzerita llegaron a tener, en la conformación de las convicciones de los hermanos alemanes del Sur, una influencia que los suizos no conocieron.

Desde luego, para los hermanos suizos, así como para Hubmaier y para aquellos en quienes éste influyó, el acto bautismal fue, desde el principio, a la vez penitencial y pactual; y el único cambio que puede percibirse en la historia del bautismo dentro de esta tradición es una insistencia cada vez mayor, durante la primera generación de sectarios, sobre el bautismo como acto pactual y eclesiológicamente constitutivo. La obra redentora de Cristo está afirmada, por ejemplo, en el preámbulo de la Confesión de Schleitheim, que expresamente menciona la redención por la sangre.[6] Pero en el círculo de Denck y Hut, así como en el círculo, más amplio aún, que estuvo bajo la influencia de Hofmann, pueden advertirse distintas fases en el desarrollo de la teología bautismal y de la concepción de la salvación. En la teología bautismal de Denck, de Hut y (más tarde) de los hutteritas, lo prominente es el místico "evangelio de todas las creaturas", en alusión al sufrimiento, que es el camino de todas las creaturas en su reino de sangre.

El dativo del evangelio de San Marcos, 16:15, el encargo de predicar el evangelio *a* todas las creaturas, se convierte aquí en genitivo: el evangelio *de* todas las creaturas ("aller Kreatur"). Para toda la Reforma Radical, en la medida en que estuvo influida por Müntzer, Denck y Hut, el evangelio *de* la creación fue (psicológicamente, y respecto de la morfología de la religión) al mismo tiempo la contraparte de la teología natural en el catolicismo y de la doctrina del pecado colectivo u original y de la naturaleza caída tanto en el catolicismo como en la Reforma Magisterial, particularmente en esta última. (Sobre el pecado original véase adelante, cap. XXXI.1). Pero, lejos de ser un asunto de revelación escrita, o algo cuya formulación cupiera en el credo, "el evangelio de toda la creación" fue para los anabaptistas del Sur de Alemania una visión inspirada y una intuición propedéutica de la naturaleza del mundo tal como es. El creyente que conoce y acepta al Cristo "amargo" (Müntzer, cap. III.2) en su condición de creatura es alguien en quien ya ha sido despertado el evangelio del sufrimiento y a quien puede concederse la palabra redentora de que el sufrimiento es el camino de todos, hasta del Hijo de Dios.

De este bautismo interior procede la disposición a asociarse con almas afines a quienes el Señor castiga por amor en una alianza de la buena conciencia con Dios mediante el bautismo de agua, como un compañero de alianza *(Bundesgenosse)*. Hasta este punto, el anabaptista denckiano estaba hablando el lenguaje de los místicos, pero en el momento en que constitu-

[6] Wenger, "The Schleitheim Confession", *loc. cit.*, p. 247.

cionalizó la experiencia, por así decir, eclesiológicamente, algo nuevo o por lo menos diferente del bautismo valdense y del bautismo grebeliano de los adultos había entrado en el campo. Desde el bautismo interior o espiritual y desde la alianza simbolizada por el agua, Denck mismo tendía la mirada hacia un tercer bautismo; pero ni insistió en él ni llegó a pasar por él.

En sus discípulos Hut, Spittelmaier, Schiemer y Schlaffer hemos visto (cap. VII.5) cómo el bautismo espiritual, que hubiera podido abarcar quizá toda una vida de mortificación meditativa *(Gelassenheit)*, quedó reducido a un breve lapso temporal, a una hora tal vez, de angustia perceptiva en presencia de un apóstol removedor de conciencias. De esta manera, el acento que recaía antes sobre el bautismo interior e incluso sobre el bautismo pactual de agua, se trasladó a la preparación para el testimonio personal, que supondría seguramente derramamiento de sangre, ya la sangre del mártir, ya la sangre de los malvados en el conflicto escatológico que Hut y sus seguidores consideraban, con profunda agitación, como algo inminente. La actitud de dolorido arrepentimiento, el testimonio público de una voluntad reordenada, la conciencia del ser recién encontrado en Cristo, son cosas que fueron quedando cada vez más en la penumbra, a medida que el foco de atención pasaba a ser el sufrimiento venido del exterior, el deseo de ser crucificados y enterrados con Cristo en el mundo a fin de salvarse de la purificación mucho más poderosa y del infierno mucho más terrible que aguardaban a quienes se negaban a aceptar "el evangelio de todas las creaturas".

Una tercera etapa de la cambiante morfología del bautismo en la línea de Denck y Hut nos espera más adelante, en el lugar que le corresponde dentro de nuestro relato cronológico general; pero algo podemos adelantar aquí. Este cambio sobrevendrá cuando los anabaptistas de la primera generación se hayan establecido suficientemente en conventículos o colonias, como por ejemplo los hutteritas de Moravia, pues sólo entonces podrá hablarse de una comunidad apreciablemente amplia, y compuesta predominantemente, por fin, de miembros "por derecho de nacimiento". Esta alteración operada en el tipo básico de pertenencia a la comunidad coincidirá con la mitigación del furor escatológico y con la preocupación de la comunidad por sí misma en cuanto iglesia. A los nacidos dentro de la comunidad de la Nueva Alianza raras veces les será posible atravesar los mismos terrenos experienciales que sus padres, que procedían de fuera. Lo cual quiere decir que, en el período anterior a la mayoría de edad, que es cuando habrán de recibir el bautismo, serán pocos los destinados a pasar por el largo sufrimiento interior y contemplativo de un Denck o de un Hut. Así, para los miembros por derecho de nacimiento, los tres niveles del esquema original quedarán equiparados y concentrados en la liturgia bautismal de tres días, con sus tres *Taufreden* y las oraciones y sermones correspondientes, desde un viernes por la tarde hasta un domingo por la mañana.

Por medio de esta acción pactual, el individuo se convertirá en miembro del pequeño puñado de justos, o sea la verdadera iglesia fuera de la cual no

hay salvación. En ese momento se dejará ver el legado de Hubmaier, pues en su doctrina de la alianza es la iglesia divinamente congregada la que, mediante su administración del bautismo verdadero y mediante el ejercicio de la excomunión, tiene en sus manos las dos llaves del Reino (cap. IX.2). Más aún: los hutteritas van a afirmar muy pronto que la señal distintiva de la verdadera iglesia apostólica es la comunidad de los bienes y, parafraseando unas palabras de San Cipriano, que "donde hay propiedad . . ., el individuo queda fuera de Cristo y de su comunión *(gmein)*, y así no tiene Padre en los cielos".[7] Así, pues, mientras que para Denck el más importante de "los tres bautismos" era el largo sufrimiento interior que precedía al bautismo de agua, y para Hut el bautismo de sangre, para los hutteritas el más importante será el bautismo constitutivo, o sea el de agua. Cuando se habla del bautismo de sangre no se da al término un sentido individual, sino *corporativo:* es el sufrimiento del puñado de justos bajo los embates de las huestes del mundo. El bautismo de agua en mitad del desierto del mundo es identificado con el de Juan en el desierto del Jordán; y la propia comunidad bautismal, en lugar de estar atenta para percibir las señales del fin de los tiempos, vuelve ahora su mirada hacia atrás, hacia el Viejo Testamento, considerándose la continuadora de ese grupito predilecto de Dios, de ese puñado de justos existentes a través de los tiempos, y cuyo prototipo es Noé con los suyos entre las aguas del diluvio. La *Crónica* de los hutteritas, de la cual hemos citado pasajes varias veces, inicia la historia de la secta en el Paraíso y la termina en Moravia.[8] Tan fuerte es la idea del bautismo pactual entre ellos (como más tarde en las diversas facciones surgidas dentro del anabaptismo en los Países Bajos), que muy pronto nos referiremos a casos, bastante frecuentes, de rebautismos anabaptistas.

La confluencia de las teologías bautismales hutterita, renatiana (italiana, cap. XXII.1) y servetiana en el anabaptismo polaco figurará mucho más tarde en nuestro relato (cap. XXVII.2). También las opiniones especiales de Marpeck quedarán para después (cap. XVIII.4), pero en cambio éste será el lugar adecuado para hablar del tipo nupcial-pactual, representado por Melchor Hofmann.

b) *Hofmann y su teología nupcial del bautismo*

Muy poco después de su conversión al anabaptismo en Estrasburgo, Hofmann escribió un libro intitulado *La ordenanza de Dios* (1530),[9] destinado a

[7] Esta apropiación comunista del *extra ecclesiam* y el *nisi matrem* de San Cipriano se encuentra en Ulrico Stadler: Müller, *Glaubenszeugnisse (QGT,* III), 22. Sobre las *Taufreden,* véase *ME,* IV, 686-687.

[8] La descripción y análisis de la teología bautismal de los hutteritas se basa, en parte, en lo que Schwenckfeld escribió por extenso contra un tal Hans Klöpfer von Feuerbach, que abandonó una forma no comunitaria de anabaptismo para convertirse al anabaptismo hutterita: *CS,* XII, documento DCCCX (1552).

[9] Traducido al inglés en *SAW,* pp. 182-203.

ejercer gran influencia tanto en los Países Bajos (cap. XII.3) como en Münster (cap. XIII). Si en la teología bautismal de los hermanos suizos la alianza del bautismo se interpretó en la primera generación con la emoción y el lenguaje del sacramento de la penitencia (que, por lo demás, había quedado descartado), en la de los hofmannitas, en cambio, podemos decir que se interpretó con la emoción y el lenguaje nupcial del sacramento del matrimonio. San Pablo dice a los cristianos convertidos por él que los ha desposado con Cristo y que los ha presentado como una doncella pura a su marido único (II Corintios, 11:2). Acudiendo a este texto, y al lenguaje nupcial no sólo del Cantar de los Cantares, sino también de gran parte de la literatura profética, Hofmann comparó con unos esponsales la alianza bautismal entre los fieles y Cristo. Los anabaptistas, según su pensamiento, eran colectivamente la esposa (la elegida de Dios) que sigue a Cristo en el desierto, en una tierra no sembrada (Jeremías, 2:2), y eran también la mujer del Apocalipsis (12:6) que, habiendo huido al desierto para ocultarse de quienes la persiguen, espera su vindicación después de mil doscientos sesenta días. También, según Hofmann, la experiencia mística del desierto, correspondiente a la experiencia del sufrimiento o mortificación espiritual de que hablaba Denck, era a la vez el precedente y la consecuencia de la alianza nupcial simbolizada en el bautismo de agua. Así como los elegidos de la Antigua Alianza, después de su "bautizo" en el Mar Rojo, anduvieron errantes en el desierto durante cuarenta años a fin de ser tentados, probados e instruidos por la ley, así también Jesús, después de ser bautizado, fue llevado al desierto por el mismo Espíritu mediante el cual ese día había sido engendrado como Hijo adoptivo de Dios, para quedarse durante cuarenta días en el desierto y sufrir tentaciones, estableciendo de ese modo un modelo para sus auténticos seguidores. La metáfora del desierto se mezcla con el lenguaje nupcial y bautismal cuando Hofmann insta a aquellos "que se han entregado al Señor" a "escaparse del reino de Satanás . . . y refugiarse en el desierto espiritual, y casarse y vincularse con el Señor Jesucristo públicamente, mediante la señal auténtica de la Alianza, el baño y bautismo de agua".[10]

Igual que en el caso de Hut, el sentido de la inminencia del advenimiento de Cristo es muy intenso:

> Y ahora, en esta era final, los verdaderos emisarios apostólicos del Señor Jesucristo congregarán la grey elegida y la llamarán mediante el evangelio, y conducirán a la esposa del Señor al desierto espiritual, y la desposarán y la enlazarán mediante el bautismo con el Señor.[11]

Cuando se refiere a la esposa, Hofmann está pensando, de manera intercambiable, en el alma individual (dentro de la tradición de los místicos renanos) y en la colectividad de los redimidos (según el lenguaje del vidente del Apocalipsis). Mucho más, seguramente, que en el caso de la

[10] *SAW*, pp. 186-187.
[11] *Ibid.*, p. 188.

teología bautismal en la línea de Denck y Hut, en el pensamiento de Hofmann la Cena del Señor viene a ser la consumación directa de la experiencia redentora de los desposorios bautismales.

> Cuando... la esposa del Señor Jesucristo se ha dado al Esposo en el bautismo, que es el signo de la alianza, y se ha desposado y se ha entregado a él por su propia libre voluntad..., entonces viene el Esposo, que es el Señor Jesucristo, y por su mano –por la cual han de entenderse los emisarios apostólicos– toma el pan, a la manera como el novio toma un anillo o una moneda de oro, y se da a sí mismo, con el pan, a su esposa..., y toma también el cáliz de vino y con él le da a su esposa su sangre verdaderamente corporal..., de tal manera que el Esposo y su sangre derramada son [una cosa] con ella... Ella [está] en él, y asimismo él está en ella, y los dos juntos son así un cuerpo, una carne, un espíritu y una pasión, como el desposado y la desposada.[12]

La teología bautismal de Hofmann estaba indudablemente muy avanzada ya en los momentos en que la asimiló al acto pactual público del bautismo de agua, tan importante para los anabaptistas de Estrasburgo a quienes él se había unido. La meditación sobre el bautismo interior del Espíritu, dentro de la tradición mística, había encontrado en Hofmann, igual que en Hut (bajo la influencia de la misma tradición mística, transmitida y precisada por Müntzer, y luego por Denck), su símbolo externo en los desposorios bautismales públicos.

Después de la ejecución (1531) de algunos de los primeros anabaptistas de los Países Bajos, convertidos por Hofmann, éste suspendió programáticamente, por un lapso de dos años, el rebautismo entre sus seguidores, aduciendo, según se recordará, el texto de Esdras, 4:24, y la suspensión de la construcción del Templo en Jerusalén. Más tarde, prisionero en Estrasburgo, aunque nunca dejó de perseverar en los principios centrales de su teología, Hofmann estaba dispuesto a admitir la legitimidad del bautismo de los infantes (que no tenía nada que ver con su concepto nupcial) porque había, en su defensa, textos de San Ireneo, de Orígenes y del pseudo-Dionisio (a quien Hofmann, naturalmente, tenía por contemporáneo de los apóstoles), y sobre todo porque San Pablo parecía dispuesto a autorizar incluso el bautismo de los muertos (I Corintios, 15:29). La suspensión y la posterior concesión muestran, juntas, que el *bautismo interior* y los *desposorios* durante la permanencia del cristiano en el desierto de la vida eran, para Hofmann, la parte esencial de su sistema.[13]

No podemos seguir en este punto el desarrollo de la teología bautismal hofmannita en las formulaciones mennonita y münsterita, en las cuales la alianza externa adquirió importancia mucho mayor que la que había tenido para Hofmann.

[12] *Ibid.*, p. 194.
[13] La confesión de 1539 puede verse en Hulshof, *op. cit.*, pp. 180-181.

c) *Juan de Campen*

Será oportuno, en cambio, que nos ocupemos brevemente del bautismo nupcial de Juan de Campen. La exposición más completa de sus ideas se halla en su *Restitución,* obra de 1531 [14] que, a semejanza de la *Ordenanza* bautismal de Hofmann, publicada el año anterior, tuvo considerable influencia entre las comunidades del Bajo Rin, y particularmente entre los münsteritas. No es seguro, sin embargo, que Campen haya estado en contra del bautismo de los infantes. No fue acusado nunca de anabaptismo por Lutero ni por Melanchthon, que en otros capítulos (como en el de la Trinidad) no dejaron de atacarlo vigorosamente. Es posible que, igual que Lutero, Campen haya considerado la vida cristiana como un bautismo continuado, y esto es tanto más plausible cuanto que él equiparaba el bautismo al matrimonio. En todo caso, su fino análisis de la acción bautismal es algo que no se concilia con la práctica rutinaria del pedobaptismo. En su lenguaje nupcial místico, estrechamente relacionado con su concepción marital de la relación entre las Personas de la Divinidad y de la interdependencia del hombre y la mujer (cap. xi.2), Campen no vacila en hablar de la transacción divina que se lleva a cabo en el bautismo como de una cohabitación *(Beischlaff).* [15] En resumen, su teología bautismal combina elementos tomados de Lutero (duración), de Hofmann (desposorios) y de Paracelso y Servet (alteración física).

Juan de Campen concluye la sección bastante extensa que dedica al bautismo en su *Restitución* hablando de sí mismo, graciosamente, como de un juglar que "cuelga el arpa" después de haber celebrado lo mejor que le ha sido posible la maravillosa bondad de Dios manifestada en la institución del bautismo.[16] Esa bondad es maravillosa –dice– porque en el bautismo somos bautizados en nombre de Cristo, lo cual significa que nos hacemos, a semejanza de Cristo, hijos de Dios. Cristo es el Hijo paradigmático por naturaleza, y el bautizando se hace partícipe, por la gracia, de su naturaleza filial, esto es, divina.[17] Al hacernos hijos dejamos de ser siervos, y por consiguiente, aunque temporalmente podamos ser indóciles, nunca podremos ser arrojados de la casa del Padre Celestial ni de la comunidad de la fe. Pero el bautizado se convierte en algo más que un niño protegido y, a veces, castigado por Dios: se convierte también, durante toda la vida, en una esposa del celestial Esposo, que "habla amorosamente, y juega, y duerme [con ella]", pero que es también un amante celoso, que puede castigar, ocultarse, rechazar, e impedir de muchas otras maneras que el cristiano bautizado, y por lo tanto comprometido con él, ame de tal manera

[14] El texto alemán puede verse, mecanografiado, en MacCormick, *op. cit.*, pp. 220-242.

[15] MacCormick, p. 238: "So fern wir glauben, sag ich, dann Got Christus, daz wort, der geist desz glaubens, dise vier stück gehören zu disem beischlaff und handel der widergeburt."

[16] *Ibid.*, p. 242.

[17] Sus palabras son "seiner sonheyt mitteylhafftig". Campen no es del todo claro en la distinción, prometida antes (*loc. cit.*, p. 224), entre los beneficios bautismales que se derivan, respectivamente, de la deidad y de la humanidad de Cristo.

al mundo que se olvide del amor divino, pues "la vida de un cristiano con Dios no es otra que la vida de la esposa con el esposo".[18] En el bautismo hay a la vez una muerte para el mundo y una resurrección, pero éste parece ser un tema de menor importancia en la teología bautismal de Campen; y no hay en él ninguna señal del otro tema, tan prominente en la visión de Hofmann: el de las tentaciones en el desierto, conectado con el de la definitividad de los desposorios bautismales adultos. Al igual que Paracelso (cap. XI.1.e.), Campen ve en la nominación y bendición de Cristo (no menciona la crismación) el rito que hace de los cristianos no sólo hijos del Padre y hermanos de Cristo, sino, por ese mismo hecho, "reyes espirituales" y también sacerdotes, y esto ocurre "lo mismo con nosotros que con nuestros hermanos espirituales".[19] Por la virtud de esta última función conferida en el bautismo, el cristiano está autorizado a orar por sí mismo y por los demás eficazmente, como intercesor ante el trono de la gracia. En la *Restitución* de Juan de Campen, la sección sobre el bautismo va seguida inmediatamente de la sección sobre la oración.

d) *Miguel Servet*

En una teología bautismal completamente diferente, la de Miguel Servet, encontramos la separación estricta entre las dos leyes, característica de los hermanos suizos, y encontramos también la intensidad escatológica y experiencial de los anabaptistas de la Alemania del Sur y de Austria, en la línea de Denck y Hut. Pero en ella, además, se insiste mucho en la transformación física operada en la inmersión y regeneración de los adultos, transformación cuya finalidad es deificadora. Quizá pueda parecer que no es éste el momento adecuado para hablar de la teología bautismal deificatoria de Servet. Las obras del período alsaciano que de él nos han llegado se refieren a la doctrina de la Trinidad, pero fue en Estrasburgo donde pudo observar el tremendo despertar del interés por el bautismo de los creyentes y donde él lo hizo suyo; y sabemos que en 1532 dirigió a Bucer una carta (desconocida hasta ahora) sobre el bautismo y sobre la eucaristía.[20] En todo caso, escribió sobre la cuestión del bautismo en una obra de hacia 1540, *Declarationis Jesu Christi filii Dei libri V.*[21] De su *Restitutio Christianismi,* aún más tardía (1553), puede en verdad decirse que es una teología bautismal completa, a partir del hombre Jesucristo, Hijo de Dios, bautizado por Juan. Servet acabará por ser condenado a muerte a causa de dos crímenes que el Código de Justiniano castigaba con la pena capi-

[18] *Ibid.*, pp. 227 *ss.*
[19] *Ibid.*, pp. 241-242.
[20] Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núm. 329.
[21] Este libro ha sido identificado por Stanislas Kot, en su contribución al volumen colectivo *Autour de Michel Servet et de Sébastian Castellion,* editado por Bruno Becker, Haarlem, 1953, como obra de Servet. No se ha editado aún. En esa contribución, pp. 113-116, Kot da los encabezados de las secciones, uno de los cuales es "De baptismo aquae et spiritu".

tal: el anabaptismo y el rechazo de la doctrina nicena de la Trinidad. Por lo tanto, no será inadecuado presentar sus ideas en esta exposición sistemática de teorías bautismales, aunque tengamos que acudir a la obra de 1553 en busca de una parte de nuestros materiales.

Servet distingue categóricamente entre el bautismo de Juan y el bautismo de Cristo. Sostiene "que la eficacia toda del bautismo depende del poder de la resurrección de Cristo", y "que el bautismo de Juan ha desaparecido con la Ley",[22] aduciendo como prueba el rebautismo de los discípulos de Juan en los Hechos de los Apóstoles, 19:5. Antes de la muerte y resurrección de Cristo, los apóstoles mismos eran a modo de catecúmenos, como lo son ciertamente –continúa Servet– todos los pedobaptistas de los tiempos actuales, que tienen sólo el lavado ceremonial y no la curación, ni la iluminación, ni la regeneración experiencial de la *inmersión* de los creyentes con Cristo y de su *emersión* con Cristo. Servet derivó su doctrina del bautismo redentor, o sea deificador, de un pasaje de los Hechos de los Apóstoles, 13:33: la filiación mesiánica (real) de Cristo fue pronunciada en el momento de su ascensión, tal como su filiación mediadora (sacerdotal) había sido anunciada en su bautismo sobre las aguas del Jordán.

Al mismo tiempo, Servet ve en el bautismo de Cristo por la mano de Juan un hecho ejemplar, así como el punto de partida de su convicción de que lo ocurrido en el Jordán con Jesucristo, Hijo de Dios por naturaleza, se hizo posible para todos los creyentes en Cristo después de su resurrección. En otras palabras: al instituir el bautismo de los creyentes por inmersión, Cristo hizo posible que todos pudieran seguirlo y convertirse, por adopción, en hijos de Dios, o sea en verdaderos dioses. En corroboración de este elemento básico de su teología, Servet cita, entre otros, a San Clemente de Alejandría: "Al ser bautizados [como lo fue Cristo en el Jordán], somos iluminados . . . y adoptados como hijos; al ser perfeccionados, somos redimidos, inmortalizados, deificados, y hechos todos hijos del Altísimo." [23]

Cargando el acento sobre el proceso físico (inmersión) mucho más que sobre el testimonio público vinculado al bautismo de los adultos, Servet se opone vigorosamente a todos cuantos han venido insistiendo en la fe, y que tienden a desdeñar la acción física. Él afirma que el bautismo no es un mero signo ni un lavado externo, sino un don interior; y a los adversarios que claman que en esa forma se está vinculando a Dios con exterioridades, Servet les replica haciendo una larga enumeración de ejemplos del Viejo y del Nuevo Testamento en que se muestra la fe vinculada con una acción. Si Noé se salvó no fue por la sola fe, sino porque entró en el arca tal

[22] *Restitutio Christianismi* (1553), reimpresión de Nuremberg, 1790, p. 492; y traducción alemana de B. Spiess, *Wiederherstellung des Christentums,* 2ª ed. (tres volúmenes en uno), Wiesbaden, 1895-1896, vol. II, p. 214. En adelante, citaremos primero la ed. de Nuremberg y luego, entre paréntesis, la traducción alemana. (Las dos son obras raras.) La reciente traducción española de A. Alcalá y L. Bekés, Madrid, 1980, está ilustrada con 2 300 notas.

[23] *Restitutio,* p. 488 (II, p. 212), con cita de San Clemente, *Paedagoge,* I, 6. Servet cita también las *Recognitiones* del pseudo-Clemente, I, 55: "que quien no alcance el bautismo de Jesús no sólo se verá privado del reino de los cielos, sino que, además, correrá una suerte horrible el día de la resurrección de los muertos".

como Dios le había ordenado. Si el sirio Naamán sanó de la lepra no fue por la sola fe, sino porque fue (siete veces) a lavarse en el Jordán (II Reyes, 5:10). Además, fue precisamente durante su bautismo en el Jordán cuando el Espíritu descendió sobre Cristo mismo.[24]

El bautismo es el arca cristiana ordenada por Dios, "que rescata al hombre del abismo de perdición", una transacción físico-espiritual tipológicamente representada no sólo en el arca y el diluvio, sino también en el paso de Moisés a través del Mar Rojo, en el paso de Josué y de los hijos de Israel a través del Jordán para entrar en la Tierra Prometida "como vencedores" (Deuteronomio, 1:31, 31:13, 32:47; Josué, caps. 4 y 5), en la visión que tuvo Ezequiel de las aguas y del ángel guiador (Ezequiel, cap. 47), en la visión que tuvo Isaías de "aquellos amenísimos ríos del Paraíso por los cuales la [orgullosa] galera de la iglesia papal no puede navegar" (cf. Isaías, 33:21), en otra visión del mismo profeta (Isaías, 43:2-14), donde el Señor, "habiendo abatido a Babilonia", permite que los suyos "pasen a través de las aguas", y finalmente en las aguas salutíferas de Siloé (Juan, cap. 9) y Betesda (Juan, cap. 5). En la piscina de Betesda, con sus cinco portales, Servet ve simbolizado el cuerpo con sus cinco sentidos removidos o despertados por el Espíritu, y en la edad de más de treinta años del hombre que esperaba a la orilla de la piscina ve la autorización del Señor para postergar la inmersión redentora hasta aquella edad en que el creyente pueda verdaderamente asimilarse los beneficios curativos de sus aguas. Servet especifica, por cierto, que el bautizando "debe meterse en el agua y recibir luego el agua derramada sobre su cabeza". Afirma que sólo cuando se ha llegado a la madurez espiritual puede entenderse el significado del bautismo; que sólo entonces puede el hombre hacer suya la experiencia regenerativa, y que Jesús mismo dejó establecido el modelo adecuado, por haberse sometido al bautismo a la edad de treinta años:

> Estas cosas no pueden ser entendidas plenamente por nadie en la primera adolescencia, porque a esta edad está sumergido aquel espíritu de divinidad en las tempestades de la juventud, y es imposible sentir aquel fuego oculto [el Espíritu] entre los fluidos humores de la carne que va madurando. Así como un adolescente no está realmente preparado para comprender las enseñanzas éticas, así también le falta madurez para entender el evangelio, por mucha instrucción que haya recibido hasta esos momentos. Por consiguiente, después de un período previo de instrucción, Cristo dejó establecida la edad de treinta años como la adecuada para el bautismo.[25]

A los pedobaptistas solafideístas que exaltan la fe y desdeñan los aspectos físicos se les escapa –dice Servet– la distinción, tan conocida en la iglesia antigua, entre catecúmenos y neófitos. Los catecúmenos tenían instrucción

[24] *Restitutio*, p. 484 (II, p. 209): "*Este día* te he engendrado." Servet no trata de conciliar la generación bautismal y la generación ascensionista de los Evangelios y de los Hechos, respectivamente.

[25] *Restitutio*, p. 372 (II, p. 90).

acerca de la salvación; los neófitos se regocijaban *en* su salvación. Pero los pedobaptistas han dejado que se pierda por completo la experiencia antigua, han olvidado la concepción de la regeneración bautismal y se han concentrado en la presencia de Cristo sólo con respecto al sacramento del altar:

> [Sin embargo] no os es posible comer, porque *no habéis nacido*. ¿No sois vosotros unos estúpidos, que queréis que el cuerpo de Cristo esté presente en la Cena, pero no queréis que su espíritu esté presente en el bautismo? [26]

La teología bautismal de Servet está relacionada, en medida mucho mayor que la de los hermanos suizos y la de los anabaptistas del Sur de Alemania, con una doctrina de la caída del hombre y de su expulsión del Paraíso. El sentido físico mismo de pecado original y la omnipresencia de las tentaciones del demonio son de hecho, para él, las cosas que hacen de la reparación bautismal un alivio tan grande y un remedio tan eficaz para los asaltos de la maldad que vienen de dentro y de fuera. "Continuamente –escribe– tenemos en nosotros a dos príncipes que combaten: Dios en el espíritu y la serpiente en la carne." [27] Servet llega a decir que la ciencia más alta de todas es "serpentina" cuando quien la posee no ha sido bautizado en Cristo.

Al hablar de los dos árboles del Paraíso, el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal, dice que los dos representan a Cristo. El segundo de ellos no era menos excelente que el primero, "porque en el Paraíso de Dios no podía crecer ningún árbol malo".[28] La culpa de Adán se debió a que comió *prematuramente* del fruto del segundo árbol, que aún no había madurado, y en consecuencia fue privado del fruto de los dos árboles, y quedó sometido a la muerte y expuesto a delitos aún más graves. El fruto del segundo árbol "quedó a partir de ese momento vedado para Adán y reservado para sólo Cristo, a fin de que nosotros, cuando hayamos adquirido *mediante él* el conocimiento en que no hay engaño, nos hagamos como dioses". Incluso si Adán no hubiera pecado –añade Servet–, "Cristo, que existía con Dios en cuanto Verbo, habría compartido finalmente ese conocimiento con el mundo", haciendo el estado del renacido en Cristo superior al de Adán antes del pecado original. (El concepto de *felix culpa* pocas veces fue tan subrayado durante toda la Era de la Reforma como lo fue por Servet. Recuérdese, sin embargo, la concepción que tenía Hofmann del bautismo como una fuerza que daba al creyente la capacidad de distinguir entre el bien y el mal: cap. IX.2.) Así Dios, en cuyos planes estaba que el hombre tuviera vida y algún día también el conocimiento del bien y del mal, estableció la ley en el comienzo de su programa de redención. Desde la caída de Adán hasta el establecimiento de la ley por obra de Moisés, reinó la muerte sin ninguna mitigación (Romanos, 5:14); pero, con la ley, el pueblo

[26] *Ibid.*, p. 487 (II, p. 211).
[27] *Ibid.*, p. 366 (II, p. 84).
[28] *Ibid.*, p. 370 (II, p. 88).

elegido fue capaz de distinguir entre el bien y el mal y prepararse para la salvación que se le ofrecería después. Provisionalmente fue fortalecido en lo temporal mediante la promesa de que entraría en una tierra donde manaba la leche y la miel. En las especulaciones de Servet la tierra de Canaán es, de hecho, una pequeña porción de lo que en un tiempo había sido el Paraíso, echado ahora a perder por el pecado del hombre, y apenas parcial y precariamente restaurado con sólo dos de los cuatro ríos originales que aún corrían, e incluso éstos a demasiada distancia para producir verdura en Canaán.

Esta identificación del Edén con la tierra de Canaán es muy importante en la teología bautismal de Servet. Está fundamentada en una serie de textos bíblicos (Isaías, 51:3, 58:11; Ezequiel, 36:35; Joel, 2:3) en los cuales se describe en distintas formas cómo Sión, asemejada a un desierto, llega a convertirse en un Paraíso abundante en verdura espiritual producida por el fluir de las aguas, interpretadas por Servet como anunciadoras de las aguas vivificantes del bautismo.[29] Servet convierte toda esta visión del Paraíso y del desierto en una teología específicamente bautismal aduciendo las palabras de Cristo en el evangelio de San Juan, 7:38: "El que cree en mí, como dice la Escritura [Isaías, 44:3, 55:1, 58:11], «ríos de agua viva correrán de su seno»." Echando mano de este texto, en que el evangelista se refiere expresamente al don del Espíritu Santo y dice que no puede ser impartido hasta que Cristo mismo sea glorificado, Servet se pone a desarrollar su profunda convicción de que el Paraíso ha sido restaurado, lo cual ha sido posible gracias a la muerte, resurrección y glorificación de Cristo, y gracias al bautismo de los creyentes instituido por Cristo ("el que *cree* en mí . . ."). El renacimiento redentor en agua y en Espíritu viene de lo alto (y aquí intercala Servet dos nuevas citas: Colosenses, 1:13 y Efesios, 2:6) y, liberando al creyente del dominio de la muerte y de las tinieblas serpentinas, lo transfiere al Reino del Hijo.

La salvación, en la doctrina de Servet, es un concepto muy rico en significados, pues abarca el cuerpo, el entendimiento y el corazón; el verdadero cristiano se salva (finalmente, en la resurrección) de la muerte física, se salva de la ciencia torcida (serpentina) y se salva de toda manifestación de odio. Volviendo una vez más a la causa original de la culpa, Servet pondera la ubicuidad del "conocimiento serpentino" *(serpentina sapientia)*, la falsa sabiduría que procede de la serpiente, "de cuyos anillos sólo podrá salvarse el creyente una vez que muere con Cristo en el bautismo":

> El conocimiento serpentino, cuando comenzamos a gustarlo, nos conduce al pecado y nos precipita en el abismo *(barathrum)* de la muerte. Así, pues, una nueva manera de muerte requiere una manera nueva de vida a través de Cristo; a una muerte espiritual debe corresponder una vida espiritual. De aquí se sigue, por una especie de antítesis, una verdadera medida *(commoditas)* de penitencia, fe y

[29] *Ibid.*, p. 374 (II, p. 92). En mi artículo "The Wilderness and Paradise in the History of the Church", *CH*, XXVIII (1959), 3 *ss.*, y en mi libro *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, Nueva York, 1962 (sobre todo en el cap. IV), estudio todo el desarrollo del tema.

bautismo... En este misterio, una vez perdonados nuestros pecados, Cristo mismo, por mediación del Espíritu Santo, nos dota con el conocimiento del bien y del mal y nos deifica con una deidad nueva, liberándonos de la deidad serpentina, que es la sabiduría del mundo.[30]

Aquellos que desde Moisés hasta Cristo habían vivido al menos por la fe se sentían aliviados, en el infierno, por la seguridad de la resurrección prometida. Por eso Cristo descendió al infierno y estuvo allí tres días. Este *descensus* figuró también como rasgo muy prominente en otros sistemas bautismales (cap. XXXII.2), lo cual explica la importancia que en los círculos radicales se dio al Evangelio de Nicodemo (cap. XXXII.1).

Además, en virtud de la institución del bautismo de los creyentes, que hace renacer al cristiano y que lo convierte, por la gracia, en hijo adoptivo de Dios, aquella segunda muerte, que es la muerte del espíritu, ha quedado superada. Pero tanto los santos que fueron aliviados en el infierno como quienes ahora han sido adecuadamente rebautizados necesitan esperar el triunfo final sobre la primera muerte, cuando, el día de la resurrección de la carne, el infierno entregue los muertos "grandes y chicos", esto es, no sólo los justos y los malvados, sino, entre los justos, aquellos que no han sido bautizados: los santos del Viejo Testamento y los niños que murieron bajo la Nueva Alianza. A los niños pequeños los salvará Cristo directamente: "Quienes perecieron únicamente por la acción de Adán, serán socorridos únicamente por la acción de Cristo, sin pedobaptismo." [31]

En este punto conviene mencionar las razones que tiene Servet para oponerse al bautismo de los infantes, pues no hemos hecho más que sugerir algunas de ellas.

Sostiene Servet que los niños, a pesar de haber quedado englobados en el pecado de Adán y de estar, por consiguiente, bajo la condena de la primera muerte, no han quedado contagiados todavía del conocimiento serpentino y no están desesperadamente necesitados del bautismo redentor de Cristo, que, por lo demás, no podrá hacerles bien hasta que la serpiente se haya desanillado por completo dentro de ellos: "Quien no tiene todavía la deidad del conocimiento de la serpiente no es capaz de la nueva deidad de Cristo".[32] Servet enumera veinticinco razones para no aceptar el pedobaptismo, y concluye:

> El bautismo significa que se ha escuchado la palabra del evangelio, en la unidad de la fe, y que entonces se es lavado con el agua de la pila y colocado en la unidad y compañía de la inmaculada Iglesia celestial [Efesios, 4:4 *ss.*, 5:26-27]. En el bautismo de los infantes no hay una iglesia espiritual congregada, sino un caos babilónico.

(Casi podemos oír los gritos, tan familiares, de los bebés bautizados en las iglesias...)

[30] *Restitutio*, p. 367 (II, p. 85).
[31] *Ibid.*, p. 368 (II, p. 86).
[32] *Ibid.*, p. 368 (II, p. 86).

Una de las partes menos desarrolladas de la teología bautismal de Servet es la relación del bautismo con la iglesia. En la duodécima de sus proposiciones antipedobaptistas cita la primera epístola de San Pedro, 3:21, que para Denck, sobre la base de la traducción de Lutero, había sido un texto determinante en la concepción del *Bundesgenosse* bautizado. Servet da la palabra griega después de la alemana *Bund* y de la latina *stipulatio,* y no muestra la menor conciencia del significado constitutivo, eclesiológico, que ha tenido para la mayor parte de los anabaptistas de Alemania y, más tarde, de los Países Bajos. A decir verdad, Servet parece haber sido, durante mucho tiempo, el único miembro de su iglesia.

Vamos a hacer una pausa para examinar el posible origen de la teología bautismal de Servet. Ya hemos indicado (cap. I.4) que Servet compartía seguramente la preocupación de no pocos españoles de su tiempo por la ineficacia del rito bautismal en el caso de los "marranos", forzados en la edad adulta a cambiar de religión. Aquí limitaremos nuestras observaciones a la posibilidad de una influencia pauliciana en Servet, y en el anabaptismo en general.

Desde el punto de vista analógico, si no genético, es asombrosa la estrecha relación que existe entre el paulicianismo griego (y armenio) y el anabaptismo, excepto en lo que se refiere al pacifismo. Pero, aun aquí, la insistencia pauliciana en la cruz del sufrimiento personal y en el martirio probable, en conexión con el bautismo de los creyentes, nos hace pensar en los anabaptistas. Los paulicianos sostenían que la edad de treinta años era la adecuada para recibir el bautismo, y lo practicaban en la forma que luego defendería Servet. Repudiando el bautismo de la iglesia ortodoxa griega, los miembros de esa antigua secta oriental, que ha sobrevivido hasta los tiempos modernos,[33] practicaban también el rebautismo. Su teología toda estaba centrada en torno al bautismo en el Jordán, el cual era la base de su cristología adopcionista [34] y de su insistencia en el bautismo de los creyentes.

Bien puede ser que los anabaptistas de Austria, por contactos a lo largo del Danubio, o los anabaptistas de Venecia (cap. XXII.2) por contactos a través de sus factorías coloniales, hayan llegado a relacionarse con los paulicianos durante el período formativo del anabaptismo. Lo que sí sabemos es que algunos de los anabaptistas venecianos buscaron refugio en comunidades de Tesalónica y Larisa afines a la suya (cap. XXII.4) y que, más tarde, tres bautistas paulicianos estuvieron de visita en Moravia y fueron bien recibidos (cap. XXVI.2) Además, no carece de interés observar que Teofilacto, arzobispo de Ochrida, hombre que estuvo familiarizado con los paulicianos de los Balcanes (si bien los llama incorrectamente "maniqueos"), escribió en el siglo XI varios comentarios bíblicos bastante extensos. Estos comentarios, publicados por Ecolampadio en Ba-

[33] La versión más accesible de su teología bautismal es, en lengua inglesa, el volumen *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church in Armenia,* Oxford, 1898.

[34] Hay incluso algunas indicaciones de que, para los paulicianos, Cristo no es plenamente Hijo sino después de su ascensión. Cf. Servet, *infra*, cap. XI.3.c.

silea y varias veces impresos (1524, 1525, 1527), fueron bien conocidos de varios caudillos de la Reforma Radical, por ejemplo Grebel, Crautwald, los münsteritas y Hubmaier. (Este último cree equivocadamente que Teofilacto perteneció a la época patrística, cuando lo cita, al lado de San Cipriano, en favor del bautismo de los creyentes).[35] Es de especial interés, por lo tanto, que Teofilacto, a semejanza de lo que harán Servet, Schlaffer y Schiemer, hable de la edad ejemplar de treinta años que Cristo tenía en el momento de su bautismo, y de la paloma y el ramo de olivo (símbolo de salvación en el arca por encima de las aguas), en su comentario sobre el evangelio de San Mateo.[36]

e) *Paracelso*

En la época en que escribía sus muchas páginas sobre el bautismo, Servet era un médico. Compartía con otro médico, Paracelso (cf. *supra*, cap. VIII.4.b), un concepto físico y casi mágico del bautismo. Pero al paso que Servet coincidía con los anabaptistas en pedir que el rito se pospusiera, de ser posible, hasta la edad de treinta años (la fijada por Cristo), pues sólo entonces podría ejercer plenamente su potencia, lo que Paracelso hizo fue presentar argumentos nuevos en favor del bautismo de los infantes.

Paracelso dedicó a la cuestión del bautismo dos tratados: *Vom Taufen der Christen* [37] y *Libellus de baptismate christiano*. Insiste ante todo en el carácter indeleble del bautismo, llamando la atención no sólo sobre el agua, sino también sobre el crisma, por el cual cada bautizado se convierte en un *christus*, en un rey ungido. Compara la señal del bautismo con las insignias militares, pues identifica al cristiano en la guerra espiritual; con la sotana del sacerdote, pues lo hace inviolable; con la cogulla del monje o fraile, pues es un símbolo de que se ha retirado parcialmente del mundo; y finalmente con la circuncisión, pues es una marca indeleble en la que no pueden menos de poner atención el mundo y el demonio.

Pero mucho más distintivos que los argumentos de Paracelso para demostrar la indelebilidad del sacramento son sus argumentos contra los anabaptistas, los cuales –dice–, en su afán de recalcar la fe explícita y testimonial no sólo posponen innecesariamente el rito en el caso de los niños pequeños, sino que condenan implícitamente a la perdición a la gran muchedumbre de la gente sin letras: los sordomudos, los débiles mentales y los locos, por los cuales, como médico humanitario que era, Paracelso tenía razón para preocuparse de manera muy especial. Interesado en el problema de la salvación de estos seres humanos, hizo notar que Jesús mismo atendió de manera muy particular a las necesidades de los enfermos y de los desvalidos, y ordenó el bautismo en nombre del Dios Uno y Trino como

[35] Véase *SAW*, p. 80, nota 25, donde se reúnen varias referencias. A Teofilacto se le llama a veces "Vulgarius". Véase Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), p. 172, nota 16. Ochrida (Ohrid) está en el Sur de Yugoslavia.

[36] Migne, *Patrologia Graeca*, vol. CXXIII, col. 178.

[37] *Sämtliche Werke*, 2. Abt., vol. II, pp. 317-359.

medio de salvar a los muchos que se perderían si únicamente hubiera el bautismo de Juan, que supone una confesión de los pecados y una afirmación de la fe:

> En efecto, si es la fe la que nos hace bienaventurados a través de Cristo, entonces los pequeños, es a saber, los niños de corta edad, los tontos, los sordos y mudos, los locos, y todos los demás individuos simples que ni tienen conciencia del pecado ni son capaces de vencerlo, quedan privados de la salvación sin saberlo siquiera, pues [de acuerdo con esa opinión] están condenados [los adultos, por lo menos]. Pero Cristo es misericordioso... Él los redimió [también a ellos] en la cruz, e instituyó el bautismo para que pudieran ser bienaventurados y entrar, permaneciendo así, en el reino de Dios... En el momento de ser bautizados se pueden considerar bienaventurados, y quedan redimidos sin [necesidad de las virtudes explícitas de] fe, esperanza y caridad... Una vez llevado a cabo, el bautismo protege el alma del cautivo. Así, pues, son bienaventurados aquellos que están privados de [la capacidad de] la fe; y desde ese momento en adelante, el demonio no puede hacer daño a las almas de los niños, ni de los locos, ni de los idiotas, ni de los posesos... Pues ¿para qué perfeccionó Cristo el bautismo de Juan con su palabra y con la bendición de la Trinidad, sino para proteger a los que están privados de la razón?[38]

Paracelso, que se puso de parte de los campesinos del Tirol en su sublevación, y que se asoció con anabaptistas y espiritualistas, les recordó a sus compañeros intelectuales y con vocación de mártires, de esa manera tan persuasiva, que Cristo vino al mundo para llevar hacia sí también a los seres desamparados que nunca podrían aspirar a todas las disciplinas del espíritu.

De las teologías espiritualistas y racionalistas del bautismo hablaremos en conexión con Crautwald, socio de Schwenckfeld en Silesia (cap. XV.3), Camilo Renato (cap. XXII.1) y Fausto Socino (cap. XXIX.8).

2. ALTERACIONES EN LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

El término "anti-trinitario" se ha empleado desde hace tiempo para designar a quienes en el siglo XVI se opusieron a la doctrina aceptada de la Trinidad. En el siglo XVI mismo, estos opositores fueron llamados, polémicamente, con nombres que aludían a herejías antiguas, como "arrianos", "sabelianos" y "fotinianos", que al investigador moderno le resultan imprecisos, y en muchos casos totalmente inadecuados. De hecho, a lo que se opusieron esos hombres fue a la formulación que dio el concilio de Nicea del dogma de la Trinidad. Para proceder, pues, con mayor precisión, el término "anti-trinitario", aunque sea el preferido de los historiadores modernos, se sustituirá en adelante por el término "antiniceno".[39] Lo que tenían en común todos los que en el siglo XVI se opu-

[38] Paracelso, *Vom Taufen der Christen*, *loc. cit.*, pp. 324 *ss.* El primero que afirmó que la redención de Cristo abarcaba a los niños inocentes y a los idiotas fue San Ireneo. Véase John Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, Londres, 1948, pp. 216 *ss.*

[39] Lo cual no significa que el término descartado no aparezca de cuando en cuando, con determinadas finalidades.

sieron a la formulación niceno-constantinopolitana de la doctrina de la Trinidad como tres Personas en una Sustancia era su objeción a la terminología filosófica (griega, en última instancia) impuesta por la autoridad del Imperio Romano y de Constantino.

La oposición básica de todo el conjunto de la Reforma Radical a la intromisión del estado en los dominios de la conciencia encontró también expresión doctrinal en la oposición de los anti-nicenos a las decisiones conciliares impuestas por el Imperio Romano, tal como los anabaptistas protestaron contra lo que ellos consideraban una indebida transformación del bautismo, que dejaba de ser una ordenanza de la comunidad de renacimiento para convertirse en una reglamentación de la comunidad de nacimiento (sociedad civil).

Los ant*i*-nicenos, sin embargo, estaban más dispuestos que la mayor parte de los anabaptistas a remediar los silencios de la Biblia con fuentes patrísticas ant*e*-nicenas, o sea anteriores al concilio de Nicea.

Pero incluso los anabaptistas –y, en tal caso, también muchos de los reformadores magisteriales y muchos de los contrarreformistas– tendrían que ser motejados de anti-nicenos en un sentido que, pese a lo versados que estaban en literatura patrística, les hubiera costado bastante trabajo entender.

La mayor parte de los padres conciliares que en Nicea, en 325, sostuvieron con argumentos la consustancialidad del Padre y del Hijo (y en Constantinopla, en 381, la del Espíritu Santo) eran, desde el punto de vista filosófico, hombres mucho más refinados que los reformadores del siglo XVI, así magisteriales como radicales. Los teólogos griegos del siglo IV estaban empeñados en un esfuerzo creativo de ingentes proporciones: construir toda una teología fundiendo en una unidad los términos y categorías de la filosofía griega con los de la Biblia. Pero eran cristianos, o sea que, a diferencia de los dioses innumerables y de los héroes innumerables del mundo grecorromano, su Dios era esencialmente invisible. Y los artistas de esa época, al hacer sus mosaicos y al pintar sus frescos, nunca pretendieron ir más allá de las convicciones de los teólogos. Representaron a Cristo como Buen Pastor, como Siervo Paciente y como *Pantocrátor,* pero no trataron de hacer imágenes de Dios Padre, de la Divinidad, pues eso era lo invisible. Y cuando los teólogos nicenos, tras de identificar al Hijo de Dios con el Logos filosófico (apoyados en el prólogo del evangelio de San Juan), convinieron en decir que entre Dios Padre y ese Logos o Hijo de Dios había una relación de generación eterna y no de prolación o contemplación eterna –hubo varios otros equivalentes metafóricos, todos ellos rechazados–, seguían moviéndose, aun entonces, en el terreno de la abstracción filosófica. Precisamente por su aceptación gozosa de Jesucristo como Dios visible, los padres de Nicea estaban, en sentido filosófico lo mismo que en sentido litúrgico, muy lejos del antropomorfismo que en el curso de los siglos cristianos vino a hacer posible que los artistas medievales y los teólogos de Occidente representaran a Dios Padre tan antropológicamente como los antiguos padres de

la iglesia habían representado y glorificado a Cristo. Y así vemos que en la piedad y la iconografía populares de Occidente, durante los últimos siglos de la Edad Media, Dios Padre fue una figura augustamente paternal, mientras que el Hijo, aunque muchas veces fuera representado con apariencia casi idéntica *en su gloria,* las más veces fue imaginado o vivido en su infancia, como Dios recién encarnado, *en su humillación* en la cruz, y en el sacrificio eucarístico. Al mismo tiempo, la escolástica de fines de la Edad Media estaba familiarizada con la muy sutil afirmación de que Dios Padre, en su *potestas absoluta,* pudo haber querido estar presente, para la redención del hombre, no ya en el hombre Jesús, sino en un asno o en una piedra.

De ese modo, cuando el conjunto de la doctrina cristiana tradicional quedó sometido a escrutinio, así erudito como popular, a la luz de la Reforma Magisterial –con su acento bíblico y solafideísta y antiescolástico, pero "católico" todavía–, era inevitable que dentro de la Reforma Radical surgieran diversos intentos de regresar a lo que podía considerarse una interpretación más bíblica de la doctrina de la Trinidad.

El libro de Cristián Entfelder, *Von Gottes und Christi . . . Erkenntnis,* publicado en 1530, fue el primer esfuerzo que se hizo en la Era de la Reforma por disolver el dogma de la Trinidad en una especulación puramente filosófica, conservando al mismo tiempo su misterio y su significación redentora. Desde este punto de vista, Entfelder se hallaba más cerca de los padres nicenos que muchos de los reformadores magisteriales, y, en todo caso, su pensamiento era mucho más refinado que el de la mayoría de los demás reformadores radicales, que tendían a interpretar de manera completamente literal la paternidad de Dios Padre. Dice Entfelder que la Divinidad indivisa (la Divinidad de los místicos renanos) se reveló, por amor, en una triple potencia *(mit dreifaltiger Krafft).* Tradicionalmente, estas tres potencias se han conocido como otras tantas Personas. La primera potencia es la esencia *(Wesen),* la fuerza que se basta a sí misma y que subyace en todas las cosas. La segunda potencia es la realidad o actividad *(wirklichkait),* que emana "esencialmente de la esencia" pero es inseparable de ella y eterna. Esta actividad es la Palabra o el Hijo, o sea la fuerza manifestada en la creación, y su objeto es ser el lugar de paz *(ruostat)* para todos los hijos de Dios, respetando siempre el libre albedrío del hombre, y sin violentarlo nunca:

> La hoja, la hierba, los animales todos que hay en la tierra, en el cielo y en el agua, todo aquello que una persona come, bebe, elabora y hace, da testimonio de esa actividad que gozosamente está dispuesta a llevarnos por el camino de la derecha, al huerto de delicias de la bondad de la divina esencia, pero esto sin compulsión *(bezwengnusz),* tal como Dios mismo y todas las creaturas según su especie ofrecen sus bienes libremente, y los dejan madurar según la sazón de cada uno. De esa misma manera la actividad divina aguarda pacientemente el movimiento del albedrío humano a fin de que el hombre, que no carece de aquella capacidad de acción de que las demás creaturas están dotadas, rinda libremente testimonio de

esa actividad [divina], y, si escoge el camino de la izquierda . . ., no tenga luego razones para quejarse.[40]

Esta descripción "panteísta" de la omnipresencia de Dios reaparece, hasta con expresiones muy semejantes, en Miguel Servet (cap. XXIII.4). Hay, pues, un Padre que es la esencia en sí y la bondad en sí, y que a través del amor del Hijo, que es la actividad divina, penetra toda la creación y brinda universalmente el don del amor. Esta bondad puede llamarse "Espíritu o viento, santo en sus obras, fructífero y puro, porque él solo, emanado de una esencia inmortal y santa mediante la actividad viva y pura, sopla donde le place". Aquí, con un lenguaje que no es ya niceno ni tradicional, todavía sin mencionar la encarnación y usando el término "potencia" en vez del término "persona", Entfelder reintroduce sin embargo en el idioma vernáculo de la especulación mística la afirmación patrística de una Trinidad interna, distinta de la Trinidad puramente económica u ordenadora de la creación.

Después de describir cómo los seres humanos reciben diversos recordatorios del conocimiento revelado de Dios por medio de las múltiples causas y oposiciones de la creación, habla Entfelder del conocimiento del verdadero Mediador, que no es simplemente un hombre divinizado, sino, en verdad, un hombre venido del cielo:

> Aunque la esencia paterna, Dios en cuanto Dios, se declara tal a sí mismo en lo más alto . . ., la actividad [divina], Dios a su vez, accedió a dejarse ver en lo profundo (*in der tieff* [de la encarnación]) como hombre y como Hijo, para ser escuchado, comprendido y sentido en la carne, pero sin pecado . . .[41]

Este pasaje cristológico puede ser suficiente para explicar la especulación trinitaria de Entfelder, y lo que resulta es que, con su cristología del hombre celestial, él fue, como tantos otros hombres del círculo de Estrasburgo, defensor de la doctrina de la carne celestial de Cristo, en alguna de sus formas (cap. XI.3).

Servet, el más coherente de los anti-nicenos, no propuso en 1531 rechazar la doctrina de la Trinidad, sino corregir los errores de la formulación escolástica y de la formulación nicena. Lo que él quería era sustituir el argumento filosófico en que se fundamentaba la Trinidad, y que identificaba la sustancia de las tres Personas (consustancialidad), por otro argumento más primitivo, y bíblicamente defendible: el de la unidad de gobierno (el monarquianismo del Padre y el Hijo y el Espíritu Santo), argumento que nunca, ni siquiera en los siglos IV y V, desapareció completamente como defensa ortodoxa subsidiaria de la unidad de Dios.[42]

[40] Texto publicado en Dunin-Borkowski, "Quellenstudien", *loc. cit.*, p. 108. Sobre los antecedentes místicos y escolásticos medievales véase Karl Ruh, "Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik", *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, LXXII (1953), 24-53, y Roland Bainton, "Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages", en el citado volumen colectivo *Autour de Servet et de Castellion*, pp. 29-46.

[41] Dunin-Borkowski, p. 108.

[42] El argumento monarquiano aparece por vez primera en la comparación que hace

Servet jamás se hizo el ánimo a prescindir del testimonio de los padres pre-nicenos y concentrarse sólo en los textos bíblicos. Para él, la decadencia de la iglesia se remontaba concretamente a la intromisión de Constantino en la formulación de la doctrina cristiana en el Concilio de Nicea. Más que ninguno de los anti-trinitarios, por consiguiente, Servet hubiera aceptado con mucha complacencia nuestra designación de "anti-niceno". A Servet lo indignaban particularmente esos teólogos considerados por él como blasfemos sofistas escolásticos que, a fuerza de abstracciones, llegaban a negar el carácter esencialmente *paternal* de Dios Padre y especulaban sobre la posibilidad de la redención mediante la inmanencia del Logos en un asno o una piedra. Posteriormente, Calvino lo malinterpretaría y lo acusaría de un panteísmo según el cual Dios podía ser pensado lo mismo en una piedra que en un hombre (cap. XXIII.4).

Aceptando al hombre Jesús como Hijo mesiánico y, en cuanto tal, como el fundamento de una teología cristiana reconstruida,[43] y representándose a Dios Padre según la manera de la piedad medieval tardía, o sea en forma muy parecida a como los teólogos de Nicea y de Calcedonia se habían representado al *Christos Pantokrator,* y tomando, por último, en sentido completamente literal los relatos evangélicos de la concepción de Jesús, Servet declaró que Jesucristo nació de María como Hijo natural y único de Dios, y sobre esa base repudió como sofisma filosófico la afirmación de los "trinitarios",[44] según los cuales la generación terrenal del Dios-Hombre fue precedida por una generación eterna del Logos-Hijo. Pero a ese Hijo natural de Dios y de María –proseguía Servet– Dios Padre le dio todo el poder sobre los cielos y la tierra, y por consiguiente Cristo podía ser llamado propiamente Dios, al igual que el Padre: era el "Dios fuerte" profetizado por Isaías (9:6). Para Servet, el Espíritu Santo era una potencia y no una Persona de la Divinidad.

En los *Diálogos,* así como en su obra anterior, *De los errores de la Trinidad,* Servet estaba decididamente en contra de quienes decían que el Logos divino fue engendrado por el Padre, o que el Logos era ya el Hijo del Padre antes de la encarnación terrenal. Pero en la *Declaratio* (de *ca.* 1540) y en su obra de madurez, *Restitución del cristianismo* (de 1553), estará dispuesto a identificar lo que en un principio había distinguido: la prolación de la Palabra y la generación o filiación del Hijo (cap. XXIII.4), y empleará de manera intercambiable los términos respectivos.

Si Entfelder en 1530 nos deja ver un trinitarismo místico con progresión de la unidad abismal a la trinidad dentro de la Divinidad eterna antes de la creación, y si Servet en 1531 nos muestra un trinitarismo modalista y un Hijo que no es personal sino a partir del momento en que nace del

Tertuliano con el gobierno imperial, único, a pesar de la frecuente pluralidad de vicerregentes imperiales.

[43] Servet es mucho más claro sobre esto en su *Restitutio* (1553) que en su *De Trinitatis erroribus* (1531).

[44] El término "trinitarii", dicho de sus adversarios, aparece en el *De erroribus* y en la *Restitutio,* p. 72. Véase cap. XXIII.4.

vientre de María, lo que encontramos en Juan de Campen en 1532 (fecha de su *Restitución*) es un binitarismo claramente enunciado, que, negándole personalidad al Espíritu Santo, como en el caso de Servet, postula no obstante una binidad eterna de personas, Dios Padre y Dios Hijo, en una esencia y en una naturaleza, tal como el hombre y la mujer son dos personas pero una sola carne. El punto de partida bíblico de Campen son las palabras del Génesis: "Haga*mos* al *hombre* a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza...; varón y hembra *los* creó."[45] Juan de Campen ve en el "nacimiento" de Eva del costado de Adán –que él interpreta como un hecho simultáneo con la creación del propio Adán–, y en la unión nupcial-generativa del hombre y la mujer como una sola carne amorosa en el matrimonio y en la procreación, el momento y la acción en que lo creado se hace reflejo de lo divino. No por ser andrógino, no por ser bisexual o sexual como los animales, sino por su naturaleza esencialmente nupcial, el hombre, entre todas las creaturas, fue creado a imagen y semejanza de la Divinidad. Pero así como la mujer está sometida al marido en esa relación, así el Hijo está sometido al Padre (I Corintios, 11:3), pues, aunque el Padre y el Hijo son uno, el uno en el otro (Juan, 10:30 y 14:11), sin embargo el Padre es más grande que el Hijo (Juan, 14:8). Pero la preeminencia y prioridad del Padre es una precedencia *dentro de la eternidad, antes de la creación del mundo,* que fue llevada a cabo por *(von)* el Padre mediante *(durch)* el Hijo. Hay que añadir que esta concepción nupcial de la Divinidad no hace del Hijo una esposa, y aquí cabría pensar en la teología bautismal-nupcial de Hofmann (cap. XI.1.b.). Pero explica cómo Cristo, aunque eterno, no es coeterno con el Padre, cómo Cristo está subordinado desde el punto de vista de la autoridad al Padre, y especialmente cómo el Espíritu Santo no es una persona en la Divinidad, sino como el vínculo común entre el Padre y el Hijo. Campen está convencido de que el olvido de esta manera originalmente apostólica y bíblica de entender a Dios y al hombre explica la decadencia de la iglesia, y su convicción lo movió a escribir el tratado (ahora perdido) en que hablaba "contra totum post apostolos mundum",[46] y su abreviación posterior en lengua alemana, la *Restitución* de 1532.

Juan de Campen se consideraba a sí mismo ortodoxo en el sentido de que trataba de ajustarse al pensamiento apostólico, y en una carta escrita años después afirmó que, después de haber buscado la verdad "entre las sectas y entre todos los herejes", sus esfuerzos se dirigían a una "restitución católica".[47]

[45] Génesis, 1:26 *ss.*, complementado con Génesis, 5:1-2.

[46] Existía, manuscrito o impreso, en julio de 1531; según una fuente, era un "Artickel-Buch" en latín.

[47] Carta de 1546 a Pedro Tasch, publicada por Rembert, *op. cit.*, p. 270. No es probable que en el binitarismo de Juan de Campen haya habido influencia de la hierogamia de los cabalistas, aunque él sabía hebreo. Cf. Ernst Benz, *Adam: der Mythus vom Urmenschen,* Munich, 1955, pp. 39-40, y William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581),* Cambridge, 1957. Sobre la posibilidad de la influencia cátara en la teología, la antropología y la teología sacramental de pensadores como Juan de Campen, Ser-

3. ALTERACIONES EN LA CRISTOLOGÍA

En los tres sectores de la Reforma Radical se pueden descubrir las siguientes doctrinas, que fueron compartidas por algunos de sus portavoces: 1) una cristología característica sobre el cuerpo o la carne celestial de Cristo; 2) en correspondencia con esta cristología, una doctrina deificatoria de la salvación, opuesta a la doctrina forense; 3) en muchos casos, la afirmación de que el cristiano dispone del libre albedrío para luchar por su santificación, posibilitada ésta por la encarnación o por el ejemplo de Cristo; 4) una doctrina místico-física de la Cena del Señor; 5) una doctrina perfeccionista de la iglesia; y 6) una doctrina pactual del matrimonio (cap. xx). En el resto del presente capítulo nos limitaremos a las opiniones que se alejaron de la ortodoxia respecto a las naturalezas de Cristo (cristología), y sólo de manera incidental nos ocuparemos de las correspondientes variaciones en el concepto de la obra salvadora de Cristo (soteriología); en cuanto a la doctrina místico-física de la Cena del Señor, no recogeremos sino un par de ejemplos (cap. XI.4).

Las aberraciones cristológicas de la Reforma Radical abarcan una gama muy extensa, desde la insistencia en la naturaleza exclusivamente divina de Cristo hasta la afirmación de la naturaleza exclusivamente humana del mismo Cristo en cuanto profeta o en cuanto Hijo adoptivo de Dios. Dentro de la variada gama de doctrinas hay un racimo de formulaciones insólitas que se conoce de ordinario como la doctrina de la carne celestial de Cristo. Esta designación no es en realidad muy precisa. Algunos sostenedores de la doctrina se atenían a la formulación ortodoxa (calcedonia), según la cual Cristo es ciertamente una persona en *dos* naturalezas, pero en seguida afirmaban que la naturaleza divina es una carne divina, o incluso un cuerpo divino bajado del cielo. Otros afirmaban que la naturaleza de Cristo es *única* y divina, una carne celestial.

Las dos versiones principales de la doctrina de la carne celestial de Cristo –a saber: *a)* que Cristo trajo su propio cuerpo o su propia carne consigo desde el cielo y fue desde el principio, con toda plenitud, una Persona en una naturaleza, la cual se hizo visible o corporal en el vientre de María; y *b)* que Cristo es un ser espiritual, procreado en un momento del tiempo (engendrado y no creado), y tiene por consiguiente una naturaleza humana, que le viene de María, lo mismo que una naturaleza divina– pueden correlacionarse con dos puntos de vista divergentes acerca de la importancia relativa del varón y de la hembra en la procreación ordinaria.

De acuerdo con la doctrina aristotélico-tomista, sólo la simiente viril es formativa. De acuerdo con la biología moderna –y de acuerdo, también, con la doctrina de Lucrecio y de Hipócrates–, el varón y la hembra son en este sentido iguales, pues cada uno contribuye con su parte a la generación o progenie.[48] Estos dos presupuestos filosófico-biológicos están representa-

vet y Paracelso, véase S. Hannedouche, "La Cène du Seigneur de Paracelse et le rituel cathare". *Cahiers d'Études Cathares*, V (1954), 3-15.

[48] William Keeney aclara muy bien la importancia de estas distinciones en *The Development*

dos entre los pensadores que sostuvieron la cristología de la carne celestial. Aunque expresaron sus opiniones en formas muy variadas y emitieron toda clase de afirmaciones y negaciones acerca de la relación de unos con otros, parece suficientemente claro que hubo, de hecho, tres corrientes principales de pensamiento, que son: 1) la relacionada con el silesio Schwenckfeld, que por cierto se presentaba a sí mismo como el más puro exponente de la doctrina durante la Era de la Reforma; 2) la de Ziegler y Hofmann, que de este último, a través de Menno Simons y Dietrich Philips, se extendió a toda la población anabaptista de los Países Bajos y el Norte de Alemania; y 3) la de Servet, con huellas borrosas en Polonia y en otras regiones. Sus posiciones pueden caracterizarse así en muy pocas palabras: Clemente Ziegler, el hortelano-predicador de Estrasburgo, decía que Cristo trajo consigo del cielo un cuerpo transparente que adquirió visibilidad a través de la carne nacida del vientre de María; Hofmann postulaba una naturaleza divina única venida del cielo, pero la llamaba *carne* celestial y la identificaba con el maná; Servet, aunque en un principio distinguió entre la prolación de la Palabra y la generación del Hijo, habló luego de tres fases de generación y concedió que un Cristo de dos naturalezas tomó una de ellas del vientre de María, la cual es, por lo tanto, verdaderamente *Theotokos* (Madre de Dios); Schwenckfeld postulaba dos naturalezas, celestial la una y humana la otra, aunque aparte del reino de las creaturas, y en consecuencia se sentía capaz de refutar expresamente la acusación de eutiquianismo o de monofisismo.

La doctrina de la carne celestial de Cristo entre los reformadores radicales ha sido interpretada, lo mismo por sus adversarios del siglo XVI que por sus estudiosos modernos, como un resurgimiento de la antigua cristología gnóstica y monofisita y como un abortado intento surgido en los círculos evangélicos radicales, descontentos con la cristología estrictamente calcedonia (despojada por los reformadores protestantes de otra doctrina escolástica afín, o sea la de la inmaculada concepción de María), para explicar la ausencia total de pecado que se postulaba en Cristo, así como su divina incapacidad de pecar. La antigua cristología herética, expuesta originalmente por Valentino y asimilada por Apolinar (cuyos escritos sobrevivieron atribuidos a San Atanasio) y por San Hilario de Poitiers, se transmitió de diversas maneras a los radicales del siglo XVI en estos textos, o tal vez mediante una mala interpretación de textos de autores anti-gnósticos como San Ireneo y Tertuliano,[49] y en parte, indirectamente, por contagio de la herejía de la carne celestial en círculos bogomilos y cátaros.[50]

of Dutch Anabaptist Thought and Practice, 1539-1564, Nieuwkoop, 1968, del cual se había publicado una parte en Dyck (ed.), *A Legacy,* pp. 55-68, con el título de "The Incarnation: A Central Concept". De manera incidental, pero amplia, me he ocupado de los cambiantes puntos de vista cristianos sobre el predominio del varón y la hembra, y sobre el debate cristiano entre traducianistas y creacionistas, en mi artículo "Religious Residues and Presuppositions", que se publicó en los *Papers on Abortion* editados por John Noonan, Jr., *et al.,* Cambridge, Mass., 1969.

[49] Concretamente, el *Adversus Valentinianos* y el *De carne Christi.*

[50] Hans Schoeps, autor de la única monografía que hay sobre el asunto *(Vom himmlischen*

Es, sin embargo, igualmente probable que las expresiones y las tradiciones místicas de la Edad Media relativas a la eucaristía expliquen algunas de las peculiaridades de la doctrina en su formulación renacentista. De hecho, en ausencia de una documentación que demuestre claramente la influencia patrístico-herética o la sectaria medieval, parece más plausible ver en los afloramientos de la doctrina de la carne celestial, tan generalizados en el siglo XVI y en formas tan variadas, un esfuerzo por replantear el problema cristológico en el lenguaje de la piedad eucarística, mucho más real, desde el punto de vista de la experiencia, que los términos filosóficos empleados mil años antes, o más, cuando la iglesia estaba empeñada en salvaguardar por razones filosóficas (y no bíblicas) la impasibilidad de Dios y en vindicar por razones soteriológicas la plena humanidad de Cristo.

En Calcedonia, en 451 (al igual que en Nicea, en 325), lo que los padres tenían bien grabado en la mente era que Dios se hizo hombre a fin de que el hombre, rescatado del mundo mediante el bautismo (que era un morir para el mundo), pudiera hacerse divino mediante la muerte y resurrección de Cristo, Persona única en dos naturalezas. Pero en Occidente, ya en el siglo XI, el sacramento del altar se había hecho mucho más importante que el bautismo en cuanto rito eficaz de redención.[51]

La carne del Cristo nacido de María y el cuerpo eucarístico habían sido identificados en la práctica piadosa y en las lucubraciones teológicas. El conocido himno medieval dirigido a la Hostia, *Ave verum corpus natum,* canta la unicidad del cuerpo del Hijo de María y de ese cuerpo venerado en todos los altares cristianos. En la Edad Media, en el curso de la Segunda Controversia Eucarística, se había manipulado muy conscientemente la designación paulina del cuerpo eucarístico, *corpus mysticum,* término que a partir de entonces designó el cuerpo o comunidad de los fieles, y, paralelamente, se había adoptado el inequívoco *corpus Christi* para designar la presencia sacramental.[52] Después de la institución de la festividad litúrgica de ese *corpus Christi* encerrado en una custodia que se llevaba en procesión por las calles una vez al año,[53] era natural que los cristianos devotos y teológicamente serios acudieran a la terminología eucarística al interpretar la encarnación original (cap. II.1), y que en la escisión de la cristiandad durante el siglo XVI los radicales siguieran a los escolásticos y místicos de la Edad Media en su afán de replantear de una manera significativa el problema de las dos naturalezas de Cristo: por una parte, una carne (o naturaleza) celestial que era como el maná caído del cielo, y que podía ser gustada de

Fleisch Christi, Tübingen, 1951), da en este punto dos explicaciones, y subraya la familiaridad de Schwenckfeld y de Servet con los textos patrísticos. J. A. Oosterbaan, "Een doperse christologie", *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* XXXV (1981), 32-47, demuestra que la cristología de Hofmann no era valentiniana, sino de raíces escriturísticas.

[51] Véase mi libro *Anselm: Communion and Atonement,* St. Louis, 1959.

[52] Henri de Lubac, *Corpus mysticum,* París, 1949, es quien ha explicado el cambio litúrgico y teológico de la terminología como consecuencia de la Segunda Controversia Eucarística.

[53] La fiesta de Corpus Christi se instituyó en 1264.

nuevo por el devoto en cuanto *sustancia* de la Hostia terrenal; y por otra parte, una carne (o naturaleza, o apariencia) considerada ahora como los *accidentes* históricos, y litúrgicos, de esa sustancia. Los reformadores radicales procedieron con más libertad que los reformadores magisteriales al apropiarse la terminología de la impanación cuando se referían a la encarnación histórica, porque no se sentían atados a los credos y formularios de la iglesia antigua, y, a partir de sus presupuestos eucarísticos, pudieron encontrar en la Biblia misma cierto número de textos fáciles de utilizar en corroboración de sus ideas durante las discusiones con los protestantes magisteriales, que siempre anduvieron preocupados por mantener la ortodoxia conciliar.

Para ver lo anterior en sus detalles, nos ocuparemos en primer lugar de Clemente Ziegler, de Estrasburgo, el expositor más antiguo de la doctrina, y de su defensor más ardiente, Melchor Hofmann, convertido al anabaptismo durante su estancia en Estrasburgo.

a) *Clemente Ziegler y Melchor Hofmann*

Aunque la doctrina de la carne celestial de Cristo se filtró en la Reforma Radical a través de las innumerables resquebrajaduras del *corpus christianum* de la Edad Media tardía, parece justo asignar un papel prominente como formulador y mediador a Clemente Ziegler, el cual tiene que haber influido en más de uno de los radicales que pasaron por Estrasburgo.

Ziegler no llegó a negar una materialización corporal en la concepción y nacimiento del hombre Cristo, cuya madre, María, quedó virgen *post partum;* pero ya en 1524 subrayó el dogma doctrinal de que el Hijo nació del Padre, dentro de la Trinidad, antes de la creación del universo,[54] afirmando que "el cuerpo que Cristo tenía antes de que se echaran los cimientos del mundo es la comunión del cuerpo encarnado de Cristo, que nosotros gozamos en espíritu bajo el pan del altar . . .",[55] y prosigue:

> Si el esplendor *(clarheit)* del primer cuerpo de Cristo no estuviera en el segundo, o sea en el que tomó de la Virgen María, entonces el cuerpo encarnado de Cristo habría sido mortal y no habría resucitado; pero precisamente el primer cuerpo, con su esplendor . . ., es el Verbo eterno . . . ¿Por qué, entonces, tomamos el cuerpo de Cristo según la humanidad de la carne en vez de tomarlo según su divinidad? [56]

Hofmann llegó más lejos que Ziegler, pues él sí negó la carne o el cuerpo humano de Cristo.

Aunque las ideas de Hofmann sobre la encarnación eran de aspecto valentiniano, no parece haber posibilidad de que haya leído por cuenta propia ningún texto gnóstico antiguo, como tampoco textos anti-gnósti-

[54] Krebs y Rott, *Elsass,* I *(QGT,* VII), núm. 7.
[55] *Ibid.,* núm. 24, p. 33.
[56] *Ibid.,* p. 34.

cos. El hecho es que, al igual que Valentino, sostenía que Cristo se trajo su cuerpo desde el cielo, de tal manera que no tomó nada de la sustancia de María, sino que pasó por ella "como agua por un caño". Su presupuesto biológico se hallaba, sin duda de manera totalmente fortuita, en la línea de pensamiento aristotélico-tomista. Pero Hofmann pudo haber visto, en más de una ocasión, representaciones iconográficas de eso que él mismo estaba dispuesto a hacer doctrinalmente explícito.

Un grabado en madera, más o menos de su época, muestra la cabeza coronada y el busto de Dios Padre, mientras lo que hubiera sido la porción inferior del cuerpo está ocupado por un espacio rodeado de nubes en que aparece un niñito desnudo cargando una cruz y precedido por la Paloma, la cual va volando en dirección del vientre de María y efectuando así el descendimiento del cuerpo del Hijo de Dios. Otro grabado, que hace juego con el anterior, muestra ese mismo cuerpo de niño, precedido de nuevo por la Paloma, en acto de descender sobre el altar en el momento de la elevación de la Hostia, después de que el sacerdote [57] ha pronunciado las palabras *Hoc est corpus meum.*[58]

La estrecha conexión que aquí vemos entre cristología y eucaristía estaba reforzada en Hofmann por las imágenes nupciales de la mística medieval, y concretamente por el simbolismo de la perla.

En la historia natural de la Edad Media se suponía que las perlas se formaban del rocío que bajaba del cielo y se cristalizaba en el seno de la ostra, de manera que venía a ser una forma sólida de agua celestial. Esta fantasía le fue útil a Hofmann para explicar, por analogía, cómo la carne celestial de Cristo vino a la tierra y cuajó en el vientre de María: "La Palabra Eterna, rocío verdaderamente celestial, cayó de la boca de Dios a través del Espíritu Santo, de manera incomprensible e imposible de captar por los sentidos, en la concha no tocada de la Virgen María, y en ella se convirtió en Palabra corporal y en perla espiritual." [59] Citando las palabras del Eclesiástico, 43:20, dice que así como el agua se convierte en hielo al soplo del viento frío del norte, así la Palabra Eterna de Dios se hizo "un agua tangible", o hielo, o cristal, al contacto con el viento del divino Espíritu.[60] En la piedad eucarística, el rocío celestial podía compararse también con el maná celestial que bajaba sobre el desierto para alimentar al pueblo elegido. Así, este rocío-perla-maná, tratado como una sola sustancia bajo modos diversos, podía utilizarse para designar a Cristo en sus varios papeles. El rocío podía representarlo en su esencia celestial, la perla en su existencia humana, y el maná en la forma en que se ofrece en la comunión. Antes de

[57] En este grabado, el celebrante es un obispo.

[58] Los dos grabados mencionados fueron publicados por Jorge Blandrata y Francisco Dávid en el *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione* (1567). Representan cuadros de la residencia papal en Roma y en otros lugares (los ornamentos litúrgicos pertenecen a las postrimerías de la Edad Media). Pueden verse de manera más accesible en la reproducción que de ellos ha hecho Konrad Górski, *Grzegorz Paweł z Brzezin*, Cracovia, 1929, pp. 207 y 204, figuras 7 y 4. Véase además Wilbur, *Unitarianism*, p. 35, nota 22.

[59] *Die... sendebrief... to den Römeren*, *BRN*, V, p. 311.

[60] *Ibid.*, p. 312.

Hofmann, ya Juan Ruysbroeck había hecho la misma combinación, y había hablado de "la piedra resplandeciente", suave, redondeada y pareja que es Jesucristo, el "maná oculto, que nos dará vida eterna".[61]

La utilización de la imagen de la perla como sinónimo del maná y del cuerpo de Cristo en la eucaristía se remonta a Rabano Mauro, escritor del siglo IX,[62] y la frecuencia con que aparece en las alegorías profanas y eclesiásticas muestra que estuvo muy difundida. El lenguaje nupcial es muy atrevido en Hofmann.[63]

Hofmann afirma de manera muy categórica en su primer artículo "que el Verbo Eterno de Dios no tomó nuestra naturaleza y carne de la Virgen María, sino que él mismo se hizo carne (Juan, 1:14), lo cual quiere decir que nuestro Señor Jesucristo tiene *una sola naturaleza,* y no dos".[64] En el segundo artículo argumenta que si Jesús hubiera tomado la carne de María, habría tenido una carne adámica, la cual no podía ni "salvarnos" ni "servirnos de alimento para la vida eterna". No resulta del todo claro qué distinción hacía entre salvación y vida eterna, pero es evidente que en su mente se conecta el bautismo de los creyentes con la comunión, la acción redentora histórica de la cruz y la resurrección con la apropiación experiencial de esa obra redentora. En el tercer artículo afirma Hofmann, con base en un texto de San Pablo (I Corintios, 15:47), el origen celestial del Segundo Adán, y en el cuarto fortifica su argumento de que ni José fue el padre ni María la madre verdadera del Hijo engendrado por el Padre, y caracteriza a Cristo como el Melquisedec verdadero, el hombre que no tuvo en la tierra ni padre ni madre (Hebreos, 5:10, 6:20, cap. 7).

Hofmann expuso una doctrina muy minuciosa de la pecaminosidad del hombre, en la cual sostenía que todos los hombres cargan con una maldición a causa del pecado de Adán. Todo cuanto viene de la simiente de Adán pertenece a Satanás. Adán trajo la muerte universal al mundo.[65] Por consi-

[61] Traducción inglesa, "The Sparkling Stone", en *Late Medieval Mysticism,* Filadelfia, 1957 (*LCC,* vol. XIII), p. 315. Esta imagen está bien apoyada en la Escritura (v.gr. Juan, 6:49-51; Apocalipsis, 2:17).

[62] S. K. Heninger, Jr., "The Margarite-Pearl Allegory in Thomas Usk's *Testament of Love*", *Speculum,* XXXII (1957), 92-98. A fines de la Edad Media, la imagen de la perla fue muy utilizada también en la poesía del amor cortés.

[63] W. J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche doopsgezinden in de zestiende eeuw,* Haarlem, 1932, vol. I, pp. 56-57, sugiere que la idea le vino a Hofmann del círculo de la *Devotio Moderna* y de Alano de la Roche (van der Klip), que murió en Zwolle en 1475. Véase Johan Huizinga, *Herfsttij der middeleeuwen,* Haarlem, 1919, el cual sugiere la influencia posible de Alano de la Roche sobre el pensamiento de Hofmann. Véase también *Studia Eucharistica,* Amberes, 1946, pp. 348 y 363.

[64] Zur Linden, *op. cit.,* p. 329. En este punto el texto alemán modernizado de Zur Linden dice "Vater" en lugar de "Natur". La corrección se debe a Schoeps, *op. cit.,* y en corroboración de la lectura que él propone de una frase tan crucial puede aducirse la propia *Beilage* de Zur Linden, V, *op. cit.,* p. 451, donde Schwenckfeld ataca el primer artículo de Hofmann y señala su divergencia con respecto a éste, ya que él, Schwenckfeld, afirma que hay dos naturalezas en una Persona. La versión holandesa (*Handelinge,* en *BRN,* V, 227) indica también que en este punto lo que hay que leer es "naturaleza".

[65] Kawerau, *op. cit.,* pp. 46 *ss.* Cf. *Wahrhaftige Zeucknis gegen die Nachttoechter und Sternen...,* tratado reimpreso por Leendertz, *op. cit.,* pp. 386-392.

guiente, si Cristo hubiera procedido de la simiente y de la carne de Adán, habría tenido que morir por sus propios pecados, habría merecido la condenación eterna y habría pertenecido a Satanás, al igual que el resto del género humano. Si hubiera tomado "el tabernáculo exterior de su ser" (o sea su carne) de María, descendiente de Adán, "no habría padecido él por nosotros, sino que sólo habría padecido el tabernáculo, la carne tomada de María".[66] No habría podido ser entonces el Redentor. Por lo tanto, el Hijo eterno vino del cielo y fue así el Segundo Adán. Cristo redimió a los hombres de la muerte y quitó los pecados del mundo. Así como todos los descendientes de Adán y Eva están malditos, así todos los descendientes del Segundo Adán (Cristo) y de "la Eva espiritual" o sea "la Esposa del Señor Jesucristo" (la Iglesia) están redimidos. No es esencial que Cristo sea identificado con la humanidad, puesto que la salvación es un asunto que tiene lugar entre Dios y Satanás.[67] Según los teólogos ortodoxos, lo que murió en la cruz fue la naturaleza humana (adámica) de Cristo, Persona única en dos naturalezas; pero –dice Hofmann– quienes cargan el acento sobre la *muerte*, quienes encuentran satisfacción en esa muerte de la naturaleza humana, quienes así la aíslan, están olvidando, nada menos, la significación redentora de la *resurrección* o de la *ascensión*.

b) *Schwenckfeld*

Schwenckfeld, que fue el que más escribió sobre el asunto y el que anduvo más cerca de la doctrina ortodoxa, y que declaró que Hofmann y Franck "tomaron sus errores de nuestra verdad, como arañas que chupan veneno de una hermosa flor",[68] añadiendo que Servet, por su parte, había tomado un camino equivocado,[69] escribió expresamente para aclarar su posición en contra de Hofmann, y defendió enfáticamente las dos naturalezas de Cristo; pero hay diferencias entre lo que él dice y la formulación calcedonia tanto de católicos como de protestantes, las cuales se deben a su utilización de los textos de los padres antiguos, y particularmente de los griegos. Es probable, en efecto, que la doctrina schwenckfeldiana de Cristo, de la salvación y de la eucaristía proceda de su estudio de los escritos de San Ignacio de Antioquía, de San Ireneo, de San Atanasio, de San Cirilo de Alejandría y especialmente de San Hilario de Poitiers, a todos los cuales menciona y cita.[70] La distinción agustiniana entre "el pan del Señor" y "el

[66] *Auszlegung aer Offenbarung Joannis* (1530): Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 210.

[67] Kawerau, *op. cit.*, p. 47.

[68] *CS*, V, 522-523. Franck, despectivamente vinculado aquí con Hofmann, atacó de manera expresa la doctrina de la encarnación de Hofmann en sus *Paradoxa*, 1534 (núm. 145).

[69] Véase el *addendum* a su *Vom Ursprung des Fleisches Christi*, 1555: *CS*, XIV, 307-348.

[70] Especialmente interesante es el texto de San Hilario, *De Trinitate*, X, 18, donde se dice que Cristo tiene un *coeleste corpus*, citado por Schwenckfeld en *CS*, VI, 85, 235-236 y 238; VII, 286, 313-314; 27, 325, 339; véase también el documento MCXLIV, *Prueba tomada de las Escrituras y de los Padres*, y el documento MCCXXIV, *Opiniones de San Hilario*, en el mismo *CS*, vols. XVI y XVII, respectivamente.

pan que es el Señor", basada primariamente en el evangelio de San Juan, le permitió a Schwenckfeld representarse la naturaleza humana de Cristo como algo no perteneciente al reino de las creaturas, y apenas distinguible, por lo tanto, de la naturaleza divina. Cristo fue el hijo unigénito y natural de Dios y de María, procreado, no creado. Schwenckfeld aplicó el "engendrado, no hecho" del credo de Nicea a todo Cristo y no sólo a su naturaleza divina, o sea al Logos eterno.

Aunque en lo que se refiere al problema biológico pisaba el mismo terreno que Hofmann (el de la tradición aristotélico-tomista), Schwenckfeld no negó que María fuera la madre verdadera de Jesucristo, ni que Cristo hubiera recibido "de la Virgen María la carne y el tabernáculo de su cuerpo" [71] por la misteriosa potencia del Espíritu Santo. Pero insistió en que la calidad de Hijo no significa pertenencia al reino de las creaturas, pues Dios, que es omnipotente, tiene poder para sacar de una virgen santa una carne pura y sin relación alguna con las creaturas. El mismo Dios que maldijo toda la carne de Adán puede también, en su omnipotencia, suspender la maldición.

Ésta es una de las dos cosas nuevas en la cristología schwenckfeldiana, y la otra es la progresiva deificación de esa humanidad no perteneciente al reino de lo creado, desde el carácter único de su concepción, pasando por episodios como el de la transfiguración momentánea, hasta la resurrección, la ascensión y la glorificación. En un principio, Schwenckfeld había admitido, aunque a regañadientes, que la naturaleza humana de Cristo pertenecía al reino de las creaturas: "Fuera de la unión del Verbo de Dios con la carne, no puede haber otra unión esencial de Dios y las creaturas." [72] Pero luego se resistió a reconocer incluso eso, y así como había podido disociar la eucaristía interna de la externa y suspender esta última (cap. v.5), así también no tardó en eliminar de la encarnación toda relación con las creaturas, y prefirió considerar a la humanidad humillada como "la nueva creatura", [73] o como algo perteneciente al "nuevo orden de re-creación o renacimiento". [74] En vez de contrastar la naturaleza divina y la naturaleza humana en una Persona, Schwenckfeld prefirió hablar de dos estados: el de la humanidad humillada y el de la humanidad glorificada y ajena al mundo de lo creado. Además de distinguir estas dos etapas en la naturaleza "humana" y "ajena al mundo de lo creado", Schwenckfeld sostuvo formalmente la existencia de una segunda naturaleza, y afirmó que tanto en el Cristo terrenal como en el Cristo resucitado existieron las dos naturalezas, una procedente del cielo y la otra del vientre de María, pero virtualmente identificada con la otra después de la resurrección y glorificación. Nunca llegó a decir claramente qué cosa era lo divino en Cristo, aparte de su naturaleza humana y no perteneciente al reino de las creaturas. Obligado

[71] *CS*, VII, 304.
[72] *CS*, II, 481.
[73] *CS*, V, 793.
[74] *CS*, VI, 136.

una vez a explicarse, lo único que hizo fue distinguir entre el cuerpo crucificado y el cuerpo glorificado de Cristo, pero incluso entonces insistió de tal manera en la unidad de Cristo, que en ningún momento llegó a hablar de él como de un hombre igual a los demás:

> No reconozco en Cristo nada que pertenezca a la creación o a las creaturas, sino un nuevo y divino nacimiento y una progenie natural *(kindtschafft)* de Dios. Por lo tanto, no puedo considerar al Hombre Cristo con su cuerpo y su sangre como una creación o una creatura. Por el contrario, creo y confieso con la Escritura que él es totalmente el Hijo unigénito de Dios, y que Cristo, el Hijo de Dios, su Padre Celestial, la Persona entera, indivisiblemente *(unzertailig)* Dios y Hombre, nació, en el tiempo, de la Virgen María; y creo asimismo que padeció y murió por nosotros sobre la cruz en su unidad y totalidad personal, que de esta misma manera resucitó y ascendió a los cielos, que está sentado a la diestra de Dios e impera también en su naturaleza humana totalmente con Dios su Padre en gloria, unidad y esencia divinas, y que desde allí vendrá a juzgar . . ., etc.[75]

Schwenckfeld sostuvo, además, que Dios dispuso desde toda la eternidad la encarnación de Cristo, pues antes de la creación previó ya que el género humano pecaría, lo cual quiere decir que incluso la carne o naturaleza humana increada de Cristo existió desde siempre en la presciencia de Dios. Los patriarcas creyeron en Cristo y fueron alimentados verdaderamente por su carne celestial.[76]

Acusado de eutiquianismo por Lutero, Schwenckfeld replicó con firmeza, irritado de verse mal entendido no sólo repetidas veces, sino también maliciosamente:

> Toda mi actividad y todas mis discusiones han tenido que ver exclusivamente con la humanidad de Cristo, con su verdadero cuerpo, su sangre y su carne, y con las propiedades de este cuerpo, su estado, su esencia y su majestad en la gloria, contra aquellos que quieren despojar a su humanidad de este esplendor. ¿Cómo podría yo, entonces, negar la humanidad de Cristo y su sangre y su carne, o ver en Cristo una sola naturaleza, o sea el Verbo, y hacer de la naturaleza humana una naturaleza divina, como ellos me lo achacan? En toda mi vida jamás me ha venido esto a la cabeza, a saber, dejar de creer y confesar que Cristo, héroe *(heldt)* dotado de dos naturalezas, es verdadero Dios y verdadero hombre.[77]

Sin embargo, este mismo héroe que es plenamente Dios en cuanto Hijo de Dios no sólo nació revestido de una carne pasible, sino que también murió en cuanto Dios, pues "si el Dios eterno puede nacer, indudablemente puede también padecer",[78] de manera que "la pasión y muerte de Cristo perteneció no sólo a su humanidad . . ., sino . . . al Hijo todo de Dios, en la persona unida que pendió de la cruz y murió".[79]

[75] *Respuesta a la maldición de Lutero*, según la traducción inglesa de *SAW*, pp. 180-181.
[76] *CS*, IV, 27; VIII, 855. Véase *infra*, p. 961, el *addendum* a este lugar.
[77] *Respuesta a la maldición de Lutero*, *loc. cit.*, pp. 179-180.
[78] *CS*, V, 752.
[79] *CS*, V, 648.

Después de su muerte, Cristo, que "fue muerto en la carne y vivificado en el espíritu",[80]

> descendió en espíritu a la prisión [del infierno] y predicó [a los patriarcas] en espíritu, anunciándoles el evangelio de gracia y la salvación que ellos habían estado esperando ansiosamente; tuvo una *conversación espiritual* con ellos acerca de todos los secretos de su muerte, acerca del reino y acerca del juicio, de la misma manera como predicó el evangelio eterno a nuestras almas y conciencias y como enseñó a sus discípulos. Allí iluminó [a los patriarcas] con la sabiduría divina, los enriqueció con el júbilo, los dotó de bienaventuranza, y sacó todas sus almas del calabozo de la prisión y las llevó consigo a su reino celestial y lugar preparado, y vació el recinto exterior del infierno, de manera que este sitio es ahora diferente de lo que fue antes de la ascensión de Cristo.[81]

El proceso de vivificación de las almas de los patriarcas en la antesala del infierno ("El Señor mata y da vida; manda al infierno y hace salir de él") [82] fue una "conversación espiritual", una especie de comunión schwenckfeldiana. Inmediatamente después de su muerte, el Hijo de Dios penetró en el infierno como *Christus victor* y, según sugiere Schwenckfeld, compartió con los justos del Antiguo Testamento su carne celestial e increada en una especie de *descensus* eucarístico que nos hace pensar en las doctrinas de Ruperto de Deutz.[83]

Después de la resurrección, la Segunda Persona de la Trinidad está constituida, conjuntamente, por el Logos y la carne glorificada (o sea, esa naturaleza humana que nunca fue como las creaturas).[84] Sin embargo, en medida mayor de lo que Schwenckfeld hubiera admitido conscientemente, esa carne glorificada desempeñaba en su sistema la función de la Tercera Persona en la Pneumatología tradicional.[85]

Las citas que hace Schwenckfeld de los padres griegos a propósito de la encarnación tienen una finalidad muy clara: subrayar la posibilidad de que el hombre llegue a ser lo que Dios es.[86] De manera más precisa, Cristo se hizo un hombre nuevo para poder alimentar al creyente con su carne mística y nutrirlo para una nueva vida.[87] El hombre quedó enteramente corrompido después de la caída de Adán, pero ahora el hombre puro y santo que es el nuevo Adán puede nutrir a los renacidos en él haciéndolos vivir una nueva vida. Como la naturaleza humana de Cristo no tiene nada que ver con el reino de las creaturas, el creyente, al recibir esta carne celestial o mística, tiene el poder de progresar hacia la deificación. Cristo,

[80] *CS*, X, 364 *(Postila sobre San Lucas,* cap. 16).
[81] *Ibid.*, *loc. cit.*
[82] *Ibid.*, p. 361.
[83] *CS*, IV, 525.*ss.*; V, 421; VII, 519*ss.*; X, 363*ss*. Véase mi *Anselm*, p. 59, y Maier, *op. cit.*, p. 51, el cual, sin embargo, no hace resaltar el papel eucarístico-redentivo del *descensus*.
[84] Maier, *op. cit.*, p. 74 y nota 2, donde se hallarán las referencias.
[85] Observación de Maier, *op. cit.*, p. 106, con referencias.
[86] *CS*, VI, 81.
[87] *CS*, V, 519-526, documento CCXXI.

que no fue partícipe de la carne pecadora de Adán, nació de mujer para hacerse el fundador de un nuevo orden de ser. Todos aquellos que mediante la fe nacen de nuevo en Cristo dejan asimismo de pertenecer al mundo de las creaturas y, de manera gradual, "participan abundantemente, ya aquí en la tierra, de la esencia, la vida, el espíritu y la naturaleza de Dios", afirmación basada en la segunda epístola de San Pedro, 1:4.[88] En la soteriología de Schwenckfeld, el *Christus incordatus,* designado como el místico *Christus impanatus,* ha tomado el lugar del *Christus incarnatus.*[89] Y en lugar de la justificación forense de Lutero, lo que se postula es una santificación deificatoria, análoga a la de Servet.

c) *Miguel Servet*

Servet elaboró una tercera variante de la doctrina de la carne celestial de Cristo; pero, como anabaptista que era, conectó eminentemente la santificación deificatoria con la inmersión bautismal de los creyentes. En cierto pasaje de sus *Diálogos sobre la Trinidad* dice lo siguiente acerca del cuerpo celestial de Cristo:

> En verdad, el cuerpo de Cristo es en sí mismo el cuerpo de la Divinidad, de tal manera que se puede decir llanamente que la deidad está en él de modo corporal. El cuerpo de Cristo, su ser mismo, es divino y tiene la sustancia de la deidad . . . La plenitud total de Dios, la totalidad de Dios Padre e igualmente toda la plenitud de sus atributos, en una palabra, todo lo que Dios tiene, habita plenamente en este hombre. En verdad, si observáis con mayor cuidado lo grande que es para Cristo el ser la imagen corporal y expresa de la Divinidad, veréis que hay Divinidad sustancial en el cuerpo de Cristo, y que él mismo es realmente de la misma esencia, y consustancial con el Padre. La Divinidad corporal en la sustancia de Cristo es tal, que fue vista y tocada por Juan con el ojo corporal y la mano corporal.[90]

Servet continúa con su demostración, y sostiene que el Verbo que se hizo carne (según el evangelio de San Juan, 1:14) trajo en realidad su carne desde el cielo:

> En efecto, de ninguna manera pueden malinterpretarse aquellas palabras de Cristo en que declara que él y su carne vinieron del cielo, puesto que dice que el pan que descendió del cielo es su propia carne [Juan, 6:51]. El ejemplo del maná dado desde el cielo demuestra claramente esto mismo, pues por la caída del maná hay que entender la carne de Cristo, la cual es el alimento representado por aquel otro. Así, pues, el segundo hombre, Cristo, vino del cielo como ser celestial [I Corintios, 15:47].[91]

[88] *CS,* VI, 636.
[89] Schoeps, *op. cit.,* p. 31.
[90] *Diálogos,* I, 7; trad. Wilbur, p. 197. Cf. *infra,* p. 806, la discusión entre Francisco Dávid y Fausto Socino, y también *infra,* pp. 961-962, el *addendum* a la presente nota.
[91] *Diálogos,* I, 9; trad. Wilbur, p. 200.

Servet aduce incluso el Éxodo, 4:3, o sea el memorable episodio en que la vara de Aarón, echada en tierra, se convirtió en serpiente, como una alegoría más de la encarnación del Verbo.[92]

Así, pues, la doctrina de la carne celestial de Cristo encuentra expresión en cuatro fases. Hay, en primer lugar, la carne derivada de la sustancia de María; en segundo lugar, la carne en la que Servet ve la Palabra sustancial de Dios, distinguible del Espíritu de Dios; en tercer lugar, la idea del hombre Jesucristo en la mente de Dios desde toda la eternidad; y por último, la carne del Jesucristo resucitado y glorificado. Servet, hombre interesado en la ciencia experimental, no inició su exploración teológica con el postulado de un Dios-Hombre existente desde antes de todos los tiempos, sino con un estudio del Jesús histórico de quien hablan los evangelios. Aquí, tomando las palabras literalmente y, en la medida de lo posible, también anatómicamente, entendió que Dios Padre emitió de su boca la Palabra, una simiente que como una nube de rocío *(ros)* contenía los elementos de fuego, agua y aire y, pasando por las ventanas de la nariz de la Virgen, tuvo el poder de formar un hombre-niño en su vientre. Dios y su Palabra, en sustitución de un hombre y su semen, procrearon un hijo natural, diferente de todos los demás hijos de mujer por ser de la misma sustancia que el Creador y no de la misma sustancia que las creaturas. Y María, que llevó en su vientre al Hijo de Dios, fue verdaderamente *Theotokos (Deum generans seu Dei genitrix).*

El descubrimiento que más tarde hizo Servet de la circulación pulmonar de la sangre y del proceso de oxigenación [93] estuvo motivado en parte por el afán que tenía, en cuanto médico, de demostrar (como otro médico, Paracelso) que el Espíritu, al penetrar en el sistema sanguíneo por la vía nasal, hace fisiológicamente plausible la doctrina del nacimiento virginal de Cristo.

4. La Cena del Señor en la teología de Ziegler y de Servet

Comenzamos el presente capítulo con un tratamiento sistemático del sacramento del bautismo (cap. XI.1). Después de presentar las alteraciones que se hicieron en la doctrina de la Trinidad y en la cristología (cap. XI.2 y 3), convendrá cerrar simétricamente el capítulo con una visión general de las doctrinas referentes al sacramento de la eucaristía. En realidad ya hemos dedicado considerable atención en varios capítulos anteriores al pensamiento eucarístico y sacramentario, de manera que poco queda por agregar en este punto, excepto subrayar el hecho de que, en la concepción de Schwenckfeld, la eucaristía, aun siendo primordialmente una alimentación interior, sustituye virtualmente al bautismo en cuanto acción mediante la cual es iniciado el creyente en la comunidad de los redimidos. Algo de esto hubo también en Paracelso y en el joven Lutero.[94] De hecho, a lo largo de la

[92] *Diálogos,* I, 9; trad. Wilbur, p. 199.
[93] Anunciado por vez primera en la *Restitutio.*
[94] Véase Goldammer, *Paracelsus: Offenbarung,* p. 84 y nota 55.

Edad Media el sacramento del altar había ido adquiriendo más y más importancia, a expensas del bautismo, como el sacramento esencialmente redentivo; y, al insistir en el papel redentor de la eucaristía, Schwenckfeld y Crautwald, así como otros espiritualistas cuyo lenguaje eucarístico se desdibujaba tras una terminología eucarística más general, se hallaban desde el punto de vista de la teología sacramental mucho más lejos de los anabaptistas de lo que ellos mismos hubieran podido reconocer.

Dejemos que Ziegler hable por todos esos espiritualistas. Bastante tiempo antes de que Schwenckfeld expusiera su doctrina, el hortelano de Estrasburgo decía (a fines de 1524):

> Digo, por consiguiente, si tú eres uno de los que creen en Cristo y tienes presente en tu corazón a Dios Omnipotente, que es tu Padre benévolo . . ., y pones los ojos interiores en Jesucristo hecho hombre y en sus amargos sufrimientos . . . y crees que todo eso ha sucedido por tu bien, a fin de llevarte a la resurrección y a la vida eterna . . ., que cada vez que estas cosas tienen lugar en el corazón de una persona, independientemente del sitio en que se encuentre (cortando leña o limpiando un establo, lavando platos o barriendo la casa, arando el campo o segando la hierba, o cuidando a los animales mientras pastan), cada vez que tales pensamientos se abren dentro de ella, esa persona saborea, sin duda alguna, el cuerpo y la sangre de Cristo, y esto aunque no haya ni sacerdote, ni altar, ni ningún otro signo exterior.[95]

El espiritualismo tuvo evidentemente su origen en Estrasburgo, y puede haber orientado en esa dirección a algunos refugiados anabaptistas, como Entfelder y Bünderlin.

En fuerte contraste con los espiritualistas y los sacramentarios (así magisteriales como radicales) se yergue Servet, el cual, según se recordará, criticó a Bucer en 1532 por no tener una doctrina adecuada de la presencia real de Cristo en los elementos de la Cena. Es verdad que en sus escritos de 1531 y 1532 muestra Servet poco interés por la Cena del Señor, pero en cambio le dedica mucha atención en su *Restitutio Christianismi*, de 1553.

En resumen, lo que él sostiene es lo siguiente: Así como el hombre interior es incapaz de nacer sin la fe y sin el bautismo, así también es incapaz de permanecer vivo sin el amor y sin el sacramento de la Cena del Señor. El hijo adoptivo de Dios, o sea aquel que ha nacido de nuevo en el bautismo, necesita encontrar un alimento regular si no quiere perecer. A este propósito cita Servet el *Adversus haereses* de San Ireneo, donde se dice que así como es necesario un líquido para convertir la harina seca en pan, así también es necesaria la inmersión bautismal de los creyentes para hacer de ellos el nuevo cuerpo de Cristo. Así como el alimento tomado del árbol del Paraíso causó la muerte del hombre viejo (Adán), así el nuevo alimento tomado del árbol del Calvario, en que murió el Nuevo Adán, sustenta a todos los hombres renovados y les da fuerzas para perseverar y llegar a la eternidad, donde se reconquista el Paraíso.

[95] Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 24, pp. 33-34.

Sin embargo, el cristiano bautizado no debe acercarse a la Mesa del Señor si no está preparado. Lo que fue el arrepentimiento para los catecúmenos antes de su bautismo, lo es la preparación espiritual para quienes comulgan en la Cena del Señor. El que permanece en su culpa, negándose, por ejemplo, a reconciliarse con quien es su hermano en la fe, debe quedar excluido de la comunión mientras persista en su falta de arrepentimiento. Una buena preparación para la comunión, además del arrepentimiento, el ayuno y la oración, es el ofrecimiento de pan y vino para que se distribuyan entre los hermanos menesterosos. Una prueba del amor del creyente y de su agradecimiento por su salvación en Cristo es la oblación en especie, que se ha usado desde el tiempo de los apóstoles. Una comunidad voluntaria de bienes, en la medida que a cada cual le parezca buena, hasta llegar incluso a la pobreza voluntaria, es señal de salud de todo el cuerpo de Cristo. Donde no existe aquel amor que elimina toda diferencia de clase, es imposible celebrar un banquete de amor *(agape)* de la manera como Jesús y sus seguidores lo celebraron. Por esta razón no debe la congregación dividirse durante la Cena del Señor en diferentes grupos cuyos miembros comulgan privadamente entre ellos mismos, sino que, así como los muchos granos hacen un pan, así todos los comulgantes deben hacer un cuerpo único, sin desperfectos ni roturas.

Lo más detestable de todo sería decir que en este cuerpo falta la Cabeza; que el cuerpo está en la tierra y la Cabeza en el cielo. Si Cristo no estuviera presente en el bautismo con su Espíritu y en el sacramento de la eucaristía con su cuerpo, no se habrían ordenado tan solemnemente estas acciones. La Cena del Señor es el complemento necesario del bautismo. Mediante el alimento que les da en forma de pan, Cristo permite a los creyentes participar de él, pues en verdad él dijo, señalando el pan celestial: "Éste es mi cuerpo."

Cosas tan diferentes como un pan y un cuerpo no se encuentran asociadas en ningún otro lugar de la Biblia. En la Última Cena se creó entre ellas una relación secreta y mística. El cuerpo de Cristo es verdaderamente pan, y él es verdaderamente el pan cotidiano que alimenta al hombre interior. El pan es verdaderamente el cuerpo de Cristo, y así el partir este pan significa compartir la carne celestial. El mecanismo digestivo del hombre interior es la fe y el amor. En el sacramento habla el creyente con Cristo, recordando constantemente sus inconmensurables acciones y beneficios. Servet repudia la enseñanza de los católicos y de los luteranos, que piensan que uno mastica el cuerpo de Cristo y lo traga. Rechaza la magia estúpida de los transubstanciacionistas, que hacen del pan algo que no es pan, que dirigen oraciones al pan y dejan que la carne de Cristo, por algún accidente, pueda ser pasto de los perros. El pan eucarístico es un alimento celestial con el que el alma creyente se nutre hasta hacerse una sola sustancia con el cuerpo celestial de Cristo.

También rechaza Servet el símbolo frío y sofista de los sacramentarios, Bucer por ejemplo. En efecto, el pan es un signo exterior de una acción o acontecimiento *interior*. El demostrativo *hoc* carecería de sentido si no apun-

tara a algo que está presente. Con su doctrina de la carne celestial de Cristo (cap. XI.3.c), Servet se adhiere al esquema pretendidamente apostólico, según el cual el hombre interior guarda una comunidad mayor con la sustancia del cuerpo de Cristo que la que Cristo mismo guardó con su madre cuando ésta lo llevó en su seno según la carne.[96]

Así como el creyente se hace uno con Cristo en el sacramento, así también se hace uno con sus hermanos comulgantes, a quienes ama como a Cristo. Quienes no hacen uso del sacramento en la forma en que el Señor lo ordenó no podrán conocer su propia sustancia íntima, no podrán saber a qué ser celestial y eterno son llamados, en cuanto creyentes, mediante la resurrección de Cristo. La Cena apostólica contiene en sí misma, en su misterio, todos los antiguos sacrificios, tanto los expiatorios como los de acción de gracias. Sin embargo, la observancia verdaderamente apostólica de la Cena no consiste en imitar pedantemente la original en cada detalle. Cristo se sirvió del pan y del vino para simplificar la observancia del sacramento, no para complicarla. Si hay cristianos que viven en un lugar en que no hay vino, cualquier otra bebida podrá utilizarse con idéntico efecto.

Servet no fue transubstanciacionista, ni consubstanciacionista, ni sacramentario. De quien estuvo más cerca fue del espiritualista Schwenckfeld. Las fuentes de la piedad eucarística de ambos hombres fueron medievales mucho más que patrísticas o gnósticas.

Muy al principio de nuestro relato sugerimos (cap. II.1) que la intensa piedad eucarística de un Wessel Gansfort, con sus largas abstenciones de comulgar, a causa de un temor reverencial, pudieron contribuir, a la larga, al rechazo definitivo del pan por parte de los sacramentistas de los Países Bajos.

En todo caso, terminamos casi de trazar un amplio círculo en nuestro relato al volver a los sacramentistas neerlandeses en los momentos en que se están convirtiendo en anabaptistas.

[96] H. Tollin, "Servet über Predigt, Taufe und Abendmahl", *Theologische Studien und Kritiken,* 1881, pp. 296-297.

XII. LA DIFUSIÓN DEL ANABAPTISMO HOFMANNITA EN LOS PAÍSES BAJOS Y EN EL NORTE DE ALEMANIA HASTA 1534

El punto de vista regional no es ciertamente el mejor para hacer la historia de la Reforma Radical durante el siglo xvi, época en que el Sacro Romano Imperio contaba tantas unidades políticas autónomas como los Estados Unidos de hoy cuentan denominaciones religiosas. Por otra parte, la extraordinaria movilidad de los reformadores radicales, que a veces huían de la persecución y a veces emprendían misiones en nuevas tierras, complica aún más un relato basado primariamente en lo local. No obstante, en algunos casos se dan diferenciaciones regionales lo bastante distintivas para justificar un tratamiento especializado. Los Países Bajos y la Alemania septentrional constituyen una de esas unidades. Desde el punto de vista lingüístico, esta zona del bajo alemán estaba separada del resto del Imperio por una línea que corría aproximadamente desde Aquisgrán (Aachen en alemán, Aken en holandés) hasta Magdeburgo (Magdeburg, Maagdenburg) y que seguía hacia el este.

Las diferencias entre el bajo alemán y el alto alemán en sus extremos, Flandes y Suiza, eran enormes. La predicación de la Reforma Radical, que en su fase anabaptista fue primariamente un movimiento popular, de gente común, no podía llevarse a cabo entre las dos zonas lingüísticas sino por medio de traducciones, intérpretes y misioneros bilingües.

Dentro de la zona del bajo alemán había, como en otras partes, gran número de dialectos locales, algunos de ellos ya bien consolidados como lenguas literarias, particularmente uno, el llamado de manera intercambiable "flamenco" cuando se habla de Bélgica y "holandés" cuando se habla de los Países Bajos, y que ya en el siglo xvi era comparable, desde el punto de vista de su nivelación en cuanto lengua literaria, con el alto alemán de la corte sajona y de los impresores alemanes del Sur.

Otra diferenciación de la zona a que en este capítulo nos referimos es de índole política. Por lo que atañe a nuestro relato, los Países Bajos se extienden desde el condado de Flandes hasta el de Frisia Oriental, y toda esa zona, con excepción de Frisia Oriental y el obispado principesco de Lieja, estaba en buena medida en posesión de la casa de Habsburgo, o amenazada por ella; y el idioma que se hablaba era fundamentalmente el flamenco-holandés.[1]

Una peculiaridad eclesiástica de esta populosa zona que constituye de manera aproximada lo que hoy son Bélgica y Holanda, era el hecho de que, hasta las reformas organizativas católicas impuestas por Felipe II de España, toda ella se encontraba bajo la jurisdicción de obispos y arzobispos extraños a la región, con excepción del antiguo obispado principesco de Utrecht,

[1] La zona coincide más o menos con el círculo judicial imperial (1512) de Borgoña (menos Luxemburgo, pero incluyendo a Lieja).

que estaba ya en vías de secularización en 1528,[2] o sea en los comienzos de la Era de la Reforma. La falta de obispos nativos de la región causaba un grave descuido en el ministerio diocesano y parroquial, así como el relajamiento de la disciplina. La represión de la herejía era una responsabilidad que se hallaba casi por completo en manos de los vicegobernadores españoles y de los tribunales provinciales. En una reacción patriótica de defensa propia, los magistrados nativos, especialmente en las ciudades mayores, solían defender las aberraciones religiosas en nombre de la autonomía local. Esto sucedió sobre todo en las provincias septentrionales.

Otro rasgo característico de los Países Bajos en esta época fueron las guerras en que estaban empeñadas las ciudades marítimas con Dinamarca y Lübeck por cuestiones de derechos de pesca y de competencia en sus actividades comerciales, guerras que no dejaron de causar trastornos económicos y sociales en los puertos.

Ya en los albores del siglo XVI, y mucho antes de las guerras calvinistas de libertad que finalmente ganarían para las provincias septentrionales de los Países Bajos su independencia de los Habsburgos, había entre el Norte y el Sur de los Países Bajos notables diferencias de índole cultural y, hasta cierto punto, también de índole religiosa. En la historiografía holandesa moderna, así mennonita como reformada, se nota una tendencia a descuidar los fenómenos ocurridos en las provincias meridionales.

El "Norte de Alemania", para los objetivos del presente relato, incluye la Frisia Oriental (Emden), lingüística y culturalmente vinculada con la Frisia Occidental, y los principados situados al norte de la mencionada frontera lingüística, desde Aquisgrán, al oeste, hasta los límites del reino de Polonia (que antes de la división tripartita de 1772-1795 incluía la Prusia real y la Prusia ducal, cap. XV). Dentro de este Norte de Alemania así circunscrito, nuestro relato se concentrará (aquí y en el capítulo siguiente) en el sólido grupo de obispados principescos –Münster, Osnabrück, Minden y Paderborn– contiguo a un segundo grupo de cuatro principados dinásticamente consolidados a uno y otro lado del Rin –Cleves, Jülich, Berg y Mark–, en cuyo centro se erguía la ciudad imperial de Colonia, rodeada por la temporalidad relativamente pequeña del arzobispado electoral.[3]

Desde el punto de vista económico, esta región se caracterizaba por el gran porcentaje de pequeños terratenientes *(Meier)*, agricultores dueños de sus tierras. Además, desde hacía mucho tiempo se habían liberado los campesinos de los onerosos servicios feudales, condición que había inmunizado a toda esta zona contra el contagio de la Guerra de los Campesinos (1524-1525). Pero otros disturbios estaban a la puerta en los días en que Melchor Hofmann, procedente de Estrasburgo, evangelizaba a toda la

[2] A. F. Mellink, *De Wederdoopers in de noordelijke Nederlanden, 1531-1544*, Groningen, 1953, p. 335.

[3] La zona coincide más o menos con el círculo judicial imperial (1512) del Rin Inferior y Westfalia.

región, directamente y con la ayuda de sus apóstoles, proclamando la inminencia del segundo advenimiento de Cristo. (Reservaremos para el capítulo XIII nuestro relato detallado del anabaptismo en la región de Münster).

En este último detalle tenemos la diferenciación más fuerte –y teológicamente importantísima– que puede notarse entre el anabaptismo surgido en Suiza y el que se propagó, como reguero de pólvora, por los Países Bajos y el Norte de Alemania. El anabaptismo de esta región, bajo el impulso de su primer apóstol, estuvo marcado durante un tiempo por un sello intensamente escatológico; e incluso después de perder este sello, y de renunciar a la beligerancia que Münster y otros centros de aberración copiaron de los Macabeos, siguió ostentando las huellas teológicas distintivas del más ilustre de sus apóstoles, sobre todo su cristología y su hermenéutica.

Pero hay todavía otro rasgo diferenciador del anabaptismo de esta región, de carácter a la vez religioso y psicológico- social. En los Países Bajos, el anabaptismo encontró sus primeros adeptos entre los sacramentistas nativos y, en consecuencia, vino a hacerse heredero de una tradición de piedad popular o de iconoclastia –según el punto de vista de cada historiador– venida de los últimos años de la Edad Media. El anabaptismo fue así, en los Países Bajos, el portador más antiguo de la conciencia nacional flamenco-holandesa, que tuvo en esa época una orientación de índole religiosa. En la mayor parte de las otras regiones que hemos estudiado, el anabaptismo surgió del descontento con la Reforma Magisterial y, por consiguiente, tuvo una posición fundamentalmente anti-protestante, mientras que en los Países Bajos el anabaptismo fue la primera gran embestida de la reforma organizada. Entre él y el calvinismo, con su nacionalismo revolucionario, hay más de una generación.

En vista de la importancia de los sacramentistas y del fuerte impulso "nacional-reformista" que hubo en los Países Bajos, necesitamos diferir un poco el relato detallado de la misión hofmanniana para retomar la historia de los sacramentistas neerlandeses en el punto en que la dejamos, o sea en la muerte de Cornelio Hoen, ocurrida en 1524, y continuarla hasta la destitución de Hinne Rode, que tuvo lugar en 1530. De paso, presentaremos también a los libertinos neerlandeses.

1. Los sacramentistas neerlandeses, 1524-1530 [4]

Lo que en Suiza fue "una perla de gran precio" (Zwinglio), fue en los católicos Países Bajos una doctrina perniciosa, a la cual, sin embargo, se adhirieron no pocas personas distinguidas por su posición económica, por su educación y por su autoridad local, y asimismo mucha gente común. Ya

[4] Es muy sensible la falta de una gran historia de los antecedentes medievales del sacramentismo en la Era de la Reforma.

hemos visto cómo en 1525 se inicia la larga tradición de la oposición popular violenta al sacramento católico del altar, que corre paralelamente a la asimilación devotamente contemplativa o bíblico-humanista (en Gansfort y en Erasmo) del *credere* y el *edere* (cap. II). En los cinco años que preceden al surgimiento del anabaptismo hofmannita, esas dos corrientes sacramentarias mezclaron sus aguas. Por otra parte, los magistrados locales, que en todo caso simpatizaban a menudo con la forma humanista del sacramentarismo, protegieron por regla general la versión popular e iconoclasta de este sacramentarismo y favorecieron el celo patriótico con que resistían todos los intentos de centralización administrativa y de restricción de los antiguos derechos de los territorios provinciales y de los ayuntamientos por parte de los Habsburgos.

Así, pues, en 1525 podía escribir Erasmo que la mayor parte de los habitantes de las provincias de Holanda, Zelanda y Flandes estaban del lado de la Reforma,[5] con lo cual, por supuesto, quería decir que la mayor parte de la población *de las ciudades* había abrazado el ideal sacramentario nacional (anti-Habsburgo). Ese mismo año, Bucer, con mayor entusiasmo que Erasmo, y también con mayor precisión doctrinal, aunque exagerando ciertamente el número de los conversos, escribía que "la totalidad de [las provincias de] Holanda y de Frisia, gracias a Rode y a algunos otros", conocía ya la verdad acerca del sacramento de la Cena.[6]

Una de las víctimas de la Inquisición en los Países Bajos fue el sacramentista Juan Pistorius (Jan Jans de Bakker), de Woerden. Había sido sacerdote, pero repudió la misa, visitó a Lutero, contrajo matrimonio y se hizo panadero. Fue aprehendido en mayo de 1525 y encarcelado en La Haya. Del 11 de julio al 7 de septiembre del mismo año fue sometido a una serie de interrogatorios ante el inquisidor, y sentenciado como "luterano" (!). Podrá haber coincidido con los luteranos cuando llamó a la iglesia romana "la iglesia de los malignos", añadiendo que se alegraba de haber sido excomulgado por ella. Pero ciertamente no era luterano un hombre que declaraba: "Dondequiera y de cualquier modo que la palabra de Dios se instile en cristianos creyentes, se da ahí la verdadera celebración del sacramento". Pistorius murió quemado en La Haya, el 15 de septiembre de 1525.

Entre 1525 y 1530 el movimiento sacramentista ganó más y más adeptos. Al igual que en Suiza, el ataque a la doctrina de la transubstanciación preparó el camino para la concepción pactual del bautismo.[7] Y mientras que los primeros portavoces del sacramentismo fueron por lo común sacerdotes, monjes y frailes, a partir de 1525 la dirección de los conventículos sacramentistas estuvo cada vez más en manos de devotos sin especial preparación teológica.

El primer martirio de una mujer que se registra en una publicación

[5] *Epistolae*, ed. Allen, VI, 155; Mellink, *op. cit.*, pp. 337-338.
[6] Citado por De Hoop Scheffer, *op. cit.*, p. 548.
[7] Mellink, *De Wederdoopers*, reúne en el capítulo IV las investigaciones y fuentes monográficas y regionales, desde las más antiguas hasta las más recientes, para demostrar con toda claridad que el camino del anabaptismo fue preparado por el sacramentismo.

anabaptista intitulada *Espejo de los mártires* (1570)[8] es el de la denodada sacramentista Wendelmoet Claesdochter, joven viuda de la población de Monnikendam, en 1527.[9] La relación de su proceso y de su ejecución nos presenta a una mujer extraordinariamente segura, y hasta presuntuosa, que arrostró la muerte por su fe sacramentista, tal vez dentro de la tradición popular de Tanchelm y no en la línea, más devota, de Gansfort.

El 15 de noviembre de 1527, Wendelmoet fue trasladada del castillo de Woerden a La Haya para ser sometida a juicio por herejía. Tres días después se leyó la acusación contra ella en presencia del estatúder, conde de Hooghstraten, y de los magistrados todos de la provincia de Holanda. Ella se mantuvo firme en su fe. Cuando se le preguntó qué pensaba en cuanto al sacramento del altar, contestó: "Yo afirmo que vuestro sacramento no es sino pan y harina, y si vosotros afirmáis que es Dios, yo digo que es vuestro demonio". A la pregunta sobre la extrema unción respondió: "El aceite es bueno para la ensalada y para suavizar el calzado". En cierto momento se acercaron a ella dos frailes dominicos, uno de ellos como confesor, y le mostraron un crucifijo tallado en madera, diciéndole: "Mira, aquí está tu Señor y tu Dios", a lo cual replicó ella:

> Éste no es mi Dios. La cruz por la cual yo fui redimida es diferente. Éste es un dios de palo; echadlo al fuego y calentáos con él.

El deán de Naaldwijk, subcomisionado e inquisidor, procedió entonces a leer en voz alta la sentencia, primero en latín y luego en holandés. Fue entregada al brazo secular, y el canciller decidió que muriera en la hoguera. De camino al lugar de la ejecución le presentaron de nuevo un crucifijo, pero ella se negó a besarlo, y también se negó a invocar a la Virgen María, declarando que ella contaba con Jesucristo, el cual, sentado a la diestra de Dios, intercedía por ella. Pero un instante después declaró también, apartando el rostro del crucifijo: "Mi Dios y Señor no es éste; mi Señor Dios está en mí, y yo en él".

Cuando llegó al cadalso para ser estrangulada (y quemada luego en la hoguera), le sugirieron que pidiera perdón a todos los presentes por las ofensas que pudiera haberles hecho, a lo cual accedió. Uno de los frailes la instaba a retractarse, y ella se negó obstinadamente a hacerlo. Por su propio pie se acercó al banco y se sentó junto al poste. En los momentos en que le acomodaban la soga alrededor del cuello, el fraile le dijo: "Madre Weynken, ¿quieres morir gozosamente como cristiana?" "Sí quiero", contestó ella. "¿Renuncias a toda herejía?" "Sí renuncio." Alentado con esto, el fraile volvió a la carga: "Está bien. ¿Te pesa también de haber

[8] Su autor fue Thielman van Braght. Hay traducción inglesa, *The Bloody Theater or Martyrs' Mirror*, por Joseph F. Sohm, Scottdale, Pa., 1951. Este episodio se encuentra en las pp. 422-423.

[9] Llamada también Weynken Claes. Véase *ME*, IV, 938, y J. C. van Slee, "Wendelmoet Claesdochter van Monnikendam", *NAK*, XX (1927), 121-156. Wendelmoet no aparece mencionada en las tres primeras ediciones del libro que más tarde se intituló *Espejo de los mártires*, a saber, el *Offer des Herren*, pero figura en el apéndice de la edición de 1570.

caído en el error?" Entonces ella replicó: "En otro tiempo estuve en el error, y de eso me pesa; pero esto no es error, sino el verdadero camino, y me atengo a Dios." Con este inesperado giro dado a la palabra "error", el verdugo comenzó a estrangularla. Ella bajó la vista y cerró los párpados como si durmiera. (En 1534 la población natal de Wendelmoet Claesdochter era predominantemente anabaptista, y más tarde tuvo allí su centro una numerosa congregación mennonita.)

Entre los sacramentistas cuyo nombre se ha conservado en los documentos judiciales y que después de 1530 llegaron a ser figuras prominentes del anabaptismo hofmannita se cuentan Jacobo van Wynssem, burgomaestre de Deventer, a quien Rode visitó en 1525,[10] Adriano Cordatus, sacerdote de Ypres, llamado a interrogatorio por las autoridades religiosas de Middelburg en 1527,[11] y Domingo Abels, orfebre de Utrecht, aprehendido en 1528.[12] Otro personaje, David Joris (cap. XIII.5), pintor de vidrio, director del conventículo de Delft después de la partida de Wouter, promovió varios disturbios iconoclastas y coronó esta clase de hazañas atacando la imagen de la Virgen durante la procesión de la fiesta de la Asunción, en 1528. Lo condenaron a azotes, a perforación de la lengua y a destierro por tres años. En ese mismo año, en Leiden, donde durante algún tiempo había habido predicación "de seto y callejón" a la manera de los calvinistas tardíos (pero sin canto de himnos),[13] Gisberto Albrechts, sastre de Delft, clavó el día de Corpus Christi su proclama sacramentista en la puerta de una de las iglesias y echó una copia del mismo papel al púlpito durante el sermón. Y también ese año, en Haarlem, el panadero Juan Mathijs (cap. XIII.1) sufrió la misma pena que David Joris en castigo de su iconoclastia sacramentista.[14]

Entre los sacramentistas de orientación humanista destinados a convertirse al anabaptismo, tal vez los más notables sean Enrique Schlachtschap (Slachtscaep), nativo de Maastricht, y Enrique Rol, de Grave, en la provincia de Brabante. El primero de ellos había sido sacerdote, y fraile carmelita el segundo. Al igual que Juan Mathijs, ambos acabaron por identificarse con la teocracia anabaptista de Münster, pero ninguno de los dos puede ser asociado con sus excesos. En Enrique Rol tenemos un buen ejemplo del paso que muchos dieron del sacramentismo originario de los Países Bajos al anabaptismo hofmannita, y por eso conviene exponer brevemente su doctrina sobre el sacramento del altar.

En Haarlem existían "diversos conventículos donde de manera clandestina se celebraban sermones y disputas durante las veladas, con asistencia de muchas personas".[15] Probablemente fue allí donde Rol, siendo todavía carmelita, tuvo sus primeros contactos con el sacramentismo. En todo

[10] Mellink, *op. cit.*, p. 336.
[11] *Ibid.*, p. 338.
[12] *Ibid.*, p. 336.
[13] L. Knappert, *Het onstaan en de vestiging van het protestantisme in de Nederlanden*, Utrecht, 1924, pp. 111-112, 137 y 142.
[14] Kühler, *op. cit.*, p. 48; Mellink, *op. cit.*, p. 342.
[15] De Hoop Scheffer, *op. cit.*, p. 560; Mellink, *op. cit.*, p. 342.

caso, estaba ya decididamente orientado hacia las ideas sacramentarias cuando, en 1530, aceptó el puesto de capellán doméstico del bailío Gisberto van Baack, representante local del estatúder de la provincia de Holanda y hombre dado al pensamiento independiente.

Rol estuvo en la dieta de Augsburgo, enviado por el bailío, y fue tal vez durante un prolongado viaje de regreso cuando pasó unos días, hacia mayo de 1531, junto con Bernardo Rothmann (cap. XIII), en casa de Capitón (cap. X.3.e), en Estrasburgo.[16]

Las opiniones sacramentistas de Rol se encuentran en sus dos opúsculos, *Die slotel (La clave del misterio de la Cena)*, escrito en el dialecto de la Frisia Oriental antes de 1532,[17] y *Eyne ware bedinjnckijnge (Consideración verdadera sobre cómo el bienaventurado cuerpo de Cristo es diferente de nuestro indigno cuerpo)*.[18] A semejanza de Hofmann, Rol acude a la imagen del cordero de Pascua, pero no se sirve de la analogía del maná, tal vez porque evita la doctrina de la carne celestial de Cristo, con la cual se vinculaba, y tampoco recurre, según hacen Hoen y Hofmann, a las metáforas nupciales, como la del anillo, correspondiente al pan. El haber comido el cordero –dice Rol– no fue lo que salvó a los hebreos, y el comer el pan en el servicio de la comunión no es tampoco lo que redime a los cristianos.

A la pregunta de quiénes son los que deben acercarse a la comunión responde Rol diciendo que, en el antiguo Israel, sólo participaron en la comunión del cordero de Pascua los que llevaban también la marca de la circuncisión, y que, de manera correspondiente, los únicos que deben acercarse a la comunión son aquellos cristianos que están "interiormente circuncidados, esto es, que creen en Cristo y han sido bautizados". Lo que no se ve muy bien es si aquí Rol se está refiriendo al bautismo de agua o al bautismo por el Espíritu Santo. Quienes deseen tomar parte en la comunión necesitan estar "vivos" (en la fe), no "enfermos" (o sea, dudando de la gracia de Dios); necesitan estar "hambrientos" de proclamar la gloria de Dios y "sedientos" de salvación.

Rol relaciona la redención con la Cena del Señor en una forma muy curiosa.[19] Pinta primero a Israel, esclavizado en Egipto y alimentado por Dios con el cordero pascual, y de ahí pasa a la humanidad, hecha esclava del demonio, y alimentada, mientras aún permanece en la cárcel, por un manjar venido de la Mesa de Dios. Valiéndose de una alegoría, convierte a Dios Padre en el dador del pan y del vino. El Padre es comparado con un juez que tiene encarcelado a un hombre a quien pronto se va a ajusticiar. El hijo del juez le ruega que le permita tomar el lugar del sentenciado. El padre-juez accede (de manera imposible de explicar) a esa petición, y

[16] Véase Christian Sepp, *Kerkhistorische Studiën*, Leiden, 1885, p. 26; Mellink, *op. cit.*, p. 346, nota 2; y Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 249.

[17] *BRN*, V, 1-94; analizado en *ME*, IV, 544 (y véanse en la misma *ME*, II, 704, las palabras de Rol), y estudiado por W. Bax, *Het protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht*, vol. I: *1505-1557*, La Haya, 1937, pp. 95-96 y 101-102.

[18] *BRN*, V, 95-123.

[19] *BRN*, V, 56-57.

manda manjares de su propia mesa al calabozo. Tan pronto se lleven a cabo algunas gestiones que hay que hacer, el antiguo reo saldrá libre; mientras tanto, podrá compartir unos alimentos exquisitos, con la gozosa perspectiva de su liberación, cuando antes de eso apenas tocaba la bazofia que le daban de comer. El pan y el vino eucarísticos no son, a decir verdad, diferentes de cualquier otra comida o cualquier otra bebida, pero, viniendo de la Mesa del Señor, son prenda de mayores bienes futuros y llenan el corazón de alegría, pues garantizan la prometida liberación de las cadenas de la esclavitud. Así, pues, lo que establece Rol en su parábola es una relación entre un hijo adoptivo (a quien se sustituye el Hijo redentor) y el Padre Celestial, mientras que en la doctrina eucarística de Hoen, y en la de Hofmann también, lo que hay es una relación entre la esposa creyente y el amante Esposo, Cristo.

En 1531 se trasladó Rol a Wassenberg, en el principado de Cleves (cap. XII.4), y en el verano de 1532 se sintió atraído por la ciudad de Münster, en cuya iglesia de San Gil se estableció como predicador, y donde predicó en 1533 en contra del bautismo de los infantes. En octubre firmó, junto con Bernardo Rothmann, que era el principal de los reformadores radicales de Münster, la confesión llamada *Bekenntnisse van beyden sacramenten Doepe unde Nachtmael.* El 6 de noviembre fue expulsado por la facción conservadora, tras lo cual visitó las provincias de Holanda y Frisia, pero el 1º de enero de 1534 regresó a Münster a predicar, y cuatro días después fue rebautizado por un emisario [20] del sacramentista de Haarlem y ex-panadero Juan Mathijs. En este punto la biografía del ex-carmelita de Haarlem está ya entretejida con la historia de Münster, que aún no hemos contado. Pero, ya que lo hemos presentado como sacramentista típico, será bueno terminar de una vez esa biografía.

En casa de Bernardo Knipperdolling, que pronto sería alcalde de Münster, conocido por su radicalismo, rebautizó Rol en el mismo mes de enero de 1534 al doctor Gerardo Westerburg (cap. IV.2), cuñado de Carlstadt y propagandista de su teología eucarística. El 21 de febrero salió Rol de Münster con objeto de ganar reclutas para "la Nueva Jerusalén". Se dirigió primero a Wesel, donde rebautizó a cierto número de conversos, y el 2 de agosto llegó a Maastricht. Aquí encontró un grupo de sacramentistas que anteriormente había estado dirigido por Enrique Schlachtschap y que se reunía en casa de un zapatero remendón, Juan van Genck. Rol les transmitió las enseñanzas hofmannitas. Mientras actuaba como guía de este conventículo fue arrestado, la noche del 2 de septiembre del mismo año 1534, y poco después ejecutado.

Al seguir a un sacramentista representativo en su evolución hacia el anabaptismo, no sólo nos hemos saltado del marco cronológico de la presente sección, sino que también hemos dejado de lado al gran número de sacramentistas que nunca fueron arrastrados a la apocalíptica revolución de los anabaptistas.

[20] Bartolomé Boeckbinder, o bien Guillermo Kuyper.

Presentaremos brevemente a tres de los más notables sacramentistas holandeses, continuadores de la tradición devota y humanista de Hoen, y que nunca llegaron a ser anabaptistas: Juan Sartorius (Snijder), Guillermo Gnapheus y Gelio Faber. De hecho, en un momento dado, estos hombres llegaron a considerarse a sí mismos como "zwinglianos". Faber sería uno de los principales adversarios de Menno Simons.

Sartorius (*ca.* 1500-1570), natural de Amsterdam, estuvo, en Delft, bajo la influencia del ya mencionado ex-dominico Wouter (cap. II.2). En 1525 nos lo encontramos convertido ya en un crítico severo de las doctrinas y prácticas de la iglesia católica. Sartorius predicaba la salvación por la fe, y publicó, en latín, un tratado sobre la Cena del Señor en el cual rechazaba la doctrina católica de la transubstanciación. En ese mismo año fue encarcelado en La Haya, bajo acusación de herejía, pero él se retractó y así quedó libre. Continuó su predicación evangélica y se dedicó a la enseñanza del latín en Amsterdam hasta 1535, bajo la protección de los tolerantes magistrados de esa ciudad. Después fue regente de la escuela latina de Noordwijk, cerca de Leiden, y su influencia y su estímulo se hicieron sentir entre las personas de inclinaciones evangélicas de Leiden y de Haarlem. Más tarde fue ministro en Zutphen, estuvo en Basilea y finalmente fue director del grupo evangélico de Delft tras las sucesivas partidas de Wouter y Joris.

Guillermo Gnapheus de Volder (1493-1568), que en 1522 era rector de la escuela latina de La Haya, fue obligado en 1523 a abandonar su cargo a causa de sus ideas anticatólicas, por las cuales, además, fue encarcelado. Fue compañero de celda de Pistorius, el cual le dictó las preguntas de los inquisidores. Gnapheus escribió una relación circunstanciada de los interrogatorios a que fueron sometidos él y Pistorius. Después de mucho andar de un lado a otro, finalmente se asentó en Elbing, en la Prusia real, el año de 1531. Allí escribió un tratado evangélico destinado a los enfermos y atribulados, *Een troost ende spiegel der siecken ende derghenen die in lijdn zijn* (en el cual es visible la influencia de Hoen), y llegó a ser rector de la escuela latina. Nos encontraremos de nuevo con él, brevemente, en el capítulo XV.

A diferencia de Wendelmoet Claesdochter, Gnapheus y Sartorius pertenecían virtualmente, en cuanto sacramentistas, a la misma especie de cristianos reformados que aquellos que, en Suiza, abrazaron la Reforma Magisterial de los cantones y adoptaron, contra Lutero, la doctrina sacramentaria de la Cena.

Se hallaban, en consecuencia, perfectamente preparados para llamarse a sí mismos "zwinglianos", olvidando, en su afán de darse una designación respetable, el origen local del tipo de teología eucarística que Zwinglio había acabado por abrazar. Otra diferencia muy importante respecto de los zwinglianos de Suiza es que los neerlandeses no perseguían metas políticas. Los sacramentistas de los Países Bajos de la especie humanista, a semejanza de los valdenses de Italia, que a su vez acabarían por ponerse del lado de los reformadores magisteriales, conservaron sus antiguas opiniones en contra de la guerra. En una sola cosa eran "zwinglianos": en su doctrina

sobre el sacramento del altar. Desde el punto de vista cultural, temperamental y sociológico se hallaban probablemente más cerca de los grebelianos pacifistas, antes de que adoptaran el bautismo de los creyentes, que de los verdaderos zwinglianos. Los sacramentistas irénicos y erasmianos representan una manifestación mucho más amplia de la conciencia "nacional-reformista" en los Países Bajos de lo que parecerían indicar los pocos nombres aquí mencionados. Lo que ocurrió fue que su lugar iba a ser ocupado muy pronto por los anabaptistas, hombres más agresivamente sectarios y escatológicamente orientados. Muchos sacramentistas pasaron a engrosar las filas del anabaptismo hofmannita, y la memoria de su testimonio habría de quedar aún más desteñida por unos hombres más auténticamente "zwinglianos" que ellos, o sea los que lucharon por la libertad bajo Guillermo de Orange, y que, aunque apellidaban a Juan Calvino su mentor, se hallaban de hecho más cerca de Zwinglio y de su concepción de la guerra espiritual.

Los historiadores de la Reforma en los Países Bajos suelen decir que ésta pasó por tres fases principales: la sacramentista, la anabaptista y la calvinista. La palabra "luteranismo", en los Países Bajos, por regla general quiso decir protestantismo o anticatolicismo, y raras veces tuvo en cuenta las opiniones características de Lutero, por ejemplo su doctrina acerca de los sacramentos. Pero hubo en los Países Bajos otro movimiento religioso que no puede quedar englobado bajo ninguna de esas designaciones: el libertinismo, emparentado con el sacramentismo, pero predestinatario y más especulativo. Cuando Wendelmoet Claesdochter, por ejemplo, decía que Dios estaba en ella y ella en él, era una sacramentista que evocaba el Cuarto Evangelio en clave libertina.

2. Los libertinos o espiritualizantes

Por desgracia, es muy fragmentaria la documentación biográfica y teológica que nos ha llegado acerca del movimiento neerlandés al que sus críticos hostiles dieron el nombre de libertinismo, aludiendo a la *synagoga libertinorum* derrotada por San Esteban (Hechos de los Apóstoles, 6:9). Los libertinos mismos prefirieron llamarse espirituales,[21] o se dieron el nombre de sus dirigentes sucesivos (loístas y más tarde quintinistas y davidjoristas).

Varios de esos grupos han sido reunidos tipológicamente en nuestros tiempos bajo la designación de "libertinos", y alineados en cuanto a su significación con otros cuatro grupos de la Europa continental a mediados del siglo XVI: los católicos militantes, los luteranos, los reformados y los anabaptistas.[22] Pero esta clasificación es parcial desde el punto de vista

[21] Calvino, *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituelz* (1545): *OC*, VII, 226. Véase *infra*, cap. XXIII.3.

[22] Véase H. de la Verwey, "Trois hérésiarques dans les Pays-Bas du XVIe siècle", *BHR*, XVI (1954), 312-330. Véase también una caracterización del empleo de los términos "libertin" y "esprit-fort", especialmente durante el siglo XVII, en Henri Busson, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, París, 1933, pp. 1-15. La bibliografía sobre los liberti-

tipológico y aun desde el punto de vista geográfico. A la luz de los documentos publicados en época reciente, y de las descripciones y análisis que sobre ellos han aparecido, parece mejor designar a los libertinos como "espiritualizantes",[23] considerándolos de esa manera como un subgrupo de los espiritualistas.

Así, pues, los espiritualizantes neerlandeses (libertinos, loístas, familistas, espirituales, y en cierta medida también los sacramentistas)[24] fueron en el siglo XVI un movimiento de tipo antinomiano, de constitución muy suelta, en el que confluyeron de modos diversos la auto-deificación del misticismo renano, el libertarismo de los Hermanos del Libre Espíritu y otros grupos análogos de la Edad Media, el indiferentismo eclesiástico de Erasmo y el antinomianismo de Lutero, como también, por lo menos en algunos lugares, el averroísmo de Padua. Un rasgo que todos estos movimientos tuvieron en común es la poca o nula importancia que concedieron a los sacramentos externos.

Los loístas tomaron su nombre de Eligio (Loy) Pruystinck, pizarrero *(schaliedekker)* de Amberes. A mediados de marzo de 1524. Loy hizo lo que tiempo antes había hecho Hinne Rode: emprendió el camino de Wittenberg para entrevistarse con Lutero y para saber de él, directamente, lo que opinaba de su doctrina. En casa de Lutero, Loy y algunos compañeros suyos tuvieron una disputa con Melanchthon. Posteriormente Lutero dirigió una carta a sus propios partidarios de Amberes (abril de 1525), poniéndolos en guardia contra los peligrosos "poltergeists" [25] y "los nuevos profetas" de Amberes, que identificaban la razón del hombre con el Espíritu Santo.[26] En esa carta acusa Lutero a Loy de hereje por ocho razones, que expone brevemente. Además de que estas razones son una versión intolerante de lo que diría en realidad Loy, también debe de haber influido en Lutero su reciente encuentro con los profetas de Zwickau (cap. III.2), mencionados en la misma carta. Según Lutero, los loístas sostienen: 1) que cada hombre posee el Espíritu Santo; 2) que el Espíritu Santo no es otra cosa que la razón y el entendimiento del hombre; 3) que todo el mundo es creyente; 4) que esta creencia consiste en desear para el prójimo lo que uno desea para sí mismo;[27] 5) que no hay infierno ni condenación, excepto para la carne; 6)

nos espirituales ha sido clasificada y analizada por el mismo Henri Busson en *Les Sources et le développement du rationalisme,* París, 1922, pp. 314-345, y en la edición revisada de esta obra, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601),* París, 1957, pp. 296-317.

[23] La palabra española corresponde a la inglesa "Spiritualizers", propuesta por Franklin Littell, *The Free Church,* Boston, 1957, pp. 31-32, como adaptación del término "Spiritual", popularizado por Ernst Troeltsch.

[24] Tienen algunas afinidades con los "alumbrados" de España (cap. I. 1), los espiritualistas evangélicos de Alemania y los nicodemitas de Italia (estos últimos, más tardíos: cap. XXII.5).

[25] *WA*, XVIII, 541-550.

[26] En una carta a Jorge Spalatin, ligeramente anterior (27 de marzo de 1525), Lutero se había referido a la aparición de un "novum genus ex Antwerpia . . . asserentium Spiritum Sanctum nihil aliud esse quam ingenium et rationem naturalem".

[27] Para hacer más lógico el orden, he puesto en cuarto lugar el sexto artículo de Lutero.

que todas las almas gozarán de la vida eterna; 7) que no se comete pecado mientras uno no tenga intención de cometerlo; y 8) que el que no posee el Espíritu Santo no peca tampoco, pues eso quiere decir que carece de razón.[28]

Adoptando, según parece, la doctrina averroísta (cap. I.5.c) del Intelecto *(spiritus)* universal, Loy sostenía que la naturaleza intelectual del hombre es una sustancia espiritual, y que todos cuantos han renacido poseen el Espíritu Santo. (Para fines de comparación, vale la pena recordar al hereje Herman de Rijswijk, condenado en 1502 a prisión perpetua por la Inquisición, y que había predicado en La Haya o en sus cercanías, sosteniendo que no hay inmortalidad personal, negando que Dios hubiera creado el universo de la nada, diciendo que Cristo fue "un loco y un fantaseador inocente", y reconociendo explícitamente la influencia de Averroes, por mucho que haya simplificado la filosofía del pensador árabe.)[29] Como la carne y el espíritu del hombre son entidades absolutamente independientes, sin ninguna influencia de la una sobre la otra, Loy sostenía –según la interpretación de Lutero, confirmada en parte por la *Summa doctrinae*, obra loísta que ha llegado hasta nosotros–[30] que el espíritu (renovado) del hombre no tiene que cargar con ninguna responsabilidad por las flaquezas de la carne. El espíritu, en cuanto tal, está libre del pecado. La meta final del hombre consiste en desaparecer en el ser divino. Lo más notable del pensamiento de Loy es su teoría de que en cada ser humano hay en realidad dos *homines*. Este dualismo radical se fundaba en una exégesis forzada de varios textos bíblicos, en particular de San Pablo. Por ejemplo, Loy citaba un pasaje de la primera epístola de San Juan, 3:9, "Nadie que haya nacido de Dios comete pecado", y lo contrastaba con otro de la misma epístola, 1:6, tendenciosamente singularizado: "Quien diga que no tiene pecado es un mentiroso", y en seguida procedía a aplicar el primero de esos textos al hombre espiritual y el segundo al hombre carnal.[31] Cabe comparar esta solución radicalmente dualista a las contradicciones aparentes de la Escritura con la síntesis anabaptista espiritualista a que llega, por ejemplo, un Juan Denck (cap. VII.1).

Loy y sus seguidores tenían obviamente mucho en común con ciertas formas anteriores de piedad y de libertarismo, como la de los begardos y la de los hermanos del Libre Espíritu, aunque es difícil establecer una relación concreta entre los loístas y alguna de las sectas que florecieron antes de la Era de la Reforma.

A su regreso a Amberes, Loy y nueve de sus seguidores, personas de origen humilde como él mismo (dos de ellas eran mujeres), fueron someti-

[28] *WA*, XVIII, 548-549.

[29] Johannes Lindeboom, *Stiefkinderen van het christendom*, La Haya, 1929, p. 156; Frédéricq, *Corpus documentorum*, vol. I, pp. 494 y 502. Lindeboom pone a los "espíritus libres" y a los loístas en el mismo capítulo.

[30] La *Summa* fue impresa por Ignatius Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. II, Munich, 1890, pp. 664-668.

[31] *Summa, loc. cit.*, p. 666-667.

dos a un examen por la Inquisición, el 26 de febrero de 1526. Todos se retractaron y fueron absueltos, pero tuvieron que hacer penitencia eclesiástica pública y sus libros les fueron quemados. A Loy se le impuso la obligación de llevar un crucifijo.

La doctrina de Loy siguió difundiéndose durante los decenios siguientes, no sólo entre las clases más humildes, sino también entre los ciudadanos ricos, especialmente a raíz de un severo brote de peste en 1530, y esto no sólo en Amberes, sino a lo largo de toda la provincia de Flandes, y en la de Brabante, y hasta en los alrededores de Colonia. Los pobres solían caer de rodillas cuando él se acercaba, lo cual nos recuerda el caso de Tanchelm, siglos antes (cap. II.1). Simbolizando a la vez su vocación de pobreza y sus pretensiones de autoridad profética, Loy usaba unas túnicas rotas y remendadas luego con joyas.[32] Repartía entre la gente obras libertinas editadas para él por Domingo van Oucle e impresas en Alemania.[33] Otro loísta, el ex-luterano Cristóbal Hérault, relojero de París, fue delatado y ejecutado en Amberes. Loy mismo fue arrestado también en Amberes y enviado luego a Vilvoorde para ser sometido a juicio junto con algunos de sus seguidores. Fue sentenciado el 24 de octubre de 1544, y quemado vivo el día siguiente ante las puertas de la ciudad. El 28 de febrero de 1545 fueron decapitados tres de los principales loístas que aún quedaban, lo cual señaló el fin de la secta en los Países Bajos. Sin embargo, algunos loístas huyeron a Inglaterra. La ejecución de 1545 que acabamos de mencionar, llevada a cabo en Amberes, puede haber influido en la decisión de Calvino de escribir, ese mismo año, una refutación en regla de todos los libertinos (cap. XXIII.3).

La relación exacta entre los loístas y los libertinos puestos por Calvino en la picota es imposible de apreciar a esta distancia. Por lo demás, en la polémica de Calvino no llegan a mencionarse de hecho los loístas. En cambio, aparece allí el nombre de otro progenitor flamenco del libertinismo, un tal Coppin.

De este Coppin no se sabe prácticamente nada. Era natural de Flandes, predicaba en Lille hacia 1529, y sus enseñanzas fueron llevadas a la porción de habla francesa de los Países Bajos y a Francia por dos sastres, Quintín de Hainaut y Bertrán de Moulins, y también por Claudio Perceval y por el ex-sacerdote Antonio Pocquet. Del sistema de Pocquet (llamado asimismo Pocque en documentos contemporáneos), nacido en Enghien hacia 1500 y doctor en derecho canónico,[34] tenemos un cuadro bastante claro, a pesar de que el único escrito suyo que ha llegado a nuestros tiempos es una comunicación dirigida a sus seguidores, que fue

[32] Véase Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, 1957, p. 178.

[33] Van Oucle fue aprehendido más tarde en Rozendaal (Holanda) y de aquí llevado a Amberes, donde fue sometido a proceso, y donde se ahorcó el 14 de septiembre de 1544. Véase el artículo que le dedica J. Frederichs en *Biographie nationale de la Belgique*, vol. XVI, 1901, cols. 781-782.

[34] Véase el artículo de Charles Rahlenboeck en *Biographie nationale de la Belgique*, vol. XVII, 1903, cols. 843-844.

reproducida en su libro por Calvino (en secciones, para mayor comodidad de la refutación) y que se supone completa.[35]

Pocquet elaboró una interesante teología de la historia. Basándose en la periodización tradicional de los tiempos –la ticoniana-agustiniana más bien que la que se remontaba concretamente a Joaquín de Flora–, trazó la serie de las siete edades del mundo, la última de las cuales correspondía a la primera, o sea a la paradisíaca.[36] A la última de las edades pertenece no sólo al Espíritu Santo, sino también Cristo. El hombre regenerado pertenece por igual al viejo Adán y al Nuevo Adán. Persiste la enemistad entre el hombre y el demonio en este mundo en que hay leyes duras, y arrogancia, y testarudez, y muerte. Pero el hombre regenerado es ya una creatura nueva en Cristo, el Segundo Adán, que lo ha reconciliado con Dios y lo ha justificado e iluminado. Las mortificaciones que se sufren son valiosas cuando el creyente las acepta viendo en ellas su propia cruz. Las ideas de Pocquet sobre la redención pertenecen a la corriente de la tradición mística: en vez de decir que Cristo ocupó el lugar del pecador en la cruz, lo que dice es que Cristo se desposó en ella con el creyente. Así como del primer Adán se sacó una costilla para formar a Eva, así el costado del Segundo Adán fue traspasado en la cruz para que de él brotara la iglesia, su "hermana y esposa" (en palabras del Cantar de los Cantares).[37] La justificación es el otorgamiento del Espíritu experimentado por el creyente. Pocquet concede importancia a la doble porción del Espíritu (II Reyes, 2:9) derramada en Elías, símbolo del fin de los tiempos. En la cruz fue fundada la iglesia, que es la extensión de la naturaleza humana de Cristo. Sin embargo, el creyente tiene que morir. Pocquet defendía la doctrina del sueño del alma, que sería despertada a la vida de los redimidos al final de la séptima edad.

Pocquet enseñaba la obediencia absoluta a Dios y la confianza total en él, y de esta enseñanza se sacaron consecuencias éticas y prácticas de órdenes muy variados, que pueden agruparse bajo estos encabezados: 1) el repudio de los medicamentos; 2) la eliminación de la fuerza y la autoridad del Estado en materias espirituales, y 3) la formación de una comunidad verdaderamente espiritual, en la que el amor a los prójimos y a los enemigos exceda el amor a sí mismo y a los familiares, para sustituir de esa manera las instituciones de la sociedad irredenta (no sólo el estado, sino incluso la familia y, por supuesto, también la iglesia mundana).

Volveremos a encontrarnos con Pocquet y sus seguidores en la corte de la reina Margarita de Navarra (cap. XXIII.3). Sigue siendo incierta la relación que los loístas y libertinos pudieron tener con los sacramentistas y con los

[35] Véase Calvino, *Contre la secte phantastique* (*OC*, VII, cols. 226-241), resumido y analizado por Karl Müller, "Calvin und die Libertiner", *ZKG*, XL (1922), 90-98. Calvino menciona, además, cuatro manuscritos que un amigo le ha conseguido mientras Pocquet se encontraba en Montpellier en el séquito de Margarita de Navarra, como también una exégesis de San Lucas (mencionada en *OC*, XIII, 27, 1060). Ninguno de estos cinco escritos se conserva. Sobre Margarita de Navarra véase Bainton, *Women*, vol. II, cap. I.

[36] Calvino, *Contre la secte . . .*, *OC*, VII, col. 237, donde se mencionan las siete edades del Apocalipsis.

[37] *Ibid.*, col. 237.

anabaptistas, cuyo primer promotor en los Países Bajos fue Melchor Hofmann.[38]

3. Los hofmannitas y los obbenitas

El anabaptismo –un anabaptismo sacramentista y escatológicamente orientado– surgió en los Países Bajos en mayo de 1530 gracias al apostolado de Melchor Hofmann, unos cinco años después de que el anabaptismo sacramentario y pacifista surgió en Zurich y Zollikon bajo el impulso de Conrado Grebel (cap. VI.1). Sería una simplificación excesiva atribuir todas las diferencias entre los hermanos suizos y los hofmannitas neerlandeses a las diferencias de temperamento, de educación y de teología entre el patricio Conrado Grebel y el peletero Melchor Hofmann.

La distancia que hay de las fuentes del Rin a su estuario, de las corrientes alpinas a los canales y marismas de los Países Bajos, es la distancia que hay de las corrientes religiosas de la Confederación suiza de cantones, que durante largo tiempo había estado luchando por emanciparse de la casa de Habsburgo, a las corrientes religiosas de los Países Bajos, empeñados ahora en sacudirse el dominio (o la amenaza de dominio) de la rama española de la misma casa de Habsburgo. El "Zurich" del anabaptismo neerlandés quedaba fuera de la jurisdicción de los Habsburgos. Fue la ciudad de Emden, en la Frisia Oriental. A Emden habían estado huyendo muchos sacramentistas holandeses. Hofmann, que acababa de ser rebautizado en Estrasburgo (cap. x.3.c), rebautizó a su vez a casi trescientos de esos sacramentistas [39] en junio de 1530 en el vestíbulo de la Grosse Kirche, y los organizó en una congregación unida por el pacto de alianza. En este clima espiritual publicó Hofmann (1530) su *Ordenanza de Dios* (cap. XI.1.b),[40] en la que por primera vez hizo del rebautismo todo un programa. La ordenanza divina era, por supuesto, el precepto bautismal del evangelio de San Mateo, 28:19.

El más importante de los hombres convertidos al anabaptismo en Emden fue Juan Volkerts Tripmaker, representante de la misión neerlandesa, y apodado por algunos "el nuevo Enoc". En Emden convirtió también Hofmann a Sicke Freerks Snijder, el cual fue rebautizado por Tripmaker en noviembre de 1530. Sicke fue enviado poco después a Leeuwarden, en la Frisia Occidental, donde ganó para el anabaptismo a muchos de los que integraban el conventículo sacramentista local. Sicke fue el primer mártir anabaptista de los Países Bajos, el 20 de marzo de 1531. Durante la decapitación, un tambor salido de las filas de los soldados y un amigo de Sicke interrumpieron la solemnidad de cajas asordinadas con una invectiva con-

[38] Una buena historia de la secta, y una valiosa colección de fuentes para su estudio, podrán verse en los trabajos de Julius Frederichs, *De secte der Löisten of Antwerpesche libertijnen, 1525-1545*, Gante, 1891; "Un Luthérien français devenu libertin spirituel", *Bulletin Historique et Littéraire de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, XLI (1892), 250-269; "La Moralité des libertins spirituels", *ibid.*, 502-504. Véase también A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, París, 1875, pp. 122 *ss.*

[39] *Confesión* de Obbe Philips, *SAW*, p. 204.

[40] Escrita en bajo alemán, sobrevive en su versión holandesa. Traducida al inglés en *SAW*, pp. 182-203.

tra el catolicismo, tras lo cual huyeron entre una multitud que evidentemente estaba de acuerdo con ellos. Esta ejecución fue memorable, pues marcó un verdadero hito en la evolución espiritual de Obbe Philips y de Menno Simons (cap. XIV.1).

Obbe Philips, barbero-sangrador, y su hermano Dietrich (Dirk) Philips [41] (cap. XIX.2.b), fraile franciscano de la observancia, hijos de un sacerdote que había vivido en concubinato, se adhirieron interiormente a la causa del mártir. Los dos hermanos habían estado leyendo desde hacía algún tiempo los escritos de Lutero, y se habían apartado, en compañía de algunos sacramentistas evangélicos como ellos, para "adorar a Dios tranquilamente, a la manera de los padres y de los patriarcas", de tal manera "que cada cual busque a Dios desde su corazón y lo sirva y lo siga sin predicador, sin maestro y sin ninguna otra reunión exterior".[42]

Tripmaker, por su parte, no tardó en ser expulsado de la Frisia Oriental, bajo la presión de los predicadores zwinglianos de Emden. Se trasladó entonces a Amsterdam, donde fundó un conventículo anabaptista. Fue aprehendido en el otoño de 1531, a pesar de los esfuerzos del burgomaestre por salvarlo. Durante su proceso, Tripmaker abjuró y reveló el nombre de más de cincuenta conversos residentes en Amsterdam. Nueve de éstos fueron aprehendidos [43] y decapitados al mismo tiempo que él en La Haya, el 5 de diciembre de 1531. Entre los que presenciaron la macabra escena se hallaba David Joris.[44]

Abrumado por este golpe, Hofmann titubeó momentáneamente en su fe escatológica. Se encontraba a la sazón en Estrasburgo, en su tercera visita (cap. X.3.h). Se puso entonces a reconsiderar su calendario escatológico y, por razones de prudencia, aconsejó una "suspensión" de dos años, en espera de una coyuntura más favorable de acontecimientos.[45] Este consejo de espera estratégica *(Stillstand)* en la construcción del templo espiritual se autorizaba en la interrupción proféticamente ordenada de las obras del "Templo" de Jerusalén" (Esdras, 4:24), hasta que un nuevo "Darío" hiciera posible la reanudación de la construcción espiritual.

Mientras tanto, sus discípulos –"melchioritas" o hofmannitas– se habían extendido por todo el territorio de los Países Bajos. La peste, las inundaciones y el hambre causadas por la guerra y los bloqueos intensificaron el clima escatológico. Hofmann y sus evangelistas cosecharon lo que los sacramentistas habían sembrado.

Sin embargo, cuando Hofmann regresó a los Países Bajos, en 1532-1533, encontró resistencia entre sus propios secuaces, sobre todo de parte

[41] Véase J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips, vriend en medewerker van Menno Simons, 1504-1568*, Haarlem, 1964, con un catálogo completo de los escritos de Dietrich y de sus traducciones. Véase *infra*, p. 962, el *addendum* a esta nota.

[42] *Confesión* de Obbe Philips, *loc. cit.*

[43] *Confesión* de Philips, *SAW*, p. 210.

[44] Véase Roland Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert*, Leipzig, 1937 (*ARG*, Ergänzungsband VI), p. 5.

[45] *Confesión* de Philips, *SAW*, p. 211. Cf. *supra*, pp. 313 y 346, y véase Christaan Lievestro. "Obbe Philips and the Anabaptist Vision", *MQR*, XLI (1967), 99-115.

de Juan Mathijs, el panadero de Haarlem, a propósito de su determinación de suspender por razones de prudencia la ordenanza del bautismo. Mathijs decidió entonces declararse a sí mismo el segundo Enoc, profeta enviado por el Espíritu Santo, emisario de Dios. Después de repudiar a su mujer, por incrédula, y de sustituirla con "una linda muchachita" que "tenía gran conocimiento del evangelio",[46] se dirigió clandestinamente a Amsterdam. El relato contemporáneo prosigue:

> Ahora bien, cuando llegó a esa ciudad, declaró haber sido irresistiblemente empujado por el Espíritu y [dijo] cómo Dios le había revelado grandes cosas que no le era lícito contar a nadie, y que él era el otro testigo, Enoc [pues a Hofmann se le consideraba generalmente como el primer testigo, o sea Elías]. Cuando los amigos o hermanos oyeron esto, se quedaron temerosos y sin saber qué hacer . . . También habían oído que Cornelio Polderman [o tal vez Gaspar Schwenckfeld] [47] era Enoc. Al saber esto, Juan Mathijs tuvo una reacción de enorme furia y de espantosa alarma, y con grandes y desesperadas maldiciones mandó al infierno y a los diablos, por toda la eternidad, a quienes se negaran a oír su voz y no lo reconocieran y aceptaran por el verdadero Enoc. A causa de esto, algunos se encerraron en una habitación sin comida ni bebida, en ayuno y oración, sintiéndose todos tan desconsolados como si casi estuvieran ya en el mismo infierno. Y es que todos nosotros, en esos tiempos, éramos ajenos a la sospecha y no nos imaginábamos que de entre los hermanos pudieran levantarse semejantes profetas falsos . . . Entonces volvieron en sí, y se acabó la terrible angustia que reinaba entre ellos. Y después de no pocas negociaciones se adhirieron a Juan Mathijs y le prestaron obediencia.[48]

Contra el consejo de Hofmann, Mathijs se empeñó en seguir rebautizando en público a fin de aumentar el número de reclutas, y procedió a ordenar a doce apóstoles, uno de ellos Juan Beukels, de Leiden.[49] Entre tanto, se había predicho que Hofmann mismo sería encarcelado durante seis meses antes de la expiración del plazo sugerido por la Biblia. Ya hemos oído lo que Hofmann dijo durante su juicio en Estrasburgo.

Mientras Hofmann se afanaba en mandar advertencias e instrucciones desde su celda a sus antiguos discípulos, fue Obbe Philips quien se esforzó en llevar a la práctica su programa de preparaciones pasivas para la inminente segunda venida de Cristo. Pero la otra versión del evangelio hofmannita, o sea la militante, representada por Mathijs, estaba ya reuniendo prosélitos en Leeuwarden. Durante una ausencia de Obbe, que había salido a predicar en otros lugares, Pedro Houtzager, uno de los apóstoles de Mathijs, proclamó "la inminente destrucción de todos los tiranos". El peligro de un alboroto era tal, que Obbe, cuando regresó a mediodía, encontró cerradas las puertas de la ciudad y sólo con grandes dificultades consiguió que lo dejaran entrar. Muy pronto su propio nombre figuró en los carteles del estatúder como uno de "los seductores y engañadores que andan por el país rebautizando gente". Condenado el 23 de febrero de 1534 bajo el cargo

[46] *Confesión* de Philips, p. 214.
[47] *Ibid.*, p. 212.
[48] *Ibid.*, p. 214.
[49] *Ibid.*, p. 215.

de insurrección, Obbe huyó a Amsterdam. En el mismo mes en que los otros hofmannitas se adueñaban del poder en Münster, los hombres que Obbe había ordenado marcharon por las calles de Amsterdam (21 de marzo de 1534) llevando espadas y gritando: "¡La ciudad nueva [la parte nueva de la ciudad] es dada a los hijos de Dios!" El 26 de marzo fueron ejecutados estos "hijos de Dios", y Obbe, horrorizado ante el espectáculo, se separó definitivamente de la forma violenta a que los seguidores holandeses de Melchor habían llevado el movimiento.

La prisión del profeta en Estrasburgo se alargaba indefinidamente. Y por otra parte, Hofmann había reconocido en lugar del presuntuoso Mathijs a un nuevo Enoc, llamado Cornelio Polderman, de Middelburg, todo lo cual produjo un ambiente de desilusión en Amsterdam. Los hofmannitas de la ciudad, anteriormente bajo la dirección de Tripmaker, y ahora bajo la de Obbe Philips, se dedicaron entonces a seguir su estudio de la Biblia y, sin dejar de considerarse discípulos de Hofmann, vinieron a ser conocidos con el nombre de obbenitas. Los hofmannitas más frenéticos, deslumbrados por Mathijs y por los últimos acontecimientos de Münster, salieron de los Países Bajos animados de grandes esperanzas. Sin embargo, de este espíritu expectante sobrevivió en Amsterdam lo suficiente para que el caudillo anabaptista de Münster nombrara a Jacobo van Campen "obispo" de "la nueva Sión en Amsterdam".[50] Obbe, adverso a esa facción, repudió asimismo a los siete exaltados, hombres y mujeres, que el 10 de febrero de 1535 recorrieron las calles, desnudos y sin armas, proclamando la "verdad desnuda" del nuevo Edén, y que murieron decapitados.

En la primavera, Obbe se negó a apoyar a los cuarenta insurrectos que trataron de tomar por la fuerza el edificio del ayuntamiento. Esa noche (10 de mayo de 1535) quedó consumada la separación de las dos ramas del hofmannismo. En vísperas de la tragedia de Münster, los hofmannitas de Amsterdam habían adoptado en su mayoría una posición muy parecida a la de los hermanos suizos, enemigos de la violencia.

Durante el gobierno de los dos Juanes (Mathijs y Beukels) en Münster, Obbe siguió recibiendo, a pesar de todo, "los libros, escritos y cartas que ellos [le] mandaban todos los días". Pero el aplastamiento de los hofmannitas revolucionarios, tanto en Münster como en Amsterdam, lo llenaba cada vez más de angustia. "[Éramos] unos pobres hombres –confesaría más tarde– que todavía no podíamos abrir los ojos. Además, todo ocurría de manera tan cruel, que era imposible comprender tanta mentira y tanta oscuridad." Decepcionado por los falsos profetas, Obbe vio destruida no sólo su esperanza de una restitución de la iglesia apostólica, sino también su confianza en su propio apostolado, ya que, si bien en forma indirecta, él había sido ordenado por Mathijs, y así puso también en duda la validez de las ordenaciones que él mismo había hecho, a saber, la de su hermano Dietrich Philips, la de Menno Simons y la de David Joris.

[50] Johannes ter Gouw, *Geschiedenis van Amsterdam*, vol. IV, Amsterdam, 1884, pp. 263-284.

Obbe Philips se retiró (o, mejor dicho, fue obligado a retirarse) de su propia cofradía (1539/1540). En cuanto espiritualista, fue más o menos la contraparte de Juan Denck, el cual "se retractó" hacia el final (cap. VII.6). El relato de su conversión al hofmannismo y de su posterior desilusión está contenido en su *Confesión*, base de casi todo lo que antecede.[51] Su estado de desesperación se expresa ya en la cita con que se inicia esta *Confesión:* "¿Y cómo predicarán si no fueren enviados?" (Romanos, 10:15).

No ha sido tarea fácil relatar la historia del anabaptismo neerlandés desligada de lo que al mismo tiempo estaba sucediendo en Münster. En efecto, dada la atmósfera de exaltación en que estaban viviendo, los devotos holandeses y flamencos de Melchor Hofmann se sentían espiritualmente divididos entre su deseo de mantenerse leales al patético profeta prisionero en Estrasburgo (ciudad anunciada como la Jerusalén nueva) y la abrumadora fascinación con que veían al orgulloso profeta de Münster (donde una magistratura "regenerada" estaba construyendo de hecho la Jerusalén de sus sueños).

Sin embargo, antes de que esta historia pueda contarse en su integridad, necesitamos tomar nota de otro desarrollo regional, básico para el entendimiento de la extraordinaria combinación de fuerzas de la cual surgió la teocracia münsterita.

4. La reforma católica evangélica en los ducados de Cleves y Jülich y otros principados

Cleves y Jülich eran los territorios más importantes del conglomerado de cuatro principados que se extendían en torno a Colonia y que al este y al norte colindaban con los Países Bajos. Aquí, la piedad medieval de los místicos renanos, la *Devotio Moderna* y la organización conventicular de los valdenses sobrevivieron hasta entrada la Era de la Reforma y se mezclaron muy pronto con la nueva corriente del anabaptismo, sin transición brusca. Aquí, el duque Juan III (1521-1539), cuyos predecesores ducales habían emancipado ya la región de la jurisdicción eclesiástica de Colonia, siguió un camino independiente en su actitud frente a la Reforma y, aunque se esforzó en mantener la unidad de la iglesia medieval dentro de sus territorios, transigió con ciertas exigencias locales de reforma en su *Kirchenordnung* de 1532. Aquí, en el bajo Rin, Herman de Wied (desde su elevación como arzobispo-elector en 1515 hasta su deposición, en 1546, a causa de su luteranismo) tomó medidas enérgicas en contra de los anabaptistas, pero siguió una línea de conducta con la cual, sin proponérselo, contribuyó a crear una extraordinaria diversificación de la vida religiosa en el principesco arzobispado y más allá de sus fronteras.

Además de la ciudad imperial de Colonia, separada desde el punto de vista administrativo de la arquidiócesis electoral, había dentro de la jurisdic-

[51] La *Confesión* se escribió poco antes de 1560.

ción del duque Juan dos ciudades que se destacan mucho en la historia primitiva de la Reforma Radical en el bajo Rin, y que son Wesel, en el ducado de Cleves, y Wassenberg, en el de Jülich.

En Wesel, el segundo maestro de la escuela municipal de latín era Adolfo Clarenbach, a quien bien puede tomarse como figura representativa de la transición que va de la piedad medieval tardía a la piedad reformista. Clarenbach había estudiado en Münster, probablemente en la escuela de los Hermanos de la Vida Común, y había obtenido el grado de maestro en la universidad de Colonia. Después de enseñar en Wesel, fue expulsado a causa de sus aficiones luteranas el 11 de septiembre de 1525, y entonces se estableció en Osnabrück como profesor de latín y como director laico de un círculo evangélico. Ante los miembros de este círculo comentó varios libros del Nuevo Testamento, y escribió para ellos un tratado sobre la fe, la esperanza y la caridad, en contra del legalismo de la iglesia medieval. Expulsado de Osnabrück en 1527, se trasladó a una localidad cercana a Wesel y estuvo viviendo en casa del párroco, Juan Klopreis. Tiempo después, las autoridades de Colonia mandaron comparecer a Klopreis, a quien se acusaba de herejía, y Clarenbach lo acompañó para confortarlo y defenderlo. Pero entonces Clarenbach mismo fue aprehendido junto con su socio, Pedro Fliesteden, y, después de sufrir indecibles torturas, ambos fueron ejecutados en septiembre de 1529, mientras Klopreis, que llegaría a ser un importante caudillo del anabaptismo, no sufrió más pena que la cárcel. Clarenbach no fue un anabaptista pero, por su rechazo del juramento, su concepción de la eucaristía y su estrecha asociación con varios proto-anabaptistas, como Juan Klopreis y Gerardo Westerburg, estuvo evidentemente relacionado con el movimiento.

Klopreis se escapó de su prisión de Colonia la noche de Año Nuevo y encontró refugio en Wassenberg gracias al tolerante bailío Werner von Pallant, que trabajaba celosamente en pro de la Reforma pero negaba a la magistratura –en este caso a su superior, el duque Juan III– el derecho de intervenir en los asuntos de la religión. Algunos dirigentes religiosos, conocidos colectivamente con el nombre de "los predicadores de Wassenberg", venían reuniéndose periódicamente desde 1528. De esa manera Klopreis entró en contacto con Dionisio Vinne, con el ya mencionado Enrique Schlachtschap, de Tongres y Maastricht, con Enrique Rol y con Juan de Campen. Estos hombres eran antipedobaptistas, y casi todos acabaron por ser portavoces del anabaptismo; pero había no pocas diferencias entre ellos, y quizá lo que más los unía era su oposición a la reforma católica evangélica del duque Juan, impuesta desde arriba.

Ya nos hemos encontrado con Juan de Campen en Estrasburgo, donde tuvimos ocasión de examinar su teología sacramental y su binitarismo (cap. x.3.g y xi.2). Estuvo de nuevo en Jülich en 1531, y en esa ocasión el duque Juan ordenó que se le aprehendiera, pero él se escapó y se trasladó a Wassenberg. En 1533, Werner von Pallant fue amenazado con la pérdida de su cargo de bailío, y entonces los protegidos suyos que aún no se habían marchado a Münster acudieron al llamado de esta ciudad.

XIII. MÜNSTER

HEMOS visto anteriormente (en el capítulo IV) cómo el malestar económico de los campesinos, que se había venido acumulando durante varios siglos, y el cambio de estructuras gubernamentales y jurídicas, combinado todo ello con un nuevo sentido de la libertad prometida por el evangelio y una nueva sensibilidad a su exigencia de una vida santa, condujo a la breve pero sangrienta Guerra de los Campesinos de 1524-1525/26, que se desarrolló sobre todo en el Sur de Alemania. Ahora volvemos a la región del Norte, donde diez años después esos mismos factores básicos, recombinados con unas condiciones locales y unas expectaciones religiosas verdaderamente insólitas, dieron origen a una sociedad mucho más radical, centrada en la comunidad belicosa y poligámica de Münster, capital putativa de un reino que canalizó las aspiraciones religioso-sociales y contó con la adhesión de millares de hofmannitas, desde Bruselas hasta Emden, desde Wassenberg hasta Waterland. Mientras el movimiento anterior se inició como una protesta social y sólo después se sublimó evangélicamente en los conventículos pacifistas, el episodio münsterita-neerlandés de 1533-1535 comenzó con un poderoso sentido de expectación evangélica y escatológica para hacerse luego socialmente revolucionario y masivamente opresor.

Al igual que en la Guerra de los Campesinos, en el levantamiento münsterita-neerlandés hubo una combinación de factores evangélicos y sociales. Pero el movimiento septentrional ostenta el rasgo distintivo de haber sido constitucional y escatológicamente anabaptista o, con más precisión, hofmannita. El bautismo, aquí, dejó de ser simplemente el sello que comprobaba la pertenencia a un conventículo religioso para convertirse en un certificado de lealtad al reino provisional de un apóstol-profeta-rey decidido a emular las hazañas de los Macabeos, de manera que su significado no fue ya meramente eclesiástico, sino cívico también. En el levantamiento münsterita, la iglesia conventicular quedó convertida de hecho en una comunidad militante, y, en contraste con el anabaptismo meridional y oriental, el anabaptismo münsterita se sirvió programáticamente, como modelo y como sanción, del Viejo Testamento. En efecto, en su concepción de la restauración, estos anabaptistas se propusieron imitar, no la iglesia primitiva de Jerusalén, nacida bajo el Imperio Romano, sino la Alianza de los hijos de Israel en los días del éxodo de Egipto. Su visión del segundo advenimiento de Cristo, tomada del vidente del Apocalipsis y agudizada por las profecías del encarcelado Melchor Hofmann, abarcaba un reino de justicia que se mostró ferozmente intolerante con todos cuantos se negaron a responder a los rigores y a las delicias del Walhalla anabaptista, realizado en la sede de un príncipe-obispo.

Esta alusión a la mitología nórdica quiere ser alusión también al mundo del teatro dramático y de la ópera. Es imposible asomarse a esa extraordinaria serie de actos aparatosos y extravagantes que tuvo lugar en la plaza de la catedral de Münster, primero bajo el profeta Juan Mathijs y luego bajo su

sucesor, el rey Juan Beukels de Leiden (y su harem),[1] sin reconocer hasta qué punto casi increíble la acción toda de los münsteritas fue un drama ejemplar de carácter tragicómico, traído al escenario público desde las cámaras de retórica.[2] Varios de los principales actores de la tragicomedia habían sido, de hecho, miembros de esas cámaras en las distintas ciudades neerlandesas de donde procedían. La obra que representaron fue un drama didáctico cada vez más macabro sobre la lucha del bien y del mal, puesto en escena con el vestuario y los accesorios saqueados de las mansiones de los ricos y de las arcas del príncipe-obispo, con un argumento tomado eclécticamente del Viejo y el Nuevo Testamento y de las vidas de reyes y emperadores, y con personajes interpretados por una extraordinaria compañía de figurantes, todos los cuales, casi hasta el final, estuvieron convencidos de representar papeles predestinados y cuasi-cósmicos, obedeciendo al director del gran teatro del mundo.

La tragedia de Münster gira no sólo en torno a las aspiraciones y perversiones de los dos Juanes neerlandeses, sino también en torno a las aspiraciones y extravagancias de dos Bernardos, nativos de la propia ciudad de Münster y coaligados el uno con el otro: Bernardo Rothmann, sacerdote luterano de la localidad, y Bernardo Knipperdolling, comerciante en paños, portavoz en los dos ayuntamientos de los diecisiete poderosos gremios. Por otra parte, nos será imposible entender la sublevación münsterita-neerlandesa si no reconocemos en ella la confluencia de dos movimientos muy distintos en su origen, que son: 1) la reforma local de la ciudad, complicada, como en otras ciudades, por los esquemas normales del conflicto de clase entre patricios y artesanos y entre los burgueses, en cuanto clase, y el clero catedralicio y monástico local,[3] y 2) el movimiento hofmannita de los Países Bajos, que de manera repentina se volvió a Münster como al lugar preciso en que, debido a los extraordinarios inicios que allí tuvo la Reforma, parecía a punto de realizarse el milenio profetizado por Melchor Hofmann.

1. El pastor Bernardo Rothmann, el alcalde Bernardo Knipperdolling y los comienzos de la Reforma en Münster en julio de 1531

En el momento de estallar el frenesí, la población de Münster sumaba unas quince mil almas. Era la ciudad más importante de un extenso obispado principesco. Se distinguía de la vecina Colonia por el hecho de que sus gremios de artesanos y de comerciantes, plenamente representados en los ayuntamientos, tenían un poder político relativamente mayor. Por otra

[1] C. A. von Cornelius, *Berichte des Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich*, Münster, 1853 (*Geschichtsquellen des Bisthum Münster*, II), p. 60.

[2] Verduin, "The Chambers of Rhetoric", *loc. cit.*

[3] Durante la Guerra de los Campesinos, un grupo como de cuarenta ciudadanos había presentado ante el ayuntamiento un escrito, dividido en treinta y seis artículos, la mayor parte de los cuales se referían a los abusos económicos del clero exento de impuestos.

parte, el príncipe-obispo residía fuera de las murallas de la ciudad. Estos dos hechos ayudan a explicar cómo en cualquier momento hubiera podido surgir la oportunidad de emprender cambios radicales.[4]

Bernardo Rothmann (*ca.* 1495-*ca.* 1535), nacido en el obispado principesco, había desempeñado el cargo de maestro en Warendorf y después, durante una breve temporada (1529), el de predicador en la catedral de San Mauricio, de Münster, cuando los canónigos, reconociendo sus grandes capacidades, hicieron una colecta para permitirle continuar sus estudios en la universidad de Colonia. Los representantes de los gremios, entre los cuales era ya popular, le dieron también dinero, secretamente, para que estudiara en Wittenberg. Rothmann salió, pues, de Münster en 1529 y emprendió una extensa gira de los grandes centros de la Reforma. Trabó amistad con Melanchthon en Wittenberg y, al parecer, con Capitón en Estrasburgo, y es posible que en esta última ciudad haya llegado a conocer también a Schwenckfeld.

A su regreso a Münster, a comienzos de 1531, sus sermones, llenos de energía, atrajeron extraordinariamente la atención de los habitantes. Entonces el obispo, en parte bajo la presión directa de Carlos V, lo destituyó de su puesto catedralicio y lo declaró fuera de la ley. Pero los representantes de los gremios lo protegieron.

El 23 de enero de 1532 Rothmann publicó su credo, que comprende treinta artículos.[5] Es marcadamente luterano, excepto tal vez en el artículo relativo al sacramento del altar, considerado por Rothmann como una reiterada garantía de salvación y comparado, de manera atrevida, con el vellón de lana de Gedeón (Jueces, 6:36-40). Como se recordará, este vellón de lana, tendido sobre la tierra, atrajo rocío suficiente para poder ser exprimido, mientras que alrededor de él toda la tierra quedó seca, fenómeno que el guerrero de Dios tomó como señal de una victoria segura, al igual que el fenómeno inverso, cuando el vellón de lana rechazó el rocío, que cayó en cambio en el resto del terreno. La belicosa teología de Rothmann está ya anunciada en la selección de semejante texto "eucarístico".

[4] He aquí algunos estudios recientes: Fritz Blanke, "Das Reich der Wiedertäufer zu Münster, 1534-1535. I, Die äusseren Vorgänge", *ARG*, XXXVII (1940), 13-37, artículo que pasó luego a su libro *Aus der Welt der Reformation*, Zurich-Stuttgart, 1960, pp. 48-71; Robert Stupperich, *Das münsterische Täufertum: Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*, Münster, 1958; A. F. Mellink, "The Mutual Relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands", *ARG*, L (1959), 16-33; Jack Wallace Porter, *Bernhard Rothmann, 1495-1535, Royal Orator of the Münster Anabaptist Kingdom*, Madison, 1964 (tesis de la Universidad de Wisconsin); y James M. Stayer, "The Münsterite Rationalization of Bernhard Rothmann", *Journal of the History of Ideas*, XXVIII (1967), 179-192. Una fuente de primera importancia es Hermann von Kerssenbroeck, *Geschichte der Wiedertäufer zu Münster*, traducida del manuscrito latino original, Münster, 1771; reimpresa por Heinrich Detmer en *Geschichtsquellen des Bisthums Münster*, vol. VI, 2ª parte, Münster, 1900. (Nuestras citas remiten a la ed. de Detmer.) Véase también la útil colección de documentos editada por Richard van Dülmen, *Das Täuferreich zu Münster, 1534-1535*, Munich, 1974.

[5] Publicado por Kerssenbroeck, *Geschichte*, pp. 167-182; Detmer, *Geschichtsquellen*, VI:2, 178 *ss*.

El 18 de febrero del mismo año predicó Rothmann el primer sermón inequívocamente protestante en el atrio de la iglesia de San Lamberto, casi contigua a la plaza de la catedral. Pese a los esfuerzos del nuevo obispo, el ayuntamiento, que por tradición tenía el derecho de nombrar los pastores de las seis parroquias de la ciudad, confirió al popular reformador el cargo de pastor de la parroquia de San Lamberto, y el 10 de abril dio un paso más y quitó a los pastores de las otras seis, sustituyéndolos igualmente por predicadores evangélicos, entre ellos Enrique Rol, a quien le asignó la parroquia de San Gil.

Durante ese mismo mes de abril, varios predicadores de Wassenberg, con quienes ya nos hemos encontrado hace poco (cap. XII.4), entraron en la ciudad y reforzaron la decisión del ayuntamiento. Además de Rol, cabe mencionar entre estos predicadores a Juan Klopreis y a Dionisio Vinne, que habían sido expulsados por el duque Juan de Cleves-Jülich porque no quisieron aceptar su solución al conflicto creado entre católicos y evangélicos. Hacia esos momentos, sólo la catedral y las iglesias monásticas de Münster seguían siendo católicas.

Rothmann y los demás predicadores evangélicos publicaron entonces un aviso que contenía dieciséis artículos contra la iglesia católica.[6] Todavía moderadamente "luteranos" en su tono, estos artículos niegan el carácter sacrificial de la misa, insistiendo, sin embargo, en la presencia real. Tres de los artículos subrayan la importancia de celebrar los servicios religiosos en la lengua del pueblo. No se rechaza el bautismo de los infantes, pero se dice que ha de hacerse en el idioma vernáculo.

Una reforma en este sentido fue autorizada por decisiones del ayuntamiento en agosto de 1532; pero el obispo recién electo, Francisco de Waldeck, inmediatamente después de asumir la jurisdicción temporal del obispado principesco, empezó a tomar medidas para contener la marejada reformista. Sus bien concertados planes quedaron abruptamente desbaratados cuando un millar de ciudadanos armados sorprendieron a los canónigos de su catedral, el 26 de diciembre, entregados a una orgía en el vecino poblado de Telgt, y los llevaron consigo a Münster en calidad de rehenes. El obispo replicó ordenando inmediatamente una leva, pero Felipe de Hesse, a quien él debía ciertos favores políticos, intervino para evitar un conflicto armado.

La división religiosa de la ciudad quedó confirmada en un tratado entre el obispo y el ayuntamiento (14 de febrero de 1533), al cual se llegó gracias a la mediación del landgrave Felipe de Hesse y tomando como punto de apoyo la Paz Religiosa de Augsburgo, que justamente acababa de firmarse. Las elecciones municipales de marzo consolidaron la posición del partido evangélico y de los gremios, que siempre habían sido su principal apoyo. La adopción de un reglamento eclesiástico evangélico [7] introdujo oficialmente

[6] Detmer, *Geschichtsquellen,* VI:2, 238 *ss.* (15 de agosto de 1532).

[7] No se conserva, pero se sabe que estaba modelado sobre el de Estrasburgo, y que en cuanto a teología sacramental era zwingliano.

la Reforma en Münster. Se fundó una escuela evangélica. La escena quedaba montada para la fase zwingliana radical de Rothmann.

En mayo, Rothmann, presionado por los hombres de Wassenberg, cuyo número se vio aumentado con la llegada de Herman Staprade y otros, comenzó a hacer pública su oposición al bautismo de los infantes y escribió a Bucer, seguro de obtener el apoyo de Estrasburgo a ese respecto (en lo cual, por supuesto, se equivocó).

En el verano de 1533, Rothmann tuvo la audacia de oficiar en una Cena del Señor fuera de la iglesia de San Lamberto, usando pan común y corriente rociado de vino, innovación que al punto le granjeó el apodo de "Bernardo de Pan" *(Stutenbernt; Stuten* = pan).

A partir de ese momento, el movimiento evangélico de Münster se escindió en dos grupos: el de los luteranos conservadores, capitaneados por el síndico Juan von der Wieck, que hacía la lucha por conseguir el respaldo de la Liga de Esmalcalda, y los evangélicos radicales, cada vez más numerosos, capitaneados por Rothmann.

Los días 7 y 8 de agosto de 1533 se celebró un coloquio entre el partido católico y el luterano conservador, con el fin de reducir las diferencias entre ellos y hacer causa común contra los rothmannitas, a quienes, de manera un tanto prematura, estuvieron de acuerdo en llamar anabaptistas. Los rothmannitas, que defendieron el bautismo de los creyentes (pero no el rebautismo), salieron victoriosos, según el punto de vista del ayuntamiento.[8]

Entonces Rothmann y los hombres de Wassenberg, entre ellos Enrique Rol, redactaron el *Bekenntnisse* que ya conocemos (cap. XII. 1), publicado en la imprenta del propio Rothmann el 8 de noviembre de 1533. El librito afirmaba que el bautismo "es un baño de agua que el candidato desea y recibe como señal verdadera de que ha muerto para el pecado, de que ha sido sepultado con Cristo y de que resucita a una nueva vida, para caminar de ahí en adelante, no en los placeres de la carne, sino en la obediencia a la voluntad de Dios".

La inflexibilidad de la línea de conducta de Rothmann, empeñado en condenar el bautismo de los infantes, empujó entonces al síndico Juan von der Wieck a hacer causa común con los católicos en contra de él, y el 4 de noviembre el ayuntamiento decretó que Rothmann y sus simpatizantes salieran de la ciudad el día siguiente. Para cerciorarse del cumplimiento de la orden, los adversarios de Rothmann se reunieron, armados, en la plaza del mercado. También los amigos de Rothmann hicieron preparativos para una batalla. Al ver eso, los católicos exigieron que no sólo Rothmann, sino también todos cuantos lo habían ayudado en su encumbramiento fueran expulsados, inclusive los luteranos, que sólo recientemente se habían manifestado en contra de él. Muy alarmado, Juan von der Wieck cambió de parecer en el momento crucial, y Rothmann pudo quedarse, aunque a condición de suspender sus sermones.

[8] Véase, sobre esto, Heinrich Detmer, "Das Religionsgespräch zu Münster am 7. und 8. August 1533", *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft,* IX (1900), 273-300.

Los luteranos conservadores consolidaron su posición en diciembre de 1533 y recuperaron para sus ministros las siete iglesias parroquiales. Pero había en la ciudad tal número de sacramentistas, a los cuales comenzaban a sumarse algunos anabaptistas hofmannitas, que Rothmann siguió disfrutando de libertad. El 15 de noviembre entabló un coloquio con los dos teólogos luteranos enviados desde Marburgo por el landgrave Felipe para que se esforzaran en zanjar las dificultades. Los teólogos de Marburgo consideraron que había muy pocas diferencias entre ellos y Rothmann, excepto en la cuestión de la edad adecuada para el bautismo. En cuanto a la Cena del Señor, se inclinaban seguramente por las opiniones de Zwinglio. Su indirecto apoyo hizo a Rothmann más agresivo, y el 8 de diciembre uno de sus seguidores predicó en el atrio de San Lamberto. Esta acción convenció al ayuntamiento de que no habría paz en cuanto al problema bautismal mientras Rothmann permaneciera en la ciudad, y el 11 de diciembre volvió a decretar su destierro. Pero Rothmann, apoyado por los gremios, volvió a desafiar a los concejales y se puso a predicar abiertamente. El pueblo acudía en tropel a defenderlo, y los magistrados se sentían impotentes. En enero de 1534 era él quien manejaba la situación en Münster. Puso gente suya en cada una de las iglesias, salvo en la catedral y en San Lamberto, donde uno de los dos teólogos de Marburgo, Dietrich Fabritius, se hallaba predicando.

A medida que el movimiento añadía cada vez más el atractivo político al atractivo religioso –y a medida, también, que el ayuntamiento perdía más y más su autoridad–, comenzaron a llegar desde la región circunvecina muchos elementos desvalidos y potencialmente revoltosos. En el verano anterior Rothmann había comenzado ya a hablar de la administración cristiana de la república, y del deber que tenían los cristianos de emplear sus posesiones en bien de la comunidad, y en los territorios cercanos a Münster el mensaje no había caído en saco roto, pues las cosechas habían sido malas y los víveres eran caros.

Mientras tanto, el caudillo hofmannita Juan Beukels de Leiden (destinado a ser el rey de la inminente teocracia revolucionaria) había hecho una visita a Münster a fines del otoño de 1533 y, al ver que Bernardo Rothmann, el predicador más destacado de la ciudad, enseñaba abiertamente que el bautismo de los infantes no estaba de acuerdo con la Biblia, regresó a Holanda llevando la buena nueva: evidentemente, los extraordinarios acontecimientos de Münster coincidían con las predicciones de Melchor Hofmann y eran un presagio del fin del viejo orden. En Holanda, Beukels inflamó la imaginación de Juan Mathijs, que por su lado, como ya hemos visto (cap. XII.3), había resuelto desobedecer la orden de Hofmann de suspender la práctica del rebautismo durante dos años, en espera de que terminara la persecución. En vista de la extraordinaria tolerancia a que ya se había llegado en Münster, Mathijs se sintió autorizado, como por permisión divina, a reanudar el bautismo de los creyentes. Así comenzó a multiplicarse el pueblo de la Nueva Alianza *(Bundesgenossen, bondgenooten)*, y para intensificar la labor de proselitismo ordenó Mathijs a varios apóstoles, uno de ellos el propio Juan Beukels. Ya hemos visto a Mathijs haciendo en Amsterdam,

en noviembre, este anuncio. Muchos hofmannitas, a pesar de la oposición de Obbe Philips, comenzaron entonces a aceptar el mensaje revisionista, y todos los que hasta entonces habían vacilado, ya fuera por miedo, ya por consideración al encarcelado Hofmann, convinieron en que el calendario cósmico había sido mal calculado y las señales del camino mal leídas, y se dirigieron a Münster, la ciudad de la esperanza, la morada de la justicia de Dios.

Con una nueva comunidad profética, con apóstoles *(sendboten)* de Juan Mathijs derramando la buena nueva por las regiones circundantes, y con la confesión antipedobaptista plenamente articulada por gente del partido evangélico radical de Münster, el momento estaba maduro para la conversión de los dos Bernardos münsteritas por la mano de los emisarios del hofmannita Juan Mathijs, de Haarlem, tenido por el nuevo Enoc, secundado por Juan Beukels, de Leiden.

2. La llegada a Münster de los emisarios hofmannitas

En la víspera de la Epifanía de 1534 aparecieron en Münster dos de los apóstoles ordenados por Juan Mathijs (cuyo número era ya de veintisiete): Bartolomé Boeckbinder y Guillermo Kuyper. Lo primero que hicieron fue rebautizar a Rothmann, así como a Enrique Rol, que vivía en casa del patricio Bernardo Knipperdolling. En un lapso de sólo ocho días, Rothmann y sus ayudantes bautizaron a su vez a mil cuatrocientos ciudadanos, no en las iglesias, sino en casas particulares. De los Países Bajos siguieron llegando más anabaptistas, entre ellos el propio Juan Mathijs y de nuevo Juan Beukels. Ambos estaban furiosos por la persecución de que eran objeto sus seguidores en todas las provincias de los Países Bajos, y los dos comenzaban a hablar del derecho de los auténticos creyentes a destruir a quienes se negaban a aceptar el mensaje de renacimiento y restitución. Mathijs le hizo saber a Rothmann que había sonado la hora de romper por completo con el viejo orden.

Alarmado por el giro de los sucesos, el ayuntamiento hizo aún esfuerzos por controlar a los insurgentes. Entre tanto el obispo había reunido un ejército que acampaba cerca de la ciudad, y se ofreció a ayudar al ayuntamiento. Pero los ciudadanos se pusieron al lado de Rothmann e intimidaron al burgomaestre. Se llegó así a un acuerdo en el cual se garantizaba la tolerancia para todos. Enrique Rol y algunos otros fueron enviados como emisarios para reclutar soldados *(conscribendi milites)* destinados a la defensa de la Nueva Jerusalén. Sin hacer mucho ruido, católicos y luteranos comenzaron a abandonar la ciudad. Cuando el 23 de febrero se celebraron las elecciones para los nuevos miembros del ayuntamiento, quien quedó como burgomaestre fue Bernardo Knipperdolling, partidario de Rothmann.

Sin embargo, la ciudad de Münster no estaba ya gobernada en realidad por su ayuntamiento, sino por Juan Mathijs. No contento con expulsar a los burgueses conservadores, Mathijs anunció el 25 de febrero de 1534 su

intención de dar muerte a todos los "sin Dios", o sea a todos cuantos se negaran a abrazar la alianza del rebautismo. Un índice significativo de la rápida evolución del bautismo en cuanto signo de alianza es el hecho de que en algunas ocasiones, fuera de Münster, los nuevos reclutas quedaban convertidos en miembros de la alianza sin más ceremonia que la imposición de las manos, sin baño de agua, y sin otra fórmula que una bendición: "La gracia y la paz de Dios nuestro Padre sea con todos los hombres de buena voluntad." [9]

Knipperdolling sugirió a Mathijs que fijara el 2 de marzo como plazo para que los burgueses hicieran su decisión: o se quedaban a disfrutar de la paz de Sión, o salían de la ciudad. Para mantener él la iniciativa, Mathijs anunció que había recibido instrucciones divinas, en virtud de las cuales se posponía en efecto la fecha de expulsión. Cuando se cumplió el plazo, ya todos los luteranos y católicos habían salido de Münster. Un herrero, Huberto Ruescher, que tuvo la osadía de llamar embustero a Mathijs, fue muerto en el acto por la mano del propio profeta. La expulsión de los no anabaptistas hizo que el obispo intensificara sus preparativos para poner sitio a la ciudad y pidiera ayuda de Hesse, Colonia y Cleves. El 25 de febrero los münsteritas comenzaron a actuar para impedir el cerco que los amenazaba, y destruyeron algunas construcciones exteriores que hubieran podido servir a un ejército sitiador, pero tres días después los soldados del príncipe-obispo habían comenzado ya a levantar terraplenes alrededor de la ciudad, dejándola incomunicada. Poco después apareció en el campamento del obispo el estatúder imperial de Frisia y Overijssel, que acudió para dar ayuda militar. Los habitantes se dedicaron valerosamente a robustecer las construcciones defensivas de la ciudad, que estaba ya bien fortificada. Todos, hasta las mujeres, pusieron manos a la obra. Los hombres de edad militar quedaron divididos en dos cuerpos de ejército, y a los muchachos se les enseñó a manejar las armas de fuego.

Para robustecer a la ciudad en lo militar, pero sobre todo en lo espiritual, Juan Beukels, con autorización de Juan Mathijs, hizo llegar otro llamado a los miembros de la Alianza que no habían salido de los Países Bajos, invitándolos a acudir lo antes posible a "la santa ciudad de Münster" y salvarse así del inminente juicio del Señor. El 21 de marzo había fracasado en Amsterdam la primera de las sublevaciones (cap. XII.3). Instando a los refugiados a ponerse en camino rápidamente, y por lo tanto sin cargar nada, "pues hay abundancia de todo para los santos", Mathijs fijó un sitio –el Bergklooster, cerca de Hasselt, en Overijssel– y una hora –el mediodía del 24 de marzo– para que estuviera congregada toda la gente y emprendiera la marcha hacia Münster.[10] Cinco barcos que llevaban a miembros de la Alianza fueron detenidos en Haarlem y otros seis fueron confiscados en Amsterdam, pero

[9] Véase G. Grosheide, "Verhooren en vonnissen der Wederdoopers, betrokken bij de aanslagen op Amsterdam in 1534 en 1535", *Bijdragen en Mededelingen van het Historisch Genootschap*, Amsterdam, XLI (1920), pp. 16, 24 y 172-173.

[10] Mellink, "Münster Anabaptists", *loc. cit.*, p. 19.

unas treinta embarcaciones lograron salir de Monnikendam y cruzar el Zuyder Zee, y aproximadamente tres mil personas, entre hombres, mujeres y niños, llegaron a la costa oriental con sus lanzas, arcabuces, espadas y alabardas en la mano. Otros hicieron el viaje por tierra hasta Hasselt. Los dos grupos fueron capturados y obligados a regresar. No se ejecutó sino a unos cuantos cautivos, para no despoblar demasiado el país.

Aunque Mathijs no tuvo en sus manos el gobierno de Münster sino durante seis semanas, pudo llevar a cabo muchas cosas, entre ellas la introducción del comunismo. Los monasterios ya habían sido saqueados. Para impedir que ocurriera lo mismo en las casas de los fugitivos, anunció la confiscación de sus bienes y prohibió toda posesión personal de monedas, ordenando que se colectase todo el dinero. Los víveres fueron declarados propiedad pública, si bien las casas particulares no se dividieron ni se consolidaron. Los bienes raíces fueron declarados asimismo propiedad común, aunque a los moradores se les permitió seguir sirviéndose de lo que había sido suyo. Una prueba del cambio fue la orden que se dio de mantener abiertas día y noche las puertas de las casas; lo único que se permitió fue un pequeño enrejado para encerrar los cerdos y las aves de corral.

En el comunismo de Münster, políticamente supervisado, puede verse una consecuencia de las exigencias militares, pero también hay que decir que vino a satisfacer el deseo –inherente al anabaptismo en todas partes– de restaurar la vida comunal de la iglesia primitiva, documentada en los Hechos de los Apóstoles y en la Epístola IV del pseudo-Clemente (sobre la cual véase *infra*, cap. XVI.3).

Haciendo ostentación de su arrojo, los hombres de la ciudad salieron varias veces de las murallas para trabar pequeños combates con los sitiadores. En una de esas salidas, el domingo de Pascua, 4 de abril de 1534, Juan Mathijs perdió la vida. Parece haber alguna indicación de que creyó que Dios lo ayudaría a derrotar, casi sin apoyo, a las tropas episcopales, y también parece que Juan Beukels lo alentó en tan fatua pretensión.

Inmediatamente después de la muerte de Mathijs tomó Beukels en sus manos las riendas del gobierno. Lo primero que hizo fue disolver el ayuntamiento constituido en febrero, argumentando que había sido elegido por hombres. Él, como la voz del Señor, escogió a doce hombres a quienes llamó los Ancianos o Jueces de las Tribus de Israel, para que se hicieran cargo de todos los asuntos, públicos y privados, terrenales y espirituales. Los doce publicaron un nuevo código de moral,[11] que imponía un comunismo aún más estricto de los bienes, exigía a ciertos trabajadores manuales, empleados anteriormente mediante salario, continuar en sus oficios sin paga alguna, como servidores de la comunidad, y dictaba normas para una organización militar estricta. A diferencia de los anabaptistas de Suiza y de la Alemania del Sur, para los cuales fue necesaria la separación entre la iglesia y el estado, los münsteritas vieron ahora en la iglesia, el estado y la comunidad conceptos absolutamente intercambiables. Como en la iglesia regene-

[11] *Ordnung des weltlichen Regiments.*

rada no podían tener cabida más que los justos (según la enseñanza de Hofmann), los doce jueces nombrados por Beukels consideraron con enorme severidad cualquier pecado cometido después del (re)bautismo. Esto significaba que todos los ciudadanos tenían que someterse a leyes sumamente estrictas:

> Si somos hijos de Dios y hemos sido bautizados en Cristo, entonces todo mal debe desaparecer de entre nosotros. Las autoridades son las que mejor pueden conseguir esto, como dice el capítulo 13 de la epístola a los Romanos . . . Si no quieres temer a las autoridades, haz el bien y recibirás alabanza. Pero si haces el mal, ¡cuídate! [Los representantes de la autoridad] no empuñan la espada en vano; son los siervos de Dios y sus vengadores cuando castigan al malhechor . . . "A cuchillo morirán todos los pecadores de mi pueblo" [Amós, 9:10].[12]

Oponerse a Juan Beukels significaba oponerse al orden divino. Entre los pecados que podían castigarse con pena de muerte se contaban la blasfemia, el lenguaje sedicioso, el levantarles la voz a los padres, el desobedecer las órdenes del amo en una casa, el adulterio, la conducta licenciosa, la murmuración, el difundir el escándalo y hasta el proferir quejas (!).[13] Se trataba, evidentemente, de un código de ley marcial para el ejército del Señor asediado por el enemigo, donde la menor quiebra de la disciplina podía originar el desastre. A los ciudadanos de la Alianza se les llama en esta *Ordnung* "los Israelitas".

Juan Beukels publicó asimismo una confesión de fe [14] que fue enviada a Felipe de Hesse. También se llevó a cabo por todas partes una activa propaganda anabaptista. Los escritos de Rothmann y de otros eran arrojados desde las murallas o disparados, dentro de cilindros, hasta el campamento enemigo.

La innovación más controvertida de los münsteritas fue la poligamia.

La poligamia (sobre la cual véase también *infra,* cap. xx.2) se introdujo en parte por el deseo de emular a los patriarcas del Antiguo Testamento, y en parte a causa de las mermas continuas que sufría la población masculina.[15] Según parece, Juan Beukels es el único responsable de haber instituido semejante práctica. Eligió un momento psicológico adecuado para esta decisión radical. Fue inmediatamente después de que un intento en gran escala para apoderarse de la ciudad había sido rechazado, con fuertes pérdidas para los atacantes (25 de mayo de 1534), y cuando los sentimientos de triunfo y la seguridad de ser el pueblo elegido de Dios se hallaban en su punto más alto. Casi todos los predicadores de Münster estaban en contra de la poligamia, pero Juan, aconsejado quizá por Enrique Schlachtschap, de

[12] Klemens Löffler (ed.), *Die Wiedertäufer zu Münster, 1534-1535: Berichte, Aussagen, und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen,* Jena, 1923, p. 81.

[13] *Ibid.*, pp. 81 *ss.*

[14] *Bekentones des globens und lebens der gemein Christi zu Monster.*

[15] Fueron aproximadamente 7 000 las personas que soportaron el sitio. Véase Stayer, "Münsterite Rationalization", *loc. cit.*, p. 179, que se remite a Joseph Nieseert (ed.), *Münsterische Urkunden,* vol. I, Coesfeld, 1826, pp. 55, 59, 125 y 148. Cf. *addendum* (*infra,* p. 962).

Wassenberg, la estableció por su propia autoridad, y anunció que todos cuantos se resistieran a ella serían considerados réprobos (y se expondrían, en consecuencia, a ser ejecutados).

Rothmann, persuadido de esa manera, predicó sobre la poligamia durante tres días en la plaza del mercado, tratando de demostrar que el matrimonio plural había sido dispuesto por Dios para el Nuevo Israel que él mismo había restaurado en Münster. A todas las personas núbiles se les impuso la obligación de contraer matrimonio, y a las mujeres solteras, la de aceptar por marido al primer hombre que lo solicitara. Se originó un desorden tremendo, pues muchos compitieron para ganar a los demás en número de mujeres, y el reglamento acabó por moderarse, permitiendo a las damas rechazar a solicitantes indeseables.

La institución de la poligamia provocó una intensa resistencia, caso único entre todas las medidas tomadas por Beukels. Viendo que las quejas de nada servían, un grupo de ciudadanos, encabezado por Enrique Mollenhecke, sorprendió y encarceló a Juan el 29 de julio, para forzarlo a renunciar a su idea. Juan se negó. Ellos, entonces, declararon melancólicamente que su Nuevo Israel había caído en cautiverio, y empezaron a hacer planes para devolver la ciudad al obispo. Mientras deliberaban, la gente del pueblo, fiel a su caudillo, acudió a liberarlo y echó mano de sus captores. Mollenhecke y otros cuarenta y ocho hombres fueron muertos con gran crueldad. Hubo, después de ésta, algunas ejecuciones más, de suerte que muy pronto no quedó quien se atreviera a llevarle la contra a Juan en este punto ni en ningún otro. Bernardo Rothmann siguió el ejemplo poligámico de Juan, y llegó a hacerse de nueve mujeres.

Mientras tanto, las salidas que se hacían desde la ciudad hostigaban e irritaban incesantemente a los sitiadores. Pero los münsteritas, a pesar de que consiguieron quitar al enemigo algunas armas y municiones, no llegaron a asegurar ningún alivio verdadero, pues el cerco de la ciudad era completo. Una muchacha de Münster, Hille Feyken, después de oír en un servicio religioso la historia de Judit y Holofernes, decidió dar muerte al obispo guerrero. Llevando una camisa envenenada para obsequiársela al obispo, salió de la ciudad el 16 de junio de 1534 y avanzó hacia la línea enemiga, con esperanza de que la dejaran pasar. Naturalmente, fue detenida. Ella, entonces, asegurando que su intención era traicionar a la ciudad, logró llegar hasta uno de los campamentos de las fuerzas sitiadoras; pero antes de que pudiera realizar su idea fue descubierta, y decapitada inmediatamente.

Durante mucho tiempo confiaron los münsteritas en que llegaría a la ciudad el refuerzo de gran número de creyentes en el reino mesiánico. Además, cosa notable, hubo también la esperanza de que estos anabaptistas radicales consiguieran la ayuda del propio Carlos V. Deseando incorporar a sus territorios hereditarios el principado-obispado de Münster, tal como había hecho con Utrecht, el emperador había iniciado negociaciones con el obispo Francisco de Waldeck, a fin de que éste aceptara convertirse en su vasallo. El obispo se negó, y fue entonces cuando Carlos se acercó a los

münsteritas. En julio de 1534 se hallaba en Münster un agente imperial negociando con Rothmann.

El 31 de agosto, después de uno de los severos bombardeos con que castigaban a la ciudad, las tropas del obispo trataron una vez más de tomarla por asalto, pero fueron rechazadas, no sin sufrir pérdidas enormes. Juan había dado instrucciones de que los defensores dejaran llegar hasta el primer anillo de fortificaciones a los hombres del obispo antes de abrir el fuego. Una vez dentro de la zona expuesta, entre los parapetos exteriores y la muralla principal, los sitiadores quedaron cogidos en un fuego nutrido de mosquetería y artillería, así como en una lluvia de flechas, piedras, trapos empapados en brea y ardiendo, y cal viva, arrojada por las mujeres. Los soldados del ejército sitiador, que eran sobre todo mercenarios competentes, quedaron encolerizados por esa manera irracional y fanática de entender una batalla.

Fortalecido por su nueva victoria, Juan Beukels decidió a comienzos de septiembre hacerse ungir y coronar como "rey de justicia sobre todos" por Juan Dusentschuer, llamado "el profeta cojo". Lo primero que se hizo fue pedirles a los doce ancianos nombrados por Juan la espada que antes habían recibido como insignia de autoridad. Una vez devuelta la espada a Juan, éste fue ungido por Dusentschuer con las siguientes palabras: "Por decreto del Padre, yo te unjo para que seas Rey del pueblo de Dios en el Nuevo Templo, y en presencia de todo el pueblo te proclamo caudillo de la nueva Sión." El antiguo sastre de Leiden hizo que le transformaran en vestiduras regias algunos ornamentos sacerdotales y se sentó en un trono llevando en la mano una manzana de oro, símbolo de imperio universal. Esta reproducción del *Reichsapfel,* que representaba el dominio sobre el globo, estaba atravesada por dos espadas, rodeada de una banda horizontal que sostenía una cruz, y rematada por una corona. La organización de la corte real anabaptista, con sus cuatro consejeros, delata influencia flamenca. Enrique Krechting, antiguo sacerdote, fue nombrado canciller. El rey Juan se dejaba ver tres veces por semana en la plaza del mercado ante cortesanos y súbditos que se inclinaban y se postraban a su paso.

El pueblo no demostró excesivo entusiasmo ante semejante pompa. Más aún: Bernardo Knipperdolling hizo un intento por quitar de su lugar a Juan Beukels, aduciendo, para justificar ese paso, una nueva revelación en la cual se le había hecho saber que, si bien Juan era rey según la carne, él (Knipperdolling) había sido llamado para ser rey espiritual. Pero le fue notificado que las revelaciones independientes no estaban permitidas en la nueva Jerusalén. Excepcionalmente, esta vez Juan Beukels se mostró clemente, pues Knipperdolling no sólo no fue ejecutado, sino que después de unos cuantos días de cárcel fue restituido en su cargo de subcomandante o "portaespada" *(Schwertträger)* de Juan.

Superada esta amenaza a su poder, Juan se entregó más de lleno al ejercicio de su papel mesiánico. El 13 de octubre hizo que toda la población se congregara en la plaza de la catedral al son de una trompeta, y anunció su decisión de salir de Münster al frente de un pelotón para dar la bienvenida

al grupo de miembros de la Alianza que acudían desde los Países Bajos a socorrer a la ciudad. Después de un despliegue militar de caballería y de infantería, el rey Juan sorprendió a sus súbditos explicándoles que todo eso había sido sólo para poner a prueba su lealtad al Padre Celestial. A continuación, la población entera se sentó a las mesas que entre tanto se habían dispuesto en la plaza. Fue un espectáculo asombroso: el alegre populacho sentado en las largas mesas, riendo y entonando salmos, y el rey y la reina sirviendo personalmente los manjares. Al banquete siguió una comunión solemne, en la que el rey Juan, la reina Divara y los principales consejeros del reino repartieron el pan y el vino. En esta extraordinaria combinación de ejercicio militar y festín real debe de haberse visto algo así como el banquete mesiánico en la cima del monte Sión.[16]

Entonces el rey anunció que Dios lo había depuesto de su trono; pero el "profeta cojo" le dijo que Dios tenía prohibida semejante cosa, y lo coronó rey por segunda vez. También por segunda vez, el pueblo reconoció solemnemente la soberanía de Juan.

Aunque en dos ocasiones había conseguido rechazar victoriosamente al enemigo en sus intentos de tomar por asalto la muralla, Juan tenía que comprender que la ciudad no podría salvarse sino con ayuda exterior. En consecuencia, mandó a veintisiete apóstoles en las cuatro direcciones de la rosa de los vientos para difundir el mensaje de la nueva Sión. Entre los mensajeros se contaban ministros tan eminentes como el profeta Dusentschuer, Enrique Schlachtschap, Dionisio Vinne, Juan Klopreis y Enrique Graess van Borken (que resultaría ser un traidor). Se dirigieron a Soest, Koesfeld, Warendorf y Osnabrück, ciudades de Westfalia. Todos, excepto Graess, fueron ejecutados. De los ministros que asistieron al comienzo de la sublevación, el único sobreviviente fue Rothmann, que se quedó en Münster como portavoz del rey.

En esos lamentables momentos del frenético reinado de Juan, "rey de los anabaptistas de Münster",[17] Bernardo Rothmann terminaba de escribir su *Restitución*, publicada en octubre de 1534.

3. La "Restitución" de Rothmann y su tratado "De la venganza" (1534)

La *Restitución* de Rothmann [18] puede agruparse con toda una serie de obras compuestas durante la Era de la Reforma cuyo contenido (sin excluir a veces el título mismo) se refiere a una restitución o restauración de la iglesia primitiva. Ya hemos dado algunas citas de la *Restitución* de

[16] El motivo paradisíaco-mesiánico aparece expresamente en un escrito de Rol, *Eyne ware bedijnckijnge,* donde se exalta (*BRN*, V, 106) "el Paraíso del Cuerpo de Cristo".

[17] Tal es la leyenda –"Koninck der Wederdoper to Monster"– que figura en las monedas mandadas acuñar por él.

[18] *Eyne Restitution edder Eine wedderstellinge rechter vnde gesunder Christliker leer, gelouens vnde leuens.* Véase la edición de Andreas Knaake en los vols. LXXVII y LXXVIII de *Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts,* Halle, 1893 (*Flugschriften aus der Reformationszeit,* VII), y *Die Schriften Bernard Rothmanns,* ed. R. Stupperich, Münster, 1970.

Juan de Campen, 1532 (cap. XI.2), el cual pedía que se restaurara el binitarismo nupcialmente concebido, propio, según él, de la cristiandad apostólica. La cuarta parte del *Wonderboeck* (1542) de David Joris se intitula, asimismo, "Restitutio oder wederbrenginghe Christi" (*infra*, cap. XIX.1). En oposición a Rothmann y a la aberración münsterita, Dietrich Philips escribirá también su *Van de geestelijcke restitution* (cap. XIX.2.b). Guillermo Postel (cap. XXII.2) publicará más tarde su *Restitutio rerum omnium* (París, 1552). Y ya hemos utilizado (cap. XI) la *Restitutio Christianismi* de Servet (1553).

Tan difundido estuvo el restauracionismo o restitucionismo en el siglo XVI, como versión renacentista del primitivismo, que puede decirse que es una de las marcas características de la Reforma Radical.[19] El *locus biblicus* de este restauracionismo radical es el versículo de los Hechos de los Apóstoles, 3:21, que habla (en la Vulgata) de unos tiempos escatológicos de "restauración de todas las cosas" *(tempora restitutionis omnium)*.

Ya el mesiánico visionario anabaptista Agustín Bader (cap. VIII.3) había echado mano de ese texto bíblico durante la cuaresma del año 1530, en un sermón en que combinó audazmente la concepción profética (Isaías y Jeremías) y la concepción apostólica de la Restauración de la vida sin trabas de los santos auténticos y del grupito selecto de los justos, declarando que "la hora de la restauración de todas las cosas estaba a punto de sonar, con la urgente eliminación de los sacramentos y las demás ceremonias externas".[20]

No dejó de haber grandes divergencias entre los restauracionistas. La principal es ésta: mientras que la mayor parte de los anabaptistas evangélicos pensaban en la iglesia primitiva, sobre la cual algunos de ellos estaban tratando literalmente de modelar sus esfuerzos, otros anabaptistas (los espiritualistas y los münsteritas) pensaban más bien en la acción futura de Cristo y en su inminente segunda venida.

Es indudable que Rothmann había leído la *Restitución* (1532) de Juan de Campen cuando en 1533 imprimió su *Bekenntnisse*, que se ocupa de la restauración de los dos sacramentos básicos, el bautismo y la eucaristía. Al pasaje ya aludido de los Hechos de los Apóstoles añade Rothmann, para explicar lo que él interpretaba como los dolores de parto de la Restauración, y para fundamentar asimismo su doctrina de que los nuevos apóstoles enviados por Cristo en la plenitud de los tiempos tenían que esperar la persecución, las palabras del evangelio de San Mateo, 23:34-39: "Por tanto, he aquí que envío a vosotros profetas, y sabios, y escribas; y de ellos, a unos mataréis y crucificaréis, y a otros . . . perseguiréis de ciudad en ciudad . . . Porque os digo que desde ahora no me veréis, hasta que digáis: «Bendito el que viene en el nombre del Señor»."

[19] Véase Franklin Littell, *Anabaptist View of the Church*, cap. II y III; Frank J. Wray, "The Anabaptist Doctrine of the Restitution of the Church", *MQR*, XXVIII (1954), 186-190, y el ensayo del mismo Wray, "Bernhard Rothmann's Views on the Early Church", en el volumen editado por Littell, *Reformation Studies*, pp. 229-238.

[20] Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 215a.

Pero el restauracionismo de la *Restitución* de 1534 estaba situado en un escenario escatológico. Además de la caída original del hombre (con su consiguiente expulsión del Paraíso) y de su restauración por obra de Cristo, Rothmann veía una serie de caídas y restauraciones en una sucesión de tres leyes, que eran: 1) la que iba de la Creación al Diluvio; 2) la que iba de Noé a sus propios tiempos (esto, en contraste con el esquema tripartito de Joaquín de Flora), y 3) el inminente Reino milenarista de Cristo, cuya preparación, cósmicamente ordenada, era el reino de Münster. Dentro de las dos primeras leyes, y particularmente dentro de la segunda, era útil destacar los movimientos decisivos, porque con base en esos modelos podían los münsteritas interpretar las cosas que estaban ocurriendo, y las que les aguardaban. En esa segunda era, Rothmann señalaba la esclavitud de los israelitas en Egipto y su regreso a la tierra de Canaán, el destierro de Babilonia y la restauración respectiva, una caída más, esta vez del pueblo de la Nueva Alianza en el siglo II después de Cristo, y una restauración final que, iniciada por Erasmo y Lutero, culminaba en Juan Beukels:

> Dios Todopoderoso inició la Restitución cuando suscitó a Martín Lutero . . . He aquí cómo mediante Erasmo, Lutero y Zwinglio se hizo el [nuevo] comienzo, pero sólo en Melchor [Hofmann], en Juan Mathijs y en este hermano nuestro, Juan de Leiden, ha quedado gloriosamente establecida la verdad.[21]

En el restauracionismo de Rothmann, el Paraíso y el Israel del Antiguo Testamento, lo mismo que la iglesia apostólica, tenían una función no sólo paradigmática, sino también anunciadora de lo que iba a ser válido en la nueva organización de los creyentes, como preparación para el imperio directo y universal de Cristo en el milenio. Así, pues, a diferencia de los demás anabaptistas, Rothmann no estaba dispuesto a alegorizar o a glosar en alguna otra forma los preceptos del Antiguo Testamento. Él se sentía el portavoz teológico de los "hijos de Jacob", que estaban ayudando a Dios a castigar y aniquilar a los "hijos de Esaú".

Rothmann sostenía que los dos Testamentos eran uno solo, de la misma manera que Dios es uno, y decía que el entendimiento auténtico de las Escrituras les había sido restaurado por Dios a los münsteritas. Entre esas formulaciones escriturísticas auténticas estaba la tesis hofmannita de que la Palabra de Dios se hizo carne en el vientre de la Virgen María, sí, pero sin tomarla de ella. La significación ideológica o religioso-política de la doctrina hofmanniana de la carne celestial de Cristo (cap. XI.3) aparece con toda claridad en el hecho de que unas medallas acuñadas en Münster y otros documentos llevaban grabada o impresa la siguiente frase: "El Verbo se ha hecho carne y habita en nosotros: un Dios, una fe, un bautismo." Los münsteritas creían que lo divino estaba con ellos, y la amalgama que hacían de la iglesia y del estado en una sola república, santa, comunal y poligámica, tenía su sanción en la naturaleza misma de Cristo.

[21] *Restitution*, ed. Knaake, *loc. cit.*, pp. 16-17.

A ejemplo de Hofmann, Rothmann afirmaba igualmente que Dios había restaurado la facultad de querer el bien o el mal, y que la salvación consistía en la decisión de cada cual de ser bautizado dentro de la iglesia disciplinada de Jesucristo. Utilizando el libre albedrío, cualquiera podía hacer suyo el don de Dios, someterse al bautismo y convertirse verdaderamente en miembro de la iglesia de Cristo, lo cual equivalía a salvarse. La comunidad de los bienes era señal de la pertenencia a la comunión redimida de los santos. Si el bautismo de los creyentes era la ordenanza de admisión dentro del pueblo de la Alianza, la Cena del Señor era la ordenanza dispuesta para mantenerlos unidos en la oración, en la memoria de la obra redentora de Cristo y en la tarea de pedir "por todos los amados hermanos y hermanas que siguen sometidos al dragón".

Rothmann defendió la poligamia como una más de las restituciones sancionadas por la ley de Dios. Como la única finalidad legítima del matrimonio era fructificar y multiplicarse y henchir la tierra, ningún marido podía verse impedido de fructificar por la esterilidad o la preñez o la indisposición de una mujer. Además, cuando un hombre depende sexualmente de una sola mujer, ésta lo lleva de un lado a otro "como oso tirado de una cuerda". Ya era tiempo de que las mujeres, "que en todas partes han estado llevando la ventaja", se sometieran a los hombres tal como el hombre está sometido a Cristo, y Cristo a Dios. La institución de la pluralidad de mujeres, que consta en el Viejo Testamento, nunca había sido abolida ni suspendida por Dios. El hecho mismo de que los apóstoles aconsejaran que el obispo fuera marido de una sola mujer (I Timoteo, 3:2) era prueba de que en la iglesia primitiva lo general, para el resto de los cristianos, era la práctica de la poligamia (!).

La restitución más importante de todas fue el gobierno por la mano de los santos. Rothmann, fiel a su posición, tomaba literalmente la Biblia y afirmaba que Dios, según las coyunturas históricas, había impuesto unas veces a su pueblo santo la necesidad de sufrir pacientemente, y otras veces la obligación de tomar gloriosa venganza de la gente sin Dios: "Tenemos que poner mucha atención al momento, para no emprender nada demasiado pronto ni tampoco demasiado tarde." [22] Trazando una distinción fundamental entre dos modelos, el reino de David y el de Salomón, caracterizaba el reinado de David como necesariamente belicoso contra los jebuseos y los filisteos, y el reinado de Salomón como pacifista, prototípico del reino milenarista de Cristo. En Münster, comunidad necesariamente belicosa, era donde Dios había restablecido "el reino y trono de David . . ., que el verdadero y pacífico Salomón [o sea Cristo] ocupará y poseerá [muy pronto]".[23] En otro de sus escritos, terminado en medio de un caos cada vez más abrumador, Rothmann escribiría con fervor y patetismo aún más escatológico:

[22] *Ibid.*, p. 110.

[23] *Ibid.*, pp. 104-105. Pasaje destacado por Stayer, "Rothmann", p. 191. Gran mérito de Stayer es haber esclarecido de manera muy incisiva la escatología münsterita.

¡Mirad! El trono de David [=Juan Beukels] ha de ser restablecido, el Reino ha de prepararse y armarse, y todos los enemigos de Cristo han de ser humillados por David. Y *entonces,* el pacífico Salomón, el Rey eterno y Dios ungido, Cristo, ocupará y poseerá el trono de su padre David, y su Reino no tendrá fin.[24]

Esta identificación exclusiva de Cristo con Salomón, autor putativo de los Proverbios y de la Sabiduría, y no con David, autor putativo de los Salmos, además de rey guerrero, constituía la sanción exegética más importante de la belicosidad del rey Juan Beukels y de la espada levantada por los anabaptistas que pocos meses antes, "cargados aún con los suspiros de los apóstoles", creían "que no era bueno resistir a la gente sin Dios" y aceptaban "el sufrimiento, y la muerte misma, con paciencia".[25]

¿De qué manera llegó Rothmann a la conclusión hermenéutica de que los humildes, los siervos de la sociedad establecida, los que sufren y se afanan, debían convertirse en santos guerreros? Para contestar a esta pregunta conviene acudir a otro de sus escritos, el tratado *De la venganza* [26] (diciembre de 1534), en el cual hacía aún más explícita su enseñanza sobre el gobierno del mundo por los santos de los últimos días, dirigiendo un llamado a "todos los verdaderos israelitas y aliados de Cristo" para tomar las armas en venganza *(wrake)* y defensa de la teocracia. A manera de programa, declaraba allí Rothmann que sería un error esperar, en esos momentos, "que Dios mismo viniera del cielo y tomara venganza de los ateos": los siervos de Dios eran quienes debían llevar a cabo primeramente esa venganza.[27] A continuación asignaba la venganza, no al Cristo salomónico destinado a gobernar en paz, sino al "rey David" y a los miembros de la Alianza, bautismalmente renacidos y santificados.[28]

El momento adecuado para abandonar la pasividad y emprender la insurgencia estaba determinado, en el pensamiento de Rothmann, por varios factores: ante todo, su adaptación de la doctrina de Joaquín de Flora sobre las tres edades del mundo; y en seguida, la importancia que concedía al curioso número bíblico 3½ ("tiempo, y tiempos, y la mitad" en Daniel, 12:7, y cf. Apocalipsis, 11:11, y recuérdese a Juan Hut, cap. VII.4) y a los

[24] *Von verborgenheit der Schrifft des Rickes Christi vnd von dem dage des Herrn,* editado por Carl Hochhuth en *Bernhard Rothmanns Schriften,* Gotha, 1857, p. 92, y citado por Stayer, "Rothmann", p. 191. En cuanto a la afirmación de que el Reino de Cristo no tendrá fin, hay que notar que en otro lugar se contradice Rothmann al decir que el Reino será entregado al Padre (según se lee en I Corintios, 15:24). Stayer, p. 192, nota 71, observa esa contradicción.

[25] *Restitution, loc. cit.,* pp. 109 y 107.

[26] *Eyn gantz troestlick bericht van der Wrake unde straffe des babilonischen gruwels,* editado por Karl W. Bouterweck en *Zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer, besonders in den Rheinlanden,* Bonn, 1864, pp. 66-80; ligeramente reducido y vertido al alemán moderno por Fast, *Der linke Flügel,* pp. 342-360. Rothmann no llegó a terminar un cuarto tratado religioso-político: *Van erdesscher unnde tytliker gewalt: Bericht uth Gottlyker schrifft.* La parte que dejó escrita fue editada por Heinrich Detmer y Robert Krumbholtz en *Zwei Schriften des münsterischen Wiedertäufers Bernhard Rothmann,* Dortmund, 1904.

[27] *Van der Wrake,* ed. Bouterweck, p. 75; ed. Fast, *Der linke Flügel,* p. 351.

[28] Stayer, "Rothmann", p. 190, hacia las notas 59 y 60, observa que Rothmann no siempre es muy lógico.

sueños de los reyes de Babilonia, el de la estatua cuatripartita y el de las cuatro bestias (Daniel, caps. 2 y 7, y recuérdese a Tomás Müntzer, cap. III.2). Los münsteritas creían que el vidente anabaptista Melchor Hofmann no era otro sino Elías, que había regresado a la tierra. En los tiempos bíblicos, en una ocasión en que pululaban falsos sacerdotes y profetas, Elías había profetizado, como castigo de Dios, una sequía que duró 3½ años (según el cálculo de Rothmann; cf. I Reyes, 17:1 y 18:45). Además, Rothmann encontraba este importante número multiplicado por 20 en los 70 años que duró la cautividad de Babilonia, otro castigo enviado por Dios al pueblo escogido. A continuación venía una nueva multiplicación, esta vez de 20 por 70: a partir de la ascensión de Cristo, a la edad de treinta y tres o treinta y cuatro años, vino la era apostólica, que según Rothmann duró exactamente cien años; en el año 133 o 134 se inició la más dolorosa de las defecciones, o sea la corrupción de la iglesia apostólica, castigada por Dios con 1400 (= 20 × 70) años de sequía espiritual. Así, pues, el año 1533 o 1534 señalaba el comienzo de la Restauración definitiva.[29]

En cuanto a la seguridad de Rothmann de que Münster era el lugar en que se llevaría a cabo la Restauración, se basaba también en argumentos: por una parte, en Münster se había recuperado plenamente el significado de la Escritura; por otra parte, el Imperio Romano, bajo el dominio de Carlos V, era ciertamente la última etapa del cuarto Imperio universal, y el barro de que estaban hechos en parte los pies de la tambaleante estatua (Daniel, cap. 2) eran las temporalidades espirituales, cuyo ejemplo se veía de manera patente en el obispado principesco de Münster, mientras que la cuarta de las bestias, la de los tres cuernos (Daniel, cap. 7), era el Papado con su tiara de tres coronas y a la vez el Wittenberg insuficientemente reformado, donde Lutero, después de unos comienzos prometedores, "se ha quedado echado en su cama de orgullo e inmundicia".[30] El globo imperial en la mano de Juan Beukels era el símbolo del dominio universal del nuevo rey, el rey de la novísima alianza. Así, Rothmann concluía su tratado *De la venganza* con estas palabras:

> Ahora bien, amados hermanos, la hora de la venganza ha sonado ya. Dios ha exaltado al David prometido y lo ha armado para la venganza y el castigo de Babilonia y sus moradores. Por consiguiente, amados hermanos, armáos para la batalla, no sólo con la humilde arma de los apóstoles, o sea el sufrimiento, sino también con la armadura magnífica de David, la de la venganza, para extirpar todo el poder de Babilonia y todas las instituciones de los ateos con la potencia y la ayuda de Dios . . . Dios, Señor de los señores, que ha determinado y predicho por boca de sus profetas todo esto desde el principio del mundo, despierte vuestro corazón con el poder de su espíritu y os dé armas, así como a todo su pueblo de Israel.[31]

[29] *Van der Wrake,* ed. Bouterweck, p. 74; ed. Fast, *Der linke Flügel,* p. 350.
[30] Cf. *Restitution,* p. 16.
[31] *Van der Wrake,* ed. Bouterweck, p. 80; ed. Fast, *Der linke Flügel,* p. 360; y cf. Stayer, "Rothmann", p. 192.

4. Restitución y venganza por mano de los "impíos"

Irónicamente, lo que sugieren los títulos de los dos libros escritos a fines de 1534 por Bernardo Rothmann es el tremendo revés de la fortuna de la teocracia anabaptista. Un año después, en efecto, el obispo estaría reinstalado en Münster, y las fuerzas combinadas de protestantes y católicos estarían consumando su venganza contra el efímero reino.

A fines de noviembre de 1534, un nuevo grupo de mensajeros se puso en camino a Frisia, Holanda, Brabante, Cleves, Jülich y Lieja, llevando insignias de identificación hechas de cobre (con el lema "El Verbo se hace carne") y gran número de folletos de índole polémica, entre ellos la *Restitución* de Rothmann, que acababa de salir de la imprenta, y provistos asimismo de dinero con que comprar víveres para Münster. Hacia Navidad regresó la mayoría, trayendo, al parecer, buena cantidad de provisiones.

La víspera de Navidad salió de Münster una nueva brigada de mensajeros, en particular Juan van Geelen y Enrique Cramer, con destino a Wesel y a Deventer respectivamente, guiados por los consejos de Enrique Graess, y llevando consigo el nuevo libro de Rothmann, su tratado *De la venganza*. Graess, convertido ya en agente al servicio del obispo, aseguraba haber escapado de la prisión por milagro de Dios, lo cual había acrecentado sobremanera el respeto con que se le veía. Su declaración de que el rescate no tardaría en llegar del exterior, particularmente de Wesel, Deventer y Amsterdam, dio nuevos ánimos a los ciudadanos e hizo que el rey Juan le tuviera más confianza y le comunicara sus secretos. Temeroso, sin embargo, de que lo traicionero de su conducta saliera muy pronto a la luz, Graess puso súbitamente fin a su estancia en Münster el 2 de enero de 1535 y corrió en pos de los emisarios salidos la víspera de Navidad, para levantar, según dijo, cuatro banderas blancas en los Países Bajos: las banderas de la justicia, que proclamarían el advenimiento del rey (salomónico) de Sión y guiarían a los miembros de la Alianza en su marcha a Münster. Los lugares de reunión debían ser Deventer, Ysenbroeck y Limburgo. Las banderas debían ser desplegadas, una en Jülich, otra en algún lugar de Holanda o de Waterland, otra en la región de Limberg, entre Maastricht y Aquisgrán, y la otra en Frisia, cerca de Groningen.[32] En Appingedam, cerca de Groningen, unas mil personas se congregaron bajo el mando del profeta extático Herman Schoenmaker, que tenía pretensiones mesiánicas y quería pasar a cuchillo a todos los monjes, frailes y clérigos y a todos los funcionarios civiles. Pero Schoenmaker, con su excesivo fanatismo, echó a perder su propio movimiento particularista. En Münster, donde la situación era ya desesperada, el rey prometió salvación *(erlösung)* y reivindicación para el día de Pascua, y los habitantes cobraron nuevos ánimos.

Entre tanto, sin embargo, había sido descubierta la traición de Enrique Graess. En Amsterdam, Juan van Geelen se esforzó en remediar el perjuicio, pero ya para entonces varios de los hermanos habían sido ejecutados en

[32] Grosheide, "Verhooren en vonnissen", *loc. cit.*, p. 16.

Wesel. En enero, también, las fuerzas episcopales completaron finalmente el cerco de Münster, donde el rey Juan había estado preparando cinco compañías militares que hicieran salidas audaces para reunirse con los esperados refuerzos y traerlos a la ciudad. Pero todos los intentos de conseguir auxilio acabaron en fracaso. Muchos fueron aprehendidos en Deventer, Kampen y Zwolle, y la imposibilidad de lograr apoyo popular en Amsterdam quedó señalada por la desesperada conducta de los *naaktloopers*, el 10 de febrero de 1535 (cap. XII.3).

Todavía el 23 de marzo otros ocho emisarios consiguieron burlar el sitio, a pesar de ser ya tan estrecho, en un intento final de reclutar anabaptistas holandeses que acudieran al rescate de Münster. Estos nuevos emisarios (uno de ellos Juan van Geelen) reunieron un puñado de trescientas personas y asaltaron, con buena fortuna, el Monasterio Viejo [33] cerca de Bolsward, que era una abadía cisterciense fortificada. Pero el edificio fue sitiado a su vez por el estatúder imperial Schenck van Toutenburg, que mandó traer artillería pesada y finalmente, después de no pocos combates, lo recuperó el 7 de abril. Pedro Simons (posiblemente hermano de Menno) sucumbió en este episodio. La insensata matanza obligó a Menno a moverse en favor de los pobres y mal guiados anabaptistas (cap. XIV.1).

Dentro de la ciudad asediada, Juan, para evitar sorpresas y defecciones, instituyó en mayo doce "duques" encargados de guardar las puertas, y, para que no hubiera reyertas entre ellos después del resultado victorioso de la batalla, tuvo el cuidado de asignarles el futuro territorio de sus ducados, una vez que el reino se ensanchara. Juan mantuvo la disciplina recurriendo a las medidas más severas. Con su mezcla de indecisión y de crueldad, de fanatismo religioso y de maldad maniática, dio a sus súbditos, así como a sus esposas, una existencia miserable. Una de ellas, la más enérgica, fue decapitada por él en la plaza del mercado por haber criticado abiertamente su gobierno, y pisoteó su cádaver mientras las demás mujeres del harem contemplaban el espectáculo.

El rey se esforzó en mantener la moral de su pueblo mediante bailes y espectáculos. Pero ninguno de estos recursos sirvió de nada. El hambre se sentía de manera cada vez más cruel, por lo cual mandó Juan fuera de la ciudad, en junio de 1535, a las mujeres, los niños y los ancianos. Muchos de estos fugitivos sufrieron la muerte a manos de los sitiadores, entre grandes atrocidades. Y a pesar de todo lo que hizo Juan, el sitio implacable y el hambre acabaron por socavar la moral. Entre los sitiadores estaba cundiendo también poco a poco el desaliento a causa de la terquedad de los sitiados, y melancólicamente se estaban preparando para una larga espera, cuando un acontecimiento insospechado vino a resolver todo el problema. Dos hombres, Juan Eck y Enrique Gresbeck,[34] desertaron y abrieron traicioneramente una de las puertas de la ciudad a los hombres

[33] Oldeklooster, Oudeklooster.

[34] El *Bericht von der Wiedertaufe in Münster*, de Gresbeck, fue editado por Cornelius, *Berichte des Augenzeugen, op. cit.*

del obispo. Tras una batalla espantosa, la ciudad fue tomada el 25 de junio, y casi todos sus pobladores pasados a cuchillo.

El único de los cabecillas que consiguió escapar fue el canciller Enrique Krechting; Bernardo Rothmann, según parece, murió durante la batalla; el rey Juan Beukels, Bernardo Knipperdolling y Bernardo Krechting, hermano del canciller, fueron capturados y exhibidos por todas las regiones de la Alemania septentrional. Knipperdolling y Krechter se mantuvieron leales a sus creencias anabaptistas, mientras que Juan Beukels pronunció una abjuración parcial antes de ser ejecutado, e incluso llegó a ofrecerse, si se le perdonaba la vida, a persuadir a los anabaptistas supervivientes de la necesidad de renunciar a todas las ideas de violencia y ser fieles al nuevo gobierno. Los tres caudillos presos fueron sentenciados y torturados con tenazas calentadas al rojo vivo el 22 de enero de 1536 en Münster, sobre un estrado, para que todo el mundo presenciara el suplicio. Sus cadáveres, chamuscados, fueron puestos en jaulas de hierro y colgados de la torre de la iglesia de San Lamberto.

5. David Joris y los batenburguenses en Bocholt, 1536

Después del aplastamiento de la bibliocracia anabaptista de Münster en junio de 1535 y de la ejecución del rey Juan Beukels en enero de 1536, un grupo de anabaptistas radicales llegados nada menos que de Inglaterra (y entre los cuales estaba cierto Juan Mathijs, sin relación alguna con el apóstol ejecutado) se reunieron en agosto de 1536 en la todavía tolerante población de Bocholt, cerca de Wesel, para tratar de llegar a algún entendimiento mutuo y de unificar las sacudidas y dispersas fuerzas anabaptistas. Asistieron a la reunión representantes de cuatro o cinco agrupaciones, desde los desenfrenados "batenburguenses" y los asendereados münsteritas, pasando por los "davidjoristas" y los aún expectantes hofmannitas, hasta los quietistas obbenitas.[35]

La última vez que nos encontramos con David Joris era director de los sacramentistas de Delft, de donde fue expulsado (cap. xii.1). Regresó después a la misma ciudad, se hizo miembro de la comunidad hofmannita, recibió junto con su mujer el bautismo de manos de Obbe Philips (en septiembre de 1534) y la ordenación, de manos del mismo, unos meses después. Como señal exterior de su nuevo nacimiento, retomó el nombre de David, que le había sido impuesto por su padre (el cual, por los días en que nació el niño, estaba representando el papel del rey David en una pieza teatral de los *rederijker*), y abandonó el nombre de Juan, que le había sido dado por un obispo en la ceremonia de su confirmación. Muy poco después, sus propios seguidores se dieron a conocer con el nombre de davidjoristas.

[35] Sobre el anabaptismo en esta región, después del desastre de Münster, véase Cornelius Krahn, "Anabaptism in Westphalia", *MQR*, XXXV (1961), 282-285. Sobre las cuatro o cinco agrupaciones véase Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, p. 12. Y cf. *infra*, p. 962, *addendum*.

Juan de Batenburg, hijo bastardo de un miembro de la noble casa de ese apellido, en Gelderland, había sido alcalde de Steenwijk, en Overijssel, antes de abrazar el anabaptismo. Era ahora el jefe de aquella facción cuyos secuaces se aferraban todavía a los principios de los dos Juanes, inspirados en la guerra de los Macabeos, y que por ello fueron llamados *zwaardgeesten* (amigos de la espada), y también batenburguenses. Batenburg había sido uno de los instigadores del asalto münsterita al Monasterio Viejo de Bolsward en 1535. Los batenburguenses, más radicales aún de lo que llegaron a ser los münsteristas en el cenit de sus excesos, sostenían que todos cuantos no se unieran a ellos debían ser exterminados. Estaban completamente de acuerdo con el saqueo de las iglesias, y el divorcio era obligatorio para aquellos o aquellas cuyo cónyuge se negara a unirse al grupo. Mantenían además la práctica de la poligamia, y poseían todos sus bienes en común. Llenos de fe en Batenburg, su nuevo Elías, esperaban clandestinamente el belicoso segundo advenimiento del Señor. Mientras tanto, se abstenían de celebrar bautizos de adultos, y asistían a los servicios religiosos católicos, para que nadie los descubriera ni persiguiera.

Batenburg no asistió personalmente a la reunión de Bocholt. Fue David Joris quien actuó como mediador entre los beligerantes batenburguenses y los obbenitas y miembros de otros grupos que insistían en el pacifismo, en la abolición de la pena capital, en el bautismo de los creyentes, en la disciplina y en la conducta austera. Espiritualizando y alegorizando las creencias y los programas de las diversas agrupaciones, Joris consiguió ponerlos más o menos de acuerdo, y así la reunión de Bocholt terminó con un entendimiento (que resultaría efímero). Quedó suspendida la práctica del rebautismo, y el empleo de la espada por parte de los santos se declaró justificable pero imprudente, puesto que era obvio que el milenio no había llegado todavía.

De la mano de Joris, hábil lo mismo para la pintura que para la poesía, han llegado a nosotros algunos himnos escritos antes y quizá también después de la caída de Münster. Uno de ellos, en especial, expresa muy bien la característica mezcla de esperanzas bélicas y de preparación para el sufrimiento:

> Toda alma piadosa debe beber
> del cáliz de amargura, vino puro y rojo,
> pero Dios hará que sean los impíos quienes apuren las heces.
> Y ellos vomitarán, y eructarán, y caerán
> en la muerte que no tiene fin.
> Entiende, amado cristiano.
> Consérvate firme, propaga la honra de Dios.
> Prepárate todo el tiempo para morir.[36]

[36] David Joris, *Een geestelijck liedt-boecxken* (1529-1536), impreso en la colección de *Liederen van Groot-Nederland* editada por F. R. Coers, Utrecht, 1930. El fragmento citado en el texto aparece en Roland Bainton, *Joris*, p. 18, y también en su libro *The Travail of Religious Liberty: Nine Biographical Studies*, Filadelfia, 1951, p. 127.

La posición de Joris mismo estaba mucho más cerca de la de los obbenitas, especialmente en la cuestión de la espada. Según la enseñanza de Cristo, los santos tienen que sufrir y no ofrecer ninguna resistencia. Rechazaba asimismo la poligamia. En esto mostraba su familiaridad con el esquema de Joaquín de Flora, según el cual los creyentes estaban viviendo todavía en la era del Hijo, caracterizada por la monogamia, tal como la era del Padre había estado marcada por la poligamia patriarcal, y tal como la era futura del Espíritu, que se acercaba, estaría marcada por el celibato. En cuanto a la cuestión del adamismo, debatida igualmente en Bocholt, Joris dijo que, por lo que a él tocaba, no sentía nada que lo moviera a andar por ahí desnudo, ya fuera esto un signo (como en Isaías), ya la prueba de un regreso a la perfección paradisíaca, pero que ese fenómeno recurrente en la historia de la religión era permisible si alguien se sentía impulsado a ello por Dios. Por lo demás, estaba de acuerdo con los radicales en la expectación de la inminente venida de Cristo.

Batenburg murió muy poco tiempo después del coloquio de Bocholt. En un viaje que hizo por el sur de los Países Bajos, fue aprehendido en Vilvoorde, cerca de Bruselas, en diciembre de 1537. Durante su encarcelamiento, trató de hacerse pasar por enemigo acérrimo de los saqueos y destrucciones, y reveló el nombre de muchos anabaptistas. Los magistrados quedaron muy poco convencidos de la sinceridad de sus protestas, y Batenburg fue sentenciado a muerte en 1538. El clima belicoso subsistió, aun después de su ejecución, pero con el ajusticiamiento de los últimos seguidores de esa línea, un tal Appelman en Leiden y Pedro van Orck en Münster, muertos ambos en 1544 (el mismo año que Loy cerca de Amberes, como vimos *supra*, cap. XII.2), la secta parece haber quedado sumamente empequeñecida.[37]

Poco después del coloquio de Bocholt recibió Joris carta de una mujer llamada Anneken Jansdochter,[38] la cual lo aclamaba como profeta de Dios y como el bieldo que el Señor había tomado en la mano para aventar el trigo y "prepararle un pueblo aceptable, para que pronto pudiera venir a su templo". Joris, según lo relata él mismo, quedó en una especie de éxtasis durante más de una semana después de leer la carta; y, cuando recuperó el sentido, comenzó a considerarse como el tercer David, después del primero, el rey de Israel, y del segundo, Cristo, su descendiente. A sus seguidores les exigió fe y lealtad. A la insistencia de muchos de ellos en la Palabra escrita, opuso la preeminencia de la Palabra interior. Proclamó la interioridad de la resurrección en espíritu y la victoria sobre el mal, la muerte y las tinieblas. El sonido de la trompeta del Juicio Final, la muerte, la condenación, todo esto tiene lugar, de manera análoga, en el interior del hombre. Predicó la humildad, la abnegación y el ascetismo.

En Delft se le unió un grupo de seguidores, que fue acrecentándose con gran rapidez. Se puso precio a la cabeza del capitán de los davidjoristas en

[37] Sin embargo, todavía en 1552, en Leiden, hubo temores de un ataque de los batenburguenses, lo mismo que en 1553 en Courtrai (Flandes): *ME*, I, 247-248.

[38] Citada en Bainton, *Travail*, p. 130.

1538, y en 1539 las autoridades sintieron que era preciso emprender una acción aún más vigorosa. La patrocinadora de Joris, Anneken Jansdochter, mujer acomodada, que con su marido había buscado asilo en Inglaterra, en un viaje de regreso a Delft fue aprehendida en Rotterdam: se hizo sospechosa por haber cantado cierto himno con una compañera de viaje, Cristina Barents, de Lovaina. Procesadas inmediatamente, las dos quedaron convictas de herejía.

En el camino al cadalso, Anneken dirigió una súplica a la muchedumbre, rogando que alguien adoptara a su hijo pequeño, llamado Isaías, asignando al mismo tiempo, para cubrir los gastos de la tutoría, una apreciable suma de dinero. Este hijo sería, de grande, fabricante de cerveza y alcalde de Rotterdam, y se casaría con la hija del estadista y mártir arminiano Juan Oldenbarnevelt.[39] Mal hubiera podido prever Anneken, en sus últimos momentos de vida, que Isaías decidiría, en su edad madura, disociarse de la fe de su madre.

Ya había escrito un hermosísimo testamento dirigido a él, y que después se imprimiría y reimprimiría muchas veces. No será fuera de propósito citarlo extensamente, pues lo que en él se dice expresa de manera perfecta el espíritu del anabaptismo hofmanniano. Aunque la causa münsterita había quedado aplastada, aún escuchamos en el testamento de Anneken algo del fervor escatológico de la primera generación, antes de que la idea y la esperanza del Reino inminente de Cristo y del gobierno de los santos se hubieran apagado del todo. Al poner su testamento en manos del niño, Anneken daba voz a todo el ámbito de sus convicciones, nacidas del Nuevo Testamento, desde el Sermón de la Montaña hasta el Apocalipsis, pasando por las epístolas de los apóstoles:

> Hijo mío, escucha la instrucción de tu madre... Mira, yo voy a seguir hoy el camino de los profetas, los apóstoles y los mártires, y a beber el vaso de que todos ellos han bebido. Voy a seguir... el camino que siguió el propio Jesucristo, el Verbo eterno del Padre, lleno de gracia y de verdad, el Pastor de las ovejas, el que es la Vida, y que... tuvo que beber de este mismo vaso, como él dijo: "Tengo un vaso de que beber, y un bautismo con que ser bautizado" [cf. Marcos, 10:38-39]... Él, que pasó por todo eso, llama a sus ovejas, y sus ovejas oyen su voz y lo siguen dondequiera que él va, pues ése es el camino de la fuente verdadera. Por este camino anduvieron los regios sacerdotes que vinieron de donde el sol se levanta, como leemos en el Apocalipsis, y entraron en la eternidad [cf. I Pedro, 2:9].
>
> Éste es el camino pisado por los muertos que están debajo del altar y que claman en alta voz, diciendo: "Señor Dios Omnipotente, ¿cuándo vengarás la sangre que ha sido derramada?" [Apocalipsis, 6:9-11]... También éstos bebieron del vaso, y ahora han ido a lo alto, a gozar del santo y eterno descanso del Señor. Éste es el camino por el que caminaron los veinticuatro ancianos que están ante el trono de Dios, y echan sus coronas y sus arpas ante el trono del Cordero, cayendo sobre sus rostros y diciendo: "Señor, digno eres de recibir gloria y honra

[39] Un tema que merece investigación es el de la relación entre el anabaptismo del libre albedrío y el arminianismo en Holanda.

y virtud, tú que vengarás la sangre de tus siervos y de tus ministros, y que por ti mismo ganarás la victoria" [Apocalipsis, 4:10-11] . . . Mira, todos éstos tuvieron que beber del vaso de amargura, tal como habrán de beberlo todos aquellos que aún faltan para completar el número y la plenitud de Sión, la esposa del Cordero, que es la Jerusalén nueva que desciende del cielo [Apocalipsis, 21:2], la ciudad y trono de Dios, en la cual habrá de verse la gloria del gran Rey . . .

Mira, ninguno de ellos habría podido alcanzar eso si primero no hubiera sufrido juicio y castigo en su carne; y Cristo Jesús, la eterna verdad eterna, fue en esto su modelo, pues está escrito: "El Cordero, muerto desde el principio del mundo" [Apocalipsis, 13:8]. Y así dice San Pablo: "Todos aquellos a quienes el Padre tuvo a bien predestinar desde la eternidad fueron llamados, escogidos y justificados por él, y hechos conformes a la imagen de su Hijo" [Romanos, 8:29-30]. Nuestro Salvador bendito dice también: "El siervo no está por encima de su Señor, pero le basta ser como su Señor y su Amo" [Mateo, 10:24-25]. Y asimismo dice San Pedro: "Si el justo con dificultad se salva, ¿dónde aparecerá el infiel y el pecador?" [I Pedro, 4:17-18]. Mira, hijo mío, eso quiere decir que nadie podrá llegar a la vida sino por ese camino. Por lo tanto, penetra en él a través de la puerta angosta, recibe el castigo y la instrucción del Señor, dobla tus hombros bajo su yugo, y sopórtalo jubilosamente desde tu juventud, con acción de gracias, regocijo y honor; pues Dios no acepta ni recibe hijos a quienes no castigue . . .

Por lo tanto, hijo mío, no atiendas a lo que hace la gran muchedumbre ni pises sus caminos. Aparta tus pies lejos de sus senderos, pues por ellos van [los malvados] a la muerte, como ovejas al matadero . . . En cambio, cuando oigas hablar de una manada pequeña [Lucas, 12:32], pobre, sencilla, desechada, a la que el mundo ha despreciado y rechazado, únete a ella; pues donde oigas hablar de la cruz, allí está Cristo . . . Huye de la sombra de este mundo; únete a Dios; no temas sino a él solo; guarda sus mandamientos; atiende a todas sus palabras, para ponerlas por obra; escríbelas en la tabla de tu corazón, cíñetelas en la frente, habla noche y día de su santa ley . . . Haz que el temor del Señor sea tu padre, y entonces la sabiduría será la madre de tu entendimiento . . . No te avergüences de confesarlo ante los hombres; no temas a los hombres; prefiere dar la vida a apartarte de la verdad. Si pierdes tu cuerpo, que es terrenal, el Señor tu Dios te ha preparado otro mejor en el cielo [II Corintios, 5:1].

Por lo tanto, hijo mío, esfuérzate hasta la muerte en llegar a la justicia, y ármate con las armas de Dios. Sé un israelita piadoso, pisotea todo cuanto sea impiedad, el mundo y todo lo que en él está contenido, y no ames sino lo que está arriba. Recuerda que tú no eres de este mundo, como tu Amo y tu Señor no lo fue tampoco. Sé un discípulo fiel de Cristo; pues nadie está preparado para orar sino a partir del momento en que se ha hecho su discípulo, y no antes. Aquellos que dijeron: "Todo lo hemos dejado" [Lucas, 18:28], dijeron también: "Enséñanos a orar" [*ibid.*, 11:1]. Por ellos rogó el Señor, y no por el mundo [Juan, 17:9]; pues cuando los del mundo oran, invocan a su padre el demonio . . . Por lo tanto, hijo mío, no te hagas como ellos, sino huye y aléjate y no tengas parte ni conversación con ellos . . . Todo cuanto hagas, hazlo en alabanza de su nombre. Honra al Señor con las obras de tus manos, y haz que la luz del Evangelio resplandezca a través de ti. Ama a tu prójimo. Con un corazón abierto y cálido, comparte tu pan con el hambriento, viste al desnudo, y no soportes tener nada por duplicado, pues siempre habrá quien carezca de lo que a ti te sobra. Todo lo que, por el sudor de tu frente, te conceda el Señor más allá de lo que necesitas, comunícalo a aquellos de quienes sabes que aman al Señor, y no sufras que nada de eso permanezca en

posesión tuya hasta el día de mañana; y el Señor bendecirá la obra de tus manos y te dará su bendición por herencia. Que tu vida, ¡oh hijo mío! se ajuste al Evangelio, y que el Dios de paz santifique tu alma y tu cuerpo, para alabanza suya.

Oh Padre santo, santifica al hijo de tu sierva en tu verdad, y guárdalo del malo, por tu nombre, oh Señor.[40]

Así dice el testamento de una holandesa rica, seguidora de Melchor Hofmann, no afectada todavía por las aberraciones y la destrucción del hofmannismo en su forma münsterita, pero inclinada ya hacia una interpretación más espiritual de las Escrituras, o sea la de David Joris. Lo que se ha leído es una muestra extraordinaria de la teología de los mártires, emparentada con la de los anabaptistas del Sur de Alemania, pero con un acento mucho más fuerte sobre la inminente vindicación de los "israelitas" de Dios en una visión de justicia futura que no se aterra ante la sangrienta perspectiva de los castigos enviados por Dios a los circuncidados en espíritu.

En el testamento de Anneken se escuchan los últimos ecos del evangelio hofmannita original. Ya hemos señalado la división del movimiento en tres corrientes distintas: 1) el libertinismo beligerante de los batenburguenses; 2) el espiritualismo místico de los davidjoristas, y 3) el anabaptismo evangélico disciplinado, cada vez más atento a la organización sectaria y a la codificación de la ortodoxia, bajo la dirección de Menno Simons.

[40] Reimpreso en el *Espejo de los mártires* de T. van Braght, trad. inglesa citada, pp. 453-454. Nuestra transcripción está ligeramente abreviada.

La propaganda católica anti-anabaptista con Münster, de 1532 a 1534, ha sido estudiada por Robert Stupperich, *Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer*, Münster, 1970.

XIV. EL REAGRUPAMIENTO DE LAS FUERZAS DESPUÉS DEL DESASTRE DE MÜNSTER: EL MENNONITISMO

1. La vida de Menno Simons hasta su conversión

Antes de tener yo noticia de la existencia de los hermanos . . ., un héroe piadoso y temeroso de Dios, llamado Sicke [Freerks] Snijder, fue decapitado en Leeuwarden por haber sido rebautizado. Me pareció cosa muy extraña oír hablar de un segundo bautismo. Examiné diligentemente las Escrituras y las ponderé con toda seriedad, y no pude encontrar mención alguna del bautismo de niños pequeños.[1]

Con estas palabras describe Menno Simons, que había sido sacerdote católico romano durante siete años, su primer contacto con la idea del bautismo de los creyentes. Y este hombre, que no sabía siquiera qué clase de fe era esa por la cual Sicke Freerks había sacrificado voluntariamente su vida, había de dar su nombre a todo el movimiento cuyo protomártir en los Países Bajos había sido el hombre decapitado en Leeuwarden (cap. xii.3).

Más de una vez ha sucedido que un movimiento acaba por ser conocido con un nombre que no es el de su fundador. Cuando Menno Simons abrazó la fe de los anabaptistas, ya éstos habían tenido un buen éxito inicial en los Países Bajos, y después habían sentido en su carne los colmillos de la persecución, y luego habían sido sacudidos hasta la médula por el enorme desastre de Münster en 1534-1535. Y sin embargo, de alguna manera, la influencia de este converso llegado relativamente a última hora, y que fue un pastor más que un teólogo, resultó ser tal, que su nombre cautivó la imaginación de muchos y ha llegado a aplicarse no sólo a los anabaptistas de los Países Bajos, sino también a los de la Confederación suiza y a los del Sur de Alemania.[2]

Menno nació en 1496 en la aldea de Witmarsum, en la Frisia Occidental, y fue hijo de un modesto vaquerizo llamado Simón (de allí su apellido, Simonsz, o sea Simonszoon). Antes de recibir las órdenes sacerdotales había estudiado en un monasterio, posiblemente en Bolsward. Aprendió a

[1] Menno Simons, *The Comblete Writings*, traducción inglesa de Leonard Verduin, ed. por John C. Wenger, Scottdale, Pa., 1956, p. 668. Y cf. *infra*, p. 962, *addendum* a esta nota.

[2] Para la biografía de Menno Simons, y su periodización, me fundo en los siguientes estudios: Harold Bender, "A Brief Biography", incluida en *The Complete Writings;* Karel Vos, *Menno Simons, 1496-1561: Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden*. Leiden, 1914; Cornelius Krahn, *Menno Simons, 1496-1561: Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten*, Karlsruhe, 1936. (Fragmentos muy importantes de este último libro, con el título "Menno Simons' Concept of the Church", pueden verse traducidos al inglés en Dyck, ed., *A Legacy*, pp. 17-30.) Fuente de importancia primordial para esta biografía son las reminiscencias del propio Menno Simons en su *Réplica a Gelio Faber (Writings*, pp. 623*ss.)*. El libro de William E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice*, *op. cit.*, es una presentación sistemática de toda la teología mennonita, escrupulosamente ajustada a los datos históricos. También es útil el libro de Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'*, Neukirchen, 1973.

leer y escribir el latín, y a leer algo de griego. Llegó a adquirir cierta familiaridad con algunos de los padres de la iglesia, como Tertuliano, Eusebio y San Cipriano. No llegó a tener ninguna educación bíblica sistemática, pero ciertamente conoció grandes porciones de la Escritura a través de la liturgia católico-romana.

La ordenación sacerdotal de Menno tuvo lugar en marzo de 1524, cuando contaba veintiocho años de edad. Nombrado vicario de la parroquia de Pingjum, cerca de Witmarsum, permaneció allí durante siete años, segundo en orden jerárquico entre tres sacerdotes. Según confesará él mismo más tarde, pasó el tiempo desempeñando rutinariamente las obligaciones normales de un sacerdote de aldea, y utilizando sus ocios en jugar a los naipes, en beber y en "frivolidades de toda especie". Pero ya en los comienzos de su carrera sacerdotal lo asaltaron ciertas dudas que venían a turbar una vida tan despreocupada exteriormente. En 1525, o sea en el año mismo en que los hermanos suizos –a quienes después se llamaría por su nombre– organizaban en Zurich su iglesia restaurada de acuerdo con el Nuevo Testamento, Menno comenzó a sentir dudas en cuanto a la doctrina de la transubstanciación:

> Cada vez que tenía en mis manos el pan y el vino durante la misa, me venía la idea de que no eran la carne y la sangre del Señor. Pensaba yo que era idea sugerida por el demonio, empeñado en apartarme de mi fe. Me confesé a menudo, suspiré y oré; pero no pude quitarme esa idea de la cabeza.[3]

Bien puede ser que Menno, en sus cavilaciones, haya tenido algún conocimiento de la doctrina de Cornelio Hoen, seguida por los sacramentistas en la vecina localidad de Leeuwarden (cap. XII.1). Nunca pudo conseguir que sus colegas sacerdotales de Pingjum acallaran sus dudas acerca de la cuestión, y se sintió entonces impulsado a acudir a la lectura del Nuevo Testamento para satisfacerlas o para mitigarlas al menos. "En una cosa –escribió más tarde– me ayudó Lutero . . .: [en hacerme ver] que los ordenamientos humanos no pueden condenarnos a muerte eterna." [4] De allí en adelante comenzó a progresar en el estudio de las Escrituras, hasta llegar a ser considerado por algunos (incorrectamente, según él) un predicador "evangélico". Aunque atribuyó a Lutero su confianza en el derecho de desviarse de las enseñanzas humanas sobre la eucaristía y de atenerse al testimonio de la Biblia, no aceptó la doctrina de Lutero en el caso concreto del sacramento del altar.

No fue, sin embargo, este sacramentarismo desarrollado lo que finalmente lo movió a dar la espalda a la iglesia católico-romana, puesto que siguió celebrando la misa durante varios años después de haber quedado convencido de que era teológicamente insostenible. Fue, más bien, el problema del bautismo. Hacia 1529 se enteró Menno de que San Cipriano había aprobado el bautismo de los adultos, noticia que le llegó a través de los

[3] Menno Simons, *Writings*, p. 668.
[4] *Writings, loc. cit.*

escritos de Teobaldo Bilicano (Billicanus), de Nördlingen.[5] Después, en 1531, tuvo noticia de la heroica muerte (en la vecina Leeuwarden) de Sicke Freerks, el mismo anabaptista mártir que había movido a los hermanos Philips a unirse a la Alianza hofmannita. Aunque la causa por la cual había muerto Sicke, o sea el rebautismo, parecía muy extraña,[6] Menno quedó profundamente impresionado por la extraordinaria seriedad del nuevo movimiento, y la consternación que experimentó al no encontrar en el Nuevo Testamento ningún argumento en favor del bautismo de los infantes fue enorme. Entonces acudió a los padres:

> Ellos me enseñaron que los niños pequeños quedan, mediante el bautismo, limpios del pecado original. Confronté esta idea con las Escrituras, y hallé que hacía violencia a la sangre de Cristo.[7]

A partir de entonces, esta divergencia fue determinante para Menno. El Calvario libera del pecado original al mundo entero. La muerte de Cristo significa borrón y cuenta nueva para toda la humanidad, pues él vino a quitar los pecados de todo el mundo. Ésta es la buena nueva que reciben aquellos a quienes les es enseñada, pero su efecto es operativo independientemente de que se sepa o se ignore. Hasta este punto, y a semejanza de Denck en el Sur, Menno había reconocido una base para la salvación universal. El bautismo, en consecuencia, viene a ser el medio de liberar de sus pecados personales al creyente cristiano. Menno encontró una confirmación para sus convicciones sobre el bautismo de los adultos, cada vez más sólidas, cuando se puso a averiguar lo que opinaban los reformadores protestantes y vio que se contradecían los unos a los otros en cuanto a la propiedad del bautismo de los infantes, pues Lutero sostenía tercamente que en algún sentido los infantes tenían fe (por los poderes de los padrinos), Bucer afirmaba que el bautismo era la obligación de impartir crianza cristiana, y Zwinglio y Bullinger decían que era, dentro del Nuevo Testamento, el equivalente de la circuncisión.

Aunque las convicciones de Menno sobre la cuestión del bautismo de los infantes eran ya firmes, pasaron todavía varios años antes de que emprendiera alguna acción. No se asoció con los pequeños grupos de hofmannitas que había en las inmediaciones, sino que, por el contrario, aceptó un

[5] En su *Fundamento de la doctrina cristiana,* de 1539, Menno escribió que diez años antes, o sea hacia 1529, leyó en las obras de "los predicadores de Nördlingen" lo relativo a San Cipriano. Se refería seguramente al libro de Bilicano, *Renovatio ecclesiae Nordlingiacensis . . . per diaconos ibidem* (1525).

[6] Al recordar el martirio de Sicke Freerks, que tuvo lugar en 1531, Menno dice que lo del segundo bautismo le pareció "cosa extraña", lo cual está en aparente contradicción con lo que dice de San Cipriano. Esta discrepancia, señalada primeramente por S. Cramer en *Doopsgezinde Bijdragen* (1912), podría explicarse como simple falla de memoria. Por su parte, Krahn, *Beitrag,* p. 24, quiere preservar la veracidad de las dos afirmaciones haciendo notar que a lo que San Cipriano se refiere (en Bilicano) es al bautismo de los adultos y no al rebautismo. Pero esta solución es dudosa, puesto que San Cipriano abogó por el rebautismo de los errados y de los herejes (cap. x.1).

[7] *Writings,* p. 669.

ascenso de jerarquía en su posición eclesiástica católico-romana cuando lo nombraron párroco de la iglesia de Witmarsum (su lugar de nacimiento), "llevado allí –escribirá más tarde– por la codicia y el afán de que mi nombre sonara":

> Allí hablé mucho a propósito de la Palabra del Señor, pero esto sin espiritualidad ni amor, sino como lo hacen todos los hipócritas, y en esta forma me hice de discípulos de mi misma especie, fanfarrones huecos y parleros frívolos que ¡oh dolor! tomaban estas cosas con la misma falta de seriedad que yo.[8]

Su conducta era exteriormente morigerada, y era admirado, pero él no se sentía satisfecho con su estado espiritual. Su conciencia estaba constantemente torturada por la contradicción que había entre sus creencias y su conformidad al viejo orden. Así y todo, Menno siguió todavía un tiempo dentro de la iglesia católica. Más aún: los excesos del anabaptismo münsterita lo obligaron a escribir una invectiva (abril/junio de 1535) contra Juan Beukels de Leiden, que es el más antiguo de sus escritos que nos ha llegado. Se hallaba, en esos momentos, vacilante entre el catolicismo y el anabaptismo, perturbado por ambos.

Por un extraño vuelco de las circunstancias, no fueron las convicciones sacramentarias ni anabaptistas de Menno las que lo llevaron a romper con Roma, sino el horror de las blasfemias fanáticas de Münster. Los excesos mismos del movimiento anabaptista lo forzaron finalmente a abandonar su parroquia para ponerse a la cabeza del desconcertado y mal guiado rebaño de hofmannitas.

Unos trescientos de esos anabaptistas radicales, mientras se encaminaban a Münster bajo la dirección de Juan van Geelen, se habían parapetado en el Monasterio Viejo, cerca de Bolsward, donde fueron sitiados y abrumadoramente vencidos el 7 de abril de 1535. Entre los muertos se encontraba Pedro Simons, que tenía el cargo de portero de la reina de Münster (cap. XIII.4). Menno, que se había opuesto expresamente a su elección de los medios violentos, y que censuraba su falta de preparación en materia de doctrina bíblica, se sintió movido a guiar a esas ovejas sin pastor a la meta válida de sus aspiraciones más profundas, con las cuales había llegado a simpatizar. Con el corazón tembloroso, pidió perdón a Dios por lo mucho que había tardado en obedecer su llamado. Es conmovedor lo que dice de sus últimas luchas espirituales:

> Más tarde, los pobres fieles extraviados, que andaban errantes como ovejas sin un pastor adecuado, después de muchos crueles edictos y de muchas muertes por estrangulamiento o por la espada, se congregaron en un sitio cercano al lugar de mi residencia, llamado Oude Klooster, y ¡oh dolor!, a causa de las impías doctrinas de Münster, y en oposición al espíritu, a la palabra y al ejemplo de Cristo, desenvainaron la espada para defenderse, la espada que el Señor ordenó a Pedro dejar en la funda.

[8] *Writings, loc. cit.*

Cuando llegaron a mi conocimiento tales noticias, la sangre de esos hombres, aunque mal aconsejados, cayó tan ardientemente en mi corazón que no pude soportarla, ni encontrar descanso en mi alma. Me puse a meditar en mi vida impura y carnal, y también en la doctrina hipócrita y en la idolatría que seguía practicando todos los días, con apariencia de piedad, pero sin entusiasmo alguno. Vi que esos celosos cristianos, aun estando en el error, renunciaban de buena gana a su vida y a sus posesiones por su doctrina y su fe. Y yo era uno de los que les revelaban las abominaciones del sistema papal. Pero yo mismo continuaba en mi vida de comodidades, y si daba cuenta de las abominaciones era simplemente a fin de disfrutar de un bienestar material y huir de la cruz de Cristo.

Ponderando estas cosas, eran tales mis torturas de conciencia, que no podía soportarlas . . .

Comencé, en el nombre del Señor, a predicar públicamente desde el púlpito la palabra del arrepentimiento verdadero, a mostrarle al pueblo la vía estrecha, y, robustecido con la fuerza de la Escritura, a reprobar abiertamente todo cuanto era pecado y maldad, todo cuanto era idolatría y falsa adoración, a hacer ver en qué consistía el verdadero culto de Dios, y también a hablar sobre el verdadero bautismo y la Cena del Señor, según la doctrina de Cristo, y en la medida de la gracia que hasta esos momentos me había concedido Dios . . .

Después, sin ninguna violencia exterior, renuncié repentinamente a toda mi reputación mundana, a mi nombre y a mi fama, a mis abominaciones anticristianas, a mis misas, al bautismo de los infantes y a mi vida fácil, y voluntariamente me sometí a los trabajos y a la pobreza bajo la pesada cruz de Cristo.[9]

Durante nueve meses trató Menno de utilizar su púlpito de Witmarsum como una especie de base desde la cual llevar a efecto la reforma evangélica. Después, en el mes mismo en que el rey Juan Beukels fue torturado y muerto en Münster, Menno abandonó valerosamente su oficio sacerdotal (30 de enero de 1536) y desapareció de la mirada pública. Un poco antes había declarado que no podía mantener por más tiempo ni siquiera una conexión puramente externa con la "Babel" romana. Al romper así con el orden antiguo, Menno pasaba directamente de la seguridad de un curato católico al peligro de los caminos abiertos, y esto en una tierra que seguía siendo católica, y donde el edicto contra el anabaptismo era obedecido con mucho rigor. Menno consumó esa ruptura precisamente en los momentos en que el anabaptismo revolucionario sufría el máximo aborrecimiento por parte de las autoridades y el máximo descrédito por parte de sus devotos. El hecho de que no se hubiera unido a ninguno de los grupos de anabaptistas que había en la región con anterioridad al desastre de Münster, y de que desde un principio se haya opuesto a las ideas que los misioneros münsteritas predicaban, otorga credibilidad a su frecuente afirmación de que su nueva fe le vino "gracias a una asidua lectura y meditación de las Escrituras, y por el favor y el don benevolente de Dios, y no por haber seguido el ejemplo de sectas equivocadas, según lo que cuentan de mí algunos".[10]

[9] *Writings*, pp. 670-671.
[10] *Writings*, p. 669.

Un factor determinante de la conversión de Menno al anabaptismo fue su experiencia de la "resurrección espiritual".[11] Al principio decidió llevar una vida retirada. Es muy probable que haya buscado refugio en tierras de Ulrico de Dornum, que poseía un castillo en Oldersum, sobre el Ems, al sur de Emden, y que años antes, en 1529, había protegido a Carlstadt y a Hofmann. (Gracias al apoyo de Ulrico le había sido posible a Hofmann, que abrazó el anabaptismo en 1530, llevar a cabo su misión en Emden, que tuvo un éxito extraordinario.) Es posible que Menno haya recibido instrucción de Obbe Philips, que fue quien lo rebautizó. Al terminar el año de retiro que siguió a su ruptura con la iglesia católico-romana, después de mudarse de un lado a otro entre Witmarsum, Leeuwarden, Groningen y Oldersum, parece haberse establecido por un tiempo en Groningen o en sus cercanías. Un grupo pequeño de anabaptistas fue a buscarlo y a rogarle que tomara a su cuidado la asolada viña del Señor.

No dejó de ver los peligros a que se exponía al asumir un ministerio anabaptista, pero el sentimiento de obligación pastoral para con aquellas "ovejas sin pastor" lo impulsó a superar sus aprensiones y lo hizo hundirse de lleno en la obra para la cual se había sentido llamado por el Señor. Su explicación de la vocación pastoral es muy reveladora del importante lugar que tenía en su pensamiento la iglesia en cuanto instrumento de Dios para llamar e instituir a los pastores.

Los predicadores cristianos, escribiría no mucho tiempo después, son llamados de dos maneras: unas veces por Dios solo, sin ningún agente humano, y otras veces con la intervención de personas piadosas, como en los Hechos de los Apóstoles, 1:23-26.[12] "Todos los que predican rectamente a Cristo y difunden su Palabra, suscitándole así hijos al Señor, necesitan haber sido llamados por uno de los dos métodos mencionados." [13] Sin una vocación adecuada, nadie puede predicar rectamente el evangelio, pues, "como dice San Pablo [Romanos, 10:15], «¿Cómo predicarán si no fueren enviados?»" [14] Así, pues, está claro por qué, a diferencia de lo que ocurrió con los reformadores magisteriales, la ordenación sacerdotal católico-romana había dejado de ser válida para Menno Simons, y por qué insistió en una vocación nueva y en una ordenación válida, de acuerdo con la verdadera institución divina. Como muchos ex-sacerdotes o ex-frailes, Menno fue no sólo un *ana*baptista, sino también un *re*ordenacionista. Su segunda ordenación parece haber tenido lugar a comienzos de 1537,[15] y casi seguramente fue realizada por Obbe Philips.

Su aceptación del papel de guía ocurrió en un momento crucial para los hermanos que habían permanecido fieles a un anabaptismo evangélico y

[11] Tal es el título de uno de sus primeros escritos, *Van de geestelijke verrijenisse* (de hacia 1536).

[12] *Writings*, p. 159 (cita del *Fundamento de la doctrina cristiana*, de 1540).

[13] *Writings*, p. 160.

[14] *Writings*, p. 161. Cf. *infra*, p. 962, el *addendum* a esta nota.

[15] Esta fecha aproximada es la propuesta por Bender, "A Brief Biography", en *Writings*, ed. cit., p. 23.

pacífico y no habían cedido a las ideas fanáticas de Juan Mathijs y de Juan Beukels. Esos hombres se hallaban ahora dispersos y eran presa del desaliento. Asechado constantemente por las autoridades, Menno llevaba una vida de vagabundo, visitando a los hermanos desparramados, predicando, bautizando, catequizando y esforzándose en levantar las iglesias dondequiera que iba. En 1536 o 1537 contrajo matrimonio, pero no llegó a tener residencia fija.[16]

Al mismo tiempo que desempeñaba todas esas tareas ministeriales, se dedicaba también al ministerio de la escritura. Entre los muchos opúsculos salidos de su pluma hay que mencionar *La resurrección espiritual,* de hacia 1536, la *Meditación sobre el Salmo XXV,* de hacia 1537 (que es una interpretación autobiográfica), *El nuevo nacimiento,* también de hacia 1537, *El bautismo cristiano,* de 1539, y *El fundamento de la doctrina cristiana,* de 1540, obra, esta última, que contribuyó a consolidar su posición de autoridad cada vez más sólida sobre una hermandad que se extendía a lo largo de la costa hanseática y que, aguas arriba del Rin, llegaba hasta Bonn.

Un campo maduro para la cosecha había estado en peligro de quedar arruinado por labradores revoltosos, o soñadores, o fatigados. La labor de Menno Simons consistió en congregar a su lado las fuerzas constructivas del anabaptismo neerlandés. Gracias a su gobierno, austero, infatigable y siempre inspirado en el evangelio, el movimiento de los Países Bajos y de la Alemania septentrional se salvó de la desintegración y de la aberración fanática. En 1542 era ya de manera tan notoria un jefe de secta, que en Leeuwarden se puso un precio alto a su cabeza: quinientos florines de oro. Ciertamente hay mucha razón en la casualidad histórica que conectó con el nombre de Menno casi todo lo que sobrevivía del movimiento anabaptista. La primera vez que aparece la palabra "mennonitas" *(Mennisten)* aplicada a los anabaptistas es en un decreto de la condesa Ana de Oldenburg, regente de la Frisia Oriental, de fecha 1545.

Muy representativo de la valentía de los anabaptistas que se congregaron en torno al nuevo caudillo, y de su determinación a sufrir cualquier cosa antes que delatar a sus correligionarios, es el testimonio de Isabel Dirks, mujer que había sido educada en un convento y de quien se cree que fue la primera diaconisa mennonita. Aprehendida en Leeuwarden, fue identificada erróneamente como la mujer de Menno, y sometida a interrogatorio, mediante tortura, para sacarle informaciones acerca de él y de otros dirigentes del anabaptismo. Pero a pesar del tormento de las empulgueras y de la "bota española", ella se negó a revelar un solo nombre. Afirmó valientemente que ese silencio era la manera de obedecer el mandamiento divino de honrar a padre y madre, puesto que, en Cristo, todas las personas con quienes ella se había asociado eran su padre y su madre, y le era imposible delatarlos. La negativa a revelar nombres bajo tortura es uno de los temas recurrentes en todos los martirologios anabaptistas, y los radicales del siglo XVI la tuvieron, muy conscientemente, como un vínculo que los

[16] Cf. *ibid.*, pp. 25-26.

unía con los cristianos primitivos, que se negaron asimismo a ser *delatores* y *traditores* de sus hermanos.[17]

2. "El fundamento", 1540: cristología y excomunión

El fundamento de la doctrina cristiana,[18] escrito en un holandés fuertemente coloreado de bajo alemán (Oosters),[19] tiene como punto de partida un texto de San Pablo: "Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo" (I Corintios, 3:11). Llamado también *El libro del fundamento,*[20] este tratado ha venido a ser efectivamente el fundamento del mennonitismo, y merece por consiguiente una atención especial en este punto, junto con otros escritos de Menno.

En la primera edición del *Fundamento,*[21] una de las preocupaciones de Menno era reorientar a los mal aconsejados anabaptistas radicales hacia el ideal de las asociaciones pacíficas, a lo cual iba anejo el deseo de legitimar el movimiento ante los ojos de los magistrados. Por eso, cada vez que pudo, acentuó su ortodoxia y su disciplina.

Sin embargo, mantuvo en el *Fundamento* la peculiar doctrina hofmanniana de la encarnación, que le había sido comunicada por Obbe Philips.[22] En forma modificada, parecería que esta doctrina estaba inextricablemente vinculada no sólo con su experiencia y conceptualización del nuevo nacimiento, sino también con su concepto de la iglesia, que era el de la comunidad sin mancha ni arruga.[23] En otra de sus obras, *La verdadera fe cristiana,* escribió Menno:

> Pues todos los que están en Cristo son creaturas nuevas, carne de su carne [celestial], hueso de sus huesos [alusión, con San Pablo, al primer Adán] y miembros de su cuerpo.[24]

[17] Isabel fue ahogada el 27 de mayo de 1549. Su historia se relata en el *Espejo de los mártires* de Van Braght (trad. inglesa citada, pp. 481 *ss.*). Véase mi artículo "Reluctance to Inform", *Theology Today,* XIV (1957), 229-255, especialmente p. 253, donde sitúo a los anabaptistas en la larga historia de las objeciones de conciencia en contra de la delación.

[18] Hay ahora una edición crítica, con introducción de H. W. Meihuizen: *Dat fundament des christelycken leers,* La Haya, 1967.

[19] Véase el artículo "Oosters" en la *ME.*

[20] *Fundament-Boek: Writings,* pp. 103-226.

[21] La segunda edición (1554), impresa probablemente en Lübeck, omite algunos de los materiales, tal vez porque los hermanos que habían errado no los consideraban ya pertinentes. Todavía hubo otra edición, revisada, en 1558.

[22] Véase Irvin E. Burkhart, "Menno Simons on the Incarnation", *MQR,* IV (1930), 113*ss.*, 178*ss.*, y VI (1932), 122*ss.*, que no juzga importante el papel de la doctrina, y J. A. Oosterbaan, "The Theology of Menno Simons", *MQR,* XXXV (1961), 187-196, que pone en el mismo nivel a Menno y a Karl Barth (!).

[23] Krahn, *Menno,* excurso III, "Der Gemeindebegriff Mennos in Zusammenhang mit seiner Lehre von der Menschwerdung Christi", p. 155. Cf. la traducción inglesa en Dyck (ed.), *A Legacy,* pp. 17-30.

[24] *Writings,* p. 402.

En otro lugar (*supra*, cap. XI.3) nos hemos ocupado detenidamente de las variaciones de esta doctrina entre los reformadores radicales, y podríamos considerar suficientemente tratada la materia; pero teniendo en cuenta que es a través de Menno como la doctrina de Melchor Hofmann ha sobrevivido hasta los tiempos modernos, debemos prestar atención especial a la versión mennonita.

Menno no estaba satisfecho, en realidad, con la solución de Hofmann. La modificó, pues, diciendo que él estaba dispuesto a reconocer que Cristo tomó sustancia del cuerpo de María mientras se hallaba en su vientre. Dijo que hubiera preferido no decir nada sobre esa cuestión, pero que sus adversarios lo habían obligado a ocuparse de ella.[25] A semejanza de Hofmann y de Obbe Philips, opinaba que los teólogos ortodoxos eliminaban el sufrimiento redentor de Dios a la vez que presentaban a un Cristo capaz de pecado en razón de su humanidad adámica. Menno argumentaba que toda la descendencia de Adán ha quedado condenada con plena justicia, y que Cristo no está dividido en dos naturalezas, sino que es un Cristo único y total. Subrayó la palabra del evangelio de San Juan: el Verbo *se hizo* carne, pero no *tomó* carne: "Os he mostrado y confesado nuestra firme postura en cuanto a la encarnación del Señor, haciendo ver que no se hizo carne *de* María, sino *en* María." [26] Menno pudo haber expandido su distinción de las preposiciones diciendo que Cristo fue concebido en *(in)* María, o mediante *(door, durch, per)* María, o desde *(van, von, de)* María, pero que no nació de *(uit, aus, ex)* María.[27] Y a esto seguía la afirmación de que Cristo entero fue enviado por el Padre:

> Pues Cristo Jesús, en cuanto a su origen, no es hombre terrenal, esto es, fruto de la carne y la sangre de Adán. Es un fruto o un hombre celestial. Su comienzo u origen es el Padre [Juan, 16:28], a semejanza del primer Adán, con excepción del pecado.[28]

Menno citaba varios pasajes que ahora nos son familiares (particularmente Juan, 1:14 y 6:32) para explicar la doctrina de la carne celestial con respecto a la eucaristía. Puesto que sus seguidores participaban de la carne celestial de Cristo en la comunión, era preciso que excluyeran de esta comunión a todas las personas impuras e indignas. Así la doctrina mennonita de la encarnación, enlazada con la doctrina de la iglesia en cuanto organismo disciplinado y sujeto a un orden, conducía a una tajante distinción entre la verdadera congregación de los familiares de Cristo y la sociedad circundante de los no regenerados, o sea de los atados aún al primer

[25] Cf. la *Breve y clara confesión sobre la encarnación de Nuestro Señor* (1544), traducida al inglés en *Writings*, pp. 419 *ss*.

[26] *Breve y clara confesión, loc. cit.*, pp. 419-420 y 783-784.

[27] La terminología de Menno, y de los anabaptistas holandeses en general, ha sido admirablemente aclarada por William Keeney, *An Analysis of Calvin's Treatment of the Anabaptists in the "Institutes"*, apuntes mimeografiados de un seminario dado en la Universidad de Hartford. Sus resultados se resumen en la p. 136.

[28] *Writings*, p. 437.

Adán. Cristo, el segundo y celestial Adán, está a la cabeza de una nueva creación, y los miembros renacidos de su iglesia constituyen una sociedad totalmente nueva.

Se puede resumir de la siguiente manera la evolución que va de Hofmann a Menno Simons: para Hofmann, la doctrina de la carne celestial era la sanción de un nuevo orden, el Reino, que él concebía experiencial y escatológicamente; para Menno, el nuevo orden se hallaba de manera primordial en la iglesia de los regenerados, fielmente alimentados por un pan celestial, una comunidad inmaculada en el desierto del mal.

Fácil es ver cómo, en el pensamiento de Menno, para la realización de la hermandad de los santos venía a ser especialmente importante la disciplina de la excomunión. Y será bueno detenernos aquí un poco para hacer una útil generalización acerca del bautismo, el vínculo (la alianza) y la excomunión. Los primeros anabaptistas, o sea los de Zurich en 1525, afirmaron naturalmente que el bautismo era para los creyentes. Hofmann, convertido al anabaptismo en 1530, destacó en ese bautismo de los creyentes su carácter de vínculo que constituía a los creyentes en miembros de la comunidad de los santos, unidos por un pacto de alianza *(bondgenooten)*. Hacia 1540, aunque el bautismo y el vínculo seguían siendo importantes elementos constitutivos, lo que estaba recibiendo atención predominante era la disciplina interna de la comunidad, y la base de esta disciplina era la excomunión. Una vez reconocida la significación a la vez eclesiológica y ética de la disciplina de grupo, no es menospreciar a Menno caracterizarlo como el teólogo de la excomunión. "Según mi sentir –escribió él mismo–, [la excomunión] es una característica sobresaliente, un honor, y un medio de prosperidad para una verdadera iglesia." [29]

La excomunión, según vemos ya en la Confesión de Schleitheim (cap. VIII.1), se basaba en un pasaje de San Mateo, 18:15-18, y la evitación (el acto de esquivar, de volver la espalda) en un pasaje de la primera epístola a los Corintios, 5:11. La primera fue común a todos los anabaptistas, aunque hubo diferencias entre ellos en cuanto a quién tenía autoridad para ejercerla, si la congregación entera o sólo los ancianos. La evitación fue especialmente desarrollada por los mennonitas.

Menno puso la excomunión y la evitación bajo el imperativo cristiano del amor. Por "amor" entendía el anhelo de salvar la pureza de la doctrina y de la congregación, y de asegurar, para cuando llegara el momento, la salvación del hermano extraviado. De ahí su insistencia en que se observaran en toda la línea las tres etapas de amonestación ordenadas por Cristo (en el capítulo 18 de San Mateo) antes de la exclusión final. En otro lugar se afanó Menno en demostrar que la excomunión formal no era sino una confirmación social de lo que ya había tenido lugar, puesto que quien ha sufrido la excomunión es el que ha pecado, o sea el que se ha apartado de Cristo en su corazón:

[29] *Instrucción sobre la excomunión*, trad. inglesa en *Writings*, p. 962. Véase en *SAW*, pp. 261 *ss.*, también en trad. inglesa, una de las disquisiciones de Menno sobre la excomunión.

Los únicos que son excomulgados o expulsados por nosotros de la comunión de los hermanos son aquellos que se han separado o expulsado a sí mismos de la comunión de Cristo, ya sea por una doctrina falsa, ya por una conducta reprensible. Nuestro deseo, en efecto, no es expulsar, sino recibir; no amputar, sino sanar; no eliminar, sino volver a ganar; no afligir, sino consolar; no condenar, sino salvar.[30]

Menno estaba convencido de que la verdadera regeneración produciría obras de fe, pero lamentaba que muchos anabaptistas que profesaban a Cristo no siempre vivieran para él:

¡Oh hermanos! ¡Qué lejos están todavía algunos de nosotros de la vida evangélica que es la de Dios! A pesar de que se han apartado de las iglesias [del estado] y de que están exteriormente bautizados con agua, se comportan de manera terrenal y carnal en todas las cosas, pensando tal vez que el cristianismo consiste en bautismos externos y en mantenerse lejos de las iglesias [establecidas].[31]

Sus consejos sobre la manera de tratar a los hermanos de mentalidad terrenal y carnal estaban no sólo animados de caridad cristiana, sino caracterizados también por una sutil intuición en cuanto a la situación de los críticos que se creen justos:

Cuando les dais la espalda, teniéndolos por hijos de las tinieblas y de la muerte, mirad bien si vosotros sois hijos de la luz y de la vida eterna..., no sea que vosotros, que esquiváis a alguien por sus malas acciones, cometáis secretamente cosas peores ante los ojos de Dios.[32]

La excomunión, acompañada del extrañamiento y de la solemne readmisión de un miembro extraviado –y se conocen casos en que esto ocurrió muchas veces en el curso de una vida–, estaba asumiendo claramente las funciones del sacramento medieval de la penitencia, que Menno había conocido y practicado como sacerdote católico y que reinstituía, según él, en forma apostólica:

Mirad, hermanos, voy a dejar que cada hermano apóstata determine... con qué propósito fue tan diligentemente practicada esta excomunión o exclusión, primero por Cristo Jesús y sus apóstoles, y después por nosotros, que nos esforzamos en recobrar de nuevo la doctrina y la práctica cristianas según pueden aprenderse en... las Escrituras.[33]

Con el paso del tiempo, y a pesar de la caritativa interpretación que dio Menno a los usos de la excomunión, se formarían innumerables cismas entre los anabaptistas neerlandeses, de acuerdo con la relativa "dureza" o "blandura" de la excomunión y del extrañamiento. Por lo que se refería a la

[30] *Amonestación sobre la disciplina de la iglesia* (1541): *Writings*, p. 413.
[31] *Writings*, p. 410.
[32] *Writings*, p. 415.
[33] *Writings*, *loc. cit.*

Escritura, el precepto paulino, "con el tal ni aun comáis" (I Corintios, 5:11) podía interpretarse limitado a la Cena del Señor, pero también podía extenderse para hacerlo abarcar todo trato social con el excomulgado. Y en los casos en que incluyó también el concepto de "cama y techo", la excomunión crearía problemas particularmente espinosos para los cónyuges mennonitas. Menno mismo no sería siempre tan caritativo como en esas sus primeras obras.

3. La difusión del anabaptismo en los Países Bajos del Sur (Bélgica)

Como en las provincias septentrionales de los Países Bajos, también en las meridionales (las correspondientes más o menos a la Bélgica actual) estuvo precedido el anabaptismo por una abundancia de herejías y de intentos de vida conventicular, fenómenos típicos de la tardía Edad Media, y entre los cuales tuvo un lugar prominente el sacramentismo. Pero, a diferencia del Norte, hubo en el Sur cierto número de auténticos seguidores de Lutero, particularmente en Amberes. Había en esta ciudad muchas imprentas, y algunas de ellas difundieron las nuevas ideas. Jacobo Praepositus, prior del convento de los agustinos, y Cornelio Graphaeus, secretario del ayuntamiento, habían defendido la doctrina luterana ya en 1519. Dos frailes agustinos, Enrique Vos y Juan van Essen, fueron quemados como herejes en Bruselas el 1º de julio de 1523 (y en honor de estos mártires compuso Lutero un himno).

Cuando en 1530 hizo su aparición el anabaptismo en los Países Bajos, los reclutas de las provincias meridionales parecen haber procedido por igual de los círculos valdenses y libertinos y de los círculos sacramentistas; y, aunque la visión hofmanniana del anabaptismo, con sus marcas distintivas (carne celestial e intensidad escatológica), gozó de bastante difusión, tiene que haber habido otras corrientes.

La organización y la disciplina de los anabaptistas meridionales fueron distintas de las del norte, si bien la influencia de Menno Simons, cada vez más fuerte, no dejó de hacerse sentir asimismo en el sur. En Frisia y en otras provincias septentrionales, el centro de autoridad de los conventículos residía en el pequeño núcleo de los ancianos, los únicos facultados para bautizar, mientras que en Flandes la autoridad residía en el conjunto de la confraternidad. Muy a menudo los bautismos eran celebrados por hombres que no habían recibido ordenación sacerdotal. En cuanto a la aplicación de la excomunión y de la evitación en el matrimonio, el sur fue más moderado en espíritu *(lieffelijcke vermaninge)*, y la excomunión quedó colectivamente en manos de los miembros de la congregación y no exclusivamente en las de los ancianos.[34] Por lo que toca a los antecedentes sociales, los anabaptistas meridionales procedían de la clase de los

[34] Esta diferenciación regional se debió en un principio a condiciones puramente circunstanciales. Era arriesgado para un supervisor (o "anciano") mennonita recorrer toda la región

tejedores y de la de los mercaderes modestos con mayor frecuencia que en el norte, donde predominaban los campesinos, los pescadores, los marineros y sus mujeres. La mayoría de los conversos eran de habla flamenca.

En la primera fase del anabaptismo "belga", que va de 1530 a 1550,[35] el movimiento se extendió en las poblaciones importantes de Flandes, Brabante y el obispado principesco de Lieja.

Aquisgrán, Maastricht y Lieja eran ciudades íntimamente relacionadas entre sí. Guillermo Stupman (Mottencop), nativo de Aquisgrán, fue el organizador de los conventículos en esos tres centros. Al principio, los miembros se llamaron simplemente "hermanos cristianos".[36]

En Maastricht (que ahora queda en la provincia holandesa de Limburgo), el suelo había sido bien preparado no sólo por los sacramentistas, sino también por los begardos y beguinas, que tuvieron en esa ciudad un centro importante a fines de la Edad Media. En 1527 había allí una hermandad sacramentista que tal vez haya que identificar con alguna de las congregaciones de los mencionados "hermanos cristianos". Los hermanos, acusados de "herejía luterana", tenían gran número de seguidores entre los artesanos de los gremios. Hacia 1530 recibieron la visita de varios caudillos anabaptistas de fuera, sobre todo de Guillermo Stupman, de Enrique de Tongres y de Gisberto van Ratheim, predicador de Wassenberg. En 1533 había ya más de un centenar de anabaptistas en Maastricht. Especialmente importante fue la visita (mencionada *supra,* cap. XII. 1) de Enrique Rol, que llegó en agosto de 1534. Después de la muerte de Rol en la hoguera, en septiembre de 1534, hubo en enero de 1535 una severa persecución, y la congregación acabó por extinguirse.

También en Lieja había radicales sacramentistas, que pueden haber participado en la insurrección que hubo contra el gobierno episcopal en 1531. Fue en un círculo sacramentista de la ciudad donde Guillermo Stupman instaló el anabaptismo en 1533.

de Flandes; el único lugar seguro era la populosa Amberes. Todavía en 1545, el primer sínodo de ministros (diáconos) flamencos de que se tiene noticia, celebrado probablemente en Gante y presidido por Adrián van Kortrijk, pidió a la iglesia de Amberes (sin resultados inmediatos) que nombrara a "un hombre *residente en Flandes* a quien nosotros, con el consentimiento de las congregaciones y con vuestro consejo, podamos haber puesto a prueba, dejándolo tener en todo Flandes la vigilancia . . . [de manera] que también nosotros podamos tener una vigilancia sobre su conducta".

[35] El segundo período, que va de 1550 a 1576, será estudiado *infra,* cap. XXX.1. Esta periodización se basa en A. L. E. Verheyden, *Anabaptism in Flanders, 1530-1650,* Scottdale, Pennsylvania, 1961; y cf. también el artículo de *MQR,* XXVIII (1947), 41-63. Otro estudio, más breve que el anterior, no muy preciso en algunas cuestiones, pero dotado de una bibliografía muy completa, es el de Léon-E. Halkin, *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint,* Bruselas, 1957, cap. III. El escenario más amplio en que tuvo lugar la difusión del anabaptismo en las provincias meridionales de los Países Bajos ha sido investigado por Robert Collinet, *La Réformation en Belgique au xvie siècle,* 2ª ed., Bruselas, 1958, y, más recientemente, por Charles Matthijot y Roger Boigeol, *Recherches historiques sur les Anabaptistes,* Flavion, 1969.

[36] Es posible que la doctrina de este grupo anabaptista se haya asemejado a la de los hermanos suizos.

Entre 1534 y 1535 muchos anabaptistas de Lieja y de Maastricht se refugiaron en Amberes, ciudad destinada a ser el ganglio de la red nerviosa de las provincias meridionales. Juan van Geelen, emisario de Juan Beukels, predicó la doctrina münsterita en Amberes y reclutó seguidores en 1534. Estuvo alojado en casa de un tal Jacobo. En las provincias meridionales los seguidores del münsterismo fueron, sin embargo, bastante escasos en comparación con los que hubo en las provincias del norte, y ciertamente no fueron muchos los que prestaron oído al llamado a la acción violenta. Cinco anabaptistas fueron sometidos a interrogatorio en Amberes el 12 de febrero de 1535, cuando los desórdenes de Münster estaban en su punto culminante, y cuando las autoridades civiles se inclinaban a ver un revolucionario en cada anabaptista. El primer mártir de Amberes fue Jerónimo Pael, decapitado el 17 de febrero. A todos los anabaptistas, nativos y extranjeros, se les amenazó con severas penalidades, aun por el solo hecho de celebrar reuniones.

En Gante, las primeras víctimas anabaptistas fueron Guillermo Mulaer, decapitado el 15 de julio de 1535, y Arendt de Jagher y Juan van Gentbrugge, que sufrieron la misma muerte cuatro días después. Gante presenta una larga lista de mártires, anabaptistas al principio, y luego calvinistas. En sólo dos generaciones hubo hasta 252 personas ajusticiadas, y en su gran mayoría eran anabaptistas. En sus primeros tiempos puede detectarse cierto espíritu revolucionario en el conventículo de Gante, según nos lo hace pensar el caso de Mateo Waghens, "arcediano" quemado en 1538. La congregación parece haber estado formada predominantemente por refugiados que habían huido de otros lugares.

Los anabaptistas de Brujas, grupo muy numeroso (el inquisidor Cornelio Adrians dejó testimonio de que eran setecientos los que allí vivían), no fueron afectados por el fanatismo de Münster. Con el tiempo, llegó a haber allí por lo menos cuarenta y siete mártires; de ellos, dos murieron en la cárcel, dos fueron enterrados vivos, y cuarenta y tres fueron quemados en la hoguera.

El anabaptismo se difundió por Flandes hasta la zona de Ostende y Cassel (que ahora queda en el Flandes francés). En Lille (Rijssel), que pertenecía a Flandes en el siglo XVI, hubo también un grupo de anabaptistas. En Metz, un barbero-sangrador de la ciudad fue sentenciado a morir ahogado en el Mosela, bajo la acusación concreta de haber sostenido la doctrina del sueño del alma. La presencia de los anabaptistas en Courtrai (Kortrijk) está documentada desde el año 1533. Los anabaptistas de Bruselas no fueron tantos. Juan van der Mase, de Bruselas, que había estado en Münster, fue predicador en Courtrai. La caída de Münster lo curó de sus sentimientos radicales. Gracias a su predicación, y a la de Pedro van Gelder, la congregación local de anabaptistas llegó a ser muy floreciente, y tiempo después (1553) Courtrai tendría fama de ser la ciudad más anabaptista de Flandes.

Gil de Aquisgrán fue un anabaptista sumamente conocido en la porción meridional de los Países Bajos, y puede ser tomado como figura representa-

tiva de los predicadores itinerantes, que hablaban ante grupos pequeños en lugares escondidos, o ante grupos más numerosos en zonas remotas, o incluso, a la manera de los frailes predicadores de la Edad Media, en las calles y en los mercados. Este hombre, "pálido, de estatura mediana, de barba puntiaguda y ojos muy grandes", nacido hacia 1500 en la población de Susteren o cerca de ella (en el principado de Jülich), había sido sacerdote y en 1542 fue ordenado como "anciano" por Menno Simons. Predicó en muchos lugares de la provincia de Flandes, y en 1552, acusado de adulterio, le fue retirado su nombramiento. Rehabilitado en 1554, después de hacer la debida penitencia, fue aprehendido por las autoridades católicas; y en 1557, a pesar de haber firmado una retractación –para gran vergüenza de los hermanos–, fue decapitado en Amberes con el título de "Anabaptistarum Episcopus".

4. El anabaptismo inglés hasta 1540

En agosto de 1536, meses después de la caída de Münster. se celebró, según se recordará (cap. XIII.5), un coloquio en Bocholt, cuyos gastos fueron sufragados por cierto anabaptista inglés conocido únicamente por su nombre de pila. Aunque carecemos de información precisa, es seguro que había en Inglaterra, antes de 1536, un número considerable de anabaptistas emigrados de Holanda y de Flandes. Gracias al lolardismo de fines de la Edad Media, el suelo inglés estaba bien abonado para hacer germinar la semilla del anabaptismo. El "nuevo anabaptista" –se dijo– no era sino "viejo lolardo escrito en holandés". Estamos ahora demasiado avanzados en nuestro relato para dar aquí marcha atrás y exponer los antecedentes medievales del sectarismo en Inglaterra. Baste decir que, a comienzos de la Era de la Reforma, el lolardismo había sufrido mutaciones parecidas a las de la "herejía" valdense en otros lugares de Europa. Existían conventículos eclécticos que, aunque abrazaban la doctrina del libre albedrío en contraste con el rígido predestinarismo de Wyclif, se seguían reuniendo bajo el nombre de este biblista agustino de fines de la Edad Media, y que eran capaces de acoger generosamente a los evangélicos clásicos y sectarios procedentes del otro lado del canal de la Mancha.[37] El activo comercio de lanas y tejidos, hecho en barcos que iban de un lugar a otro del Mar del Norte, ofrecía a los anabaptistas neerlandeses un medio muy accesible para

[37] Sobre los lolardos a comienzos del siglo XVI, los estudios más modernos son el de A. G. Dickens, "The Abortive Reformation: Lollard Survival", cap. II del volumen *The English Reformation*, Londres, 1967, y el de John A. F. Thomson, *The Later Lollards, 1414-1520*, Oxford, 1965 (con mapas para el valle central del Támesis, la Inglaterra oriental y la región de Kent). En cuanto al anabaptismo inglés, la historia más reciente es la de Irvin B. Horst, *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558*, La Haya, 1972. Además de los refugiados neerlandeses y münsteritas, Horst registra casos de ingleses que abrazaron el anabaptismo, y estudia también la cuestión de los grupos e individuos sectarios y no conformistas que tuvieron afinidades con los anabaptistas evangélicos.

llegar a los puertos de Inglaterra. Los anabaptistas que hicieron este viaje se establecieron en Londres, en Hull y en otras poblaciones portuarias del este. Vivieron allí con bastante independencia y mantuvieron su fe sin que casi nadie los molestara, hasta que llegaron noticias de lo de Münster.

Ya en 1528, el año en que fue nombrado Lord Canciller, Tomás Moro había iniciado una correspondencia con Erasmo a propósito de la *anabaptistarum haeresis.* En 1533, en su *Confutación,* Moro acusó a Guillermo Tyndale, biblista y traductor, de sostener ciertas doctrinas heréticas en común con los anabaptistas. Y no cabe decir que Moro se haya equivocado completamente, pues aunque Tyndale no estaba de acuerdo con los radicales en la cuestión del bautismo, compartía con ellos la doctrina del sueño del alma,[38] y poco después (en 1536) fue ejecutado, con la aprobación de Enrique VIII, en Vilvoorde, escenario de muchos de los martirios flamencos. Sus últimas palabras fueron: "Señor, ábrele los ojos al rey de Inglaterra". Desde algún tiempo antes había previsto que moriría en la hoguera, y había escrito: "El único camino que lleva al reino de la vida es el de la persecución, el del sufrimiento de los dolores y el de la muerte cotidiana, según el ejemplo de Cristo; pues Cristo, que no cometió pecado, sufrió también por nosotros, dejándonos ejemplo para que siguiéramos sus huellas". Después de su muerte, los "hermanos cristianos" y "los conocidos" (II Corintios, 6:9) difundieron su Biblia. Estos sacramentistas lolardos, conocedores de la Sagrada Escritura y buhoneros heroicos, se parecen a los hermanos proto-baptistas de otras partes.

Las autoridades inglesas estaban bien informadas de las creencias y prácticas anabaptistas, no sólo por las noticias llegadas del continente, sino también por la descripción de esta "tercera facción" de la Reforma publicada por Guillermo Barlow en su libro *Lutheran Faccyons* (1531). En algún momento, entre los años de 1532 y 1534, seis anabaptistas de habla inglesa y dos flamencos fueron aprehendidos en conexión con la importación y distribución del "libro de la confesión anabaptista". A este propósito se ordenó una investigación, y se averiguó así que los miembros de la secta se reunían en Londres (en casa de uno de ellos, llamado Juan Raulinges) bajo la dirección de un tal Sebastián, designado como "obispo y lector de los anabaptistas". Durante el otoño o el invierno de 1534 estuvieron presentes en Amsterdam algunos *leraers* anabaptistas procedentes de Inglaterra. Después de la sublevación sediciosa ocurrida en la misma ciudad de Amsterdam el 10 de mayo de 1535, varios anabaptistas buscaron refugio en territorio inglés. Es muy posible que los veinticinco anabaptistas holandeses aprehendidos y procesados en San Pablo el 25 de mayo del mismo año (catorce de los cuales fueron condenados y quemados en Londres y en otras ciudades de Inglaterra, el 4 de junio) hayan tomado parte en esa fuga. En junio de 1535, David Joris se embarcó con destino a Londres. Sin embargo, al llegar allí y enterarse de la persecución que se había desencadenado, cambió de planes y regresó a Flesinga, en Holanda, que era el puerto en que

[38] Tyndale, *Works,* publicadas por John Foxe, Londres, 1573, p. 324.

se había embarcado. Anneken Jansdochter, la señora de Rotterdam que se dirigió en términos extáticos a David Joris (cap. XIII.5), huyó a Inglaterra desde Den Briel, en Holanda, durante el verano de 1536, en compañía de su marido, un hombre de apellido Arent.

En julio de 1535, el consejero e instrumento eclesiástico más importante de Enrique VIII, Tomás Cromwell (que en 1540 sería nombrado conde de Essex por Enrique y en ese mismo año moriría decapitado), había recibido de los agentes que tenía en el continente la noticia de que muchos anabaptistas, hostilizados por la reacción que vino después del aplastamiento de Münster, estaban emprendiendo la ruta del Mar del Norte para acogerse a la relativa seguridad que les ofrecía Inglaterra. Entre los anabaptistas que en esta ocasión huyeron a territorio británico se encontraba un tal Juan Mathijs, de Middelburg, con quien ya nos hemos encontrado en el coloquio de Bocholt como representante de los anabaptistas ingleses. Hay también una mención de los anabaptistas (junto con una refutación de sus ideas sobre el bautismo) en los Diez Artículos de 1536 y en *The Bishop's Book* de 1537.[39]

En una fecha no precisada del año 1538, cayó en manos de Felipe Melanchthon una carta escrita por Pedro Tasch, de Hesse (sobre el cual véase *infra,* cap. XVII.2), dirigida a cierto anabaptista que se hallaba en una cárcel. La carta se refería, de paso, a la existencia de una estrecha y frecuente comunicación entre los radicales alemanes y sus hermanos ingleses:

> En Inglaterra avanza poderosamente la verdad en medio del silencio; hasta cuándo durará esto, sólo el Señor lo sabe. Los hermanos han publicado denodadamente un libro sobre [la doctrina hofmannita de] la encarnación de Cristo. Yo [Pedro Tasch] lo he leído con mis propios ojos . . . Siento la seguridad de que el Señor está con ellos, y yo también me habría trasladado a Inglaterra si no me hubiera sentido obligado en conciencia a estar en otro lado.[40]

Enterados por esa carta de la extensión del movimiento, Felipe de Hesse y Juan Federico de Sajonia le mandaron a Enrique VIII (septiembre de 1538) una advertencia, redactada por Melanchthon, en la cual aconsejaban al monarca inglés que se cuidara mucho de "la peste anabaptista". No puede ser simple coincidencia el hecho de que, el 1º de octubre de 1538, Enrique haya dado al arzobispo Tomás Cranmer la orden de "localizar y examinar a los anabaptistas . . . y destruir todos los libros de esa secta detestable". Durante el mes siguiente se expidieron dos proclamas que llevaban el propósito de fortificar al reino en contra de esos herejes. La primera de las proclamas prohibía la impresión, importación y posesión de libros anabaptistas, y la segunda ordenaba que todas las personas rebautizadas salieran inmediatamente de Inglaterra. De los anabaptistas aprehendidos en esa ocasión, algunos abjuraron y quedaron libres, pero tres de ellos murieron

[39] También en *The King's Book* de 1543.

[40] Günther Franz, *Wiedertäuferakten 1527-1626,* Marburgo, 1951 *(Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte,* vol. IV), núm. 62, pp. 160-161.

por su fe. El 29 de noviembre de 1538, el ya mencionado Juan Mathijs de Middelburg sufrió el martirio de la hoguera en Smithfield, junto con la mujer del flamenco Pedro Franke, el cual murió quemado ese mismo día en Colchester y causó una viva impresión en muchos de los burgueses de esa ciudad por su carácter y su piedad. Finalmente, ya nos hemos referido (cap. XIII.5) a Anneken Jansdochter y a Cristina Barents, que estando en camino de Inglaterra a Delft, en diciembre de 1538, fueron aprehendidas en Rotterdam.

La atención que recayó sobre los anabaptistas a causa de las ejecuciones públicas indujo a cierto número de ingleses a abrazar su doctrina. El 26 de febrero de 1539, Enrique VIII decretó un perdón general para los herejes ingleses, pero expresamente excluyó de esta medida de clemencia a los nacidos en el extranjero. El perdón general se repitió en julio de 1540. Esta vez quedaron exceptuados todos los anabaptistas, y a ese propósito se hizo una descripción de los principales artículos de su credo: su práctica del bautismo de los adultos, su negativa a "desempeñar oficios o cargos en la república" y a pronunciar juramentos, su doctrina de la carne celestial de Cristo y su insistencia en "que todas las cosas sean comunes". Los Seis Artículos promulgados por Enrique en 1539, llamados "el látigo de seis cuerdas", tuvieron como resultado la ejecución de más de veinte personas entre los años de 1540 y 1546. No todas las víctimas fueron anabaptistas. Un tal Maundevald, "francés, paje de la reina", y un inglés de apellido Collins fueron quemados como anabaptistas en la primavera de 1540. El 10 de abril un seguidor de Menno Simons, llamado Barnes, fue encerrado en la Torre de Londres, junto con dos "cómplices" y, según sigue diciendo el autor del relato, "acompañado de diez o doce burgueses de esta ciudad y de quince o veinte [?] extranjeros, casi todos de Flandes, y anabaptistas todos". Dos anabaptistas flamencos fueron ejecutados en junio de 1540.

La historia del anabaptismo inglés continuará en el capítulo XXX.3.

XV. LOS SACRAMENTISTAS Y ANABAPTISTAS NEERLANDESES EN POLONIA Y EN LITUANIA: EL RADICALISMO EN SILESIA, 1528-1548

Los anabaptistas neerlandeses colonizaron extensas porciones del pantanoso delta del Vístula y del territorio circunvecino, en Polonia. Fueron muy bien acogidos en esta región, devastada por la guerra, a causa de su experiencia en materia de diques, canales y cultivo de terrenos anegados. La zona que se extiende desde Danzig y Elbing, en el extremo del delta, hasta Toruń (Thorn), donde el Vístula hace un violento recodo hacia el norte, fue para los refugiados religiosos neerlandeses un asilo comparable con el que fue Moravia para los anabaptistas procedentes de los territorios alpinos de los Habsburgos. La motivación económica de la tolerancia otorgada a los disidentes es perfectamente clara en una y otra región. En Polonia, incluso el obispo de Chełmno parece haberse hecho el disimulado, admitiendo las concesiones en interés del bien común.

1. El reino de Polonia y el gran ducado de Lituania: orientación general [1]

El reino de Polonia, bajo el cetro de Segismundo I (1506-1548), estaba constituido por cuatro divisiones geográficas: la Gran Polonia (hacia el oeste), la Pequeña Polonia (hacia el sudeste) y las dos Prusias. Prusia, que era el dominio temporal de los caballeros de la Orden Teutónica, había sido anexada parcialmente al reino de Polonia a mediados del siglo xv,[2] bajo la dinastía de los Jagellones (1386-1572), a raíz de un conflicto con esa poderosa orden misionero-militar. En 1525, el gran maestre de la orden, Alberto, fue el primer príncipe que se declaró expresamente luterano, y recibió sus tierras, ya secularizadas, como feudo del rey de Polonia. A partir de entonces, la región dominada por él se llamó generalmente Prusia ducal (y, más tarde, Prusia Oriental). La capital del ducado fue la ciudad de Königsberg. El resto de la zona, o sea la Prusia real, comprendía el valle inferior del Vístula, desde Danzig hasta Chełmno (Culm).

[1] He aquí algunos de los estudios más importantes: Theodor Wotschke, *Die Geschichte der Reformation in Polen,* Leipzig, 1911; Paul Fox, *The Reformation in Poland,* Baltimore, 1924; Karl Völker, *Kirchengeschichte Polens,* Berlín-Leipzig, 1930; Bernhard Stasiewski, *Reformation und Gegenreformation in Polen,* Münster, 1960; el más reciente es el de Gottfried Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation, 1548-1607,* Wiesbaden, 1965. Como obra de conjunto, y enriquecida con la bibliografía más reciente, es muy recomendable la de Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648,* París, 1974. Desde el punto de vista exclusivo del luteranismo en el territorio conjunto polaco-lituano, el estudio más reciente es el de Oskar Bartel y Janusz Narzyński que figura como apéndice a la traducción polaca del libro de Franz Lau. *Marcin Luter,* Varsovia, 1966, pp. 107-201 (con bibliografía).

[2] Por decreto real en 1454; después del conflicto, por el tratado de 1466.

El reino de Polonia estaba dinásticamente unido al vasto gran ducado de Lituania, y en 1569, en virtud del tratado conocido con el nombre de Unión de Lublin, quedarían federalmente amalgamados, constituyendo una república monárquica. Dentro de Polonia había tres territorios municipales semiautónomos, análogos a los cantones de Suiza y a las ciudades libres del Imperio (ciudades imperiales). Esas ciudades territoriales eran Danzig, Elbing (Elblag) y Toruń. En cada una de ellas había buen número de alemanes, los cuales llegaban incluso a predominar, mientras que en las aldeas dependientes la población era sobre todo polaca. La totalidad de Polonia y Lituania, en la medida en que podía decirse que la población era católica, había estado durante algún tiempo bajo la autoridad eclesiástica del arzobispo de Gniezno (Gnesen), con excepción de las tierras costeras, que eran dominio de la Orden Teutónica. Aquí, los obispos se hallaban directamente bajo la autoridad del papa, o bien, en el norte, bajo la del arzobispo de Riga. La arquidiócesis de Gniezno comprendía asimismo la región de Silesia, que desde el punto de vista político era un ducado del reino de Bohemia. En toda Polonia no había sino un solo obispado principesco, el de Warmia (Ermland), destinado a permanecer como un importante enclave católico, rodeado casi completamente por el territorio luterano de la Prusia ducal.

Por lo demás, las dos Polonias y Lituania estaban divididas en treinta palatinados, administrado cada uno por un comisario palatino *(voivoda)* que recibía su cargo por nombramiento. Los palatinados, a su vez, estaban divididos en más de ochenta castellanías. Esta sociedad feudal era una monarquía constitucional limitada, de carácter mixto. El estado se hallaba administrado como una federación de palatinados, con un rey (electivo de 1572 en adelante) a la cabeza de todo. El senado, muy tenido en cuenta por el rey en todos los negocios vitales, poseía considerable poder consultivo. Sus ciento treinta y nueve miembros, nombrados con carácter vitalicio por el rey, estaban encabezados por el arzobispo de Gniezno, y quince de ellos eran personajes del alto clero. La dieta *(sejm)* estaba compuesta de unos doscientos miembros de la nobleza menor, elegidos por las juntas provinciales para representar a los palatinados. Al final de cada período anual de sesiones, la dieta celebraba una reunión conjunta con el senado para someter a su consideración las leyes aprobadas por ella, y, una vez aprobadas y suscritas, estas leyes pasaban a ser, colectivamente, la "constitución" del reino.

Los movimientos de reforma gravitaron hacia Polonia con un instinto muy seguro de supervivencia. Las doctrinas de Wyclif habían llegado a Polonia por la ruta de Bohemia, a través de los maestros de la universidad de Praga, que reorganizaron la universidad de Cracovia a petición del rey. En ninguna otra región fuera de Bohemia encontró el hussitismo tantos partidarios como en la Gran Polonia y en Lituania. Constantemente se hallaban predicadores hussitas de visita en Polonia, y las convicciones hussitas, a la vez antipapales, antigermánicas y proeslávicas, tuvieron un número considerable de adeptos. En Lituania, uno de los príncipes palatinos más

destacados fue durante un tiempo un hussita fervoroso. En 1500, en la Gran Polonia, los católicos de la nobleza, influidos por la doctrina utraquista, afirmaron su derecho al cáliz en la comunión.

Fueron cinco las corrientes principales que, con diversos grados de potencia, penetraron en la Polonia propiamente dicha, en sus porciones orientales, de rito bizantino, y en el gran ducado de Lituania: 1) el luteranismo, procedente de Königsberg y de Wittenberg, que encontró respuesta especialmente entre los burgueses alemanes de muchas poblaciones polacas y lituanas, algunas de ellas, como Danzig, con una población casi totalmente de habla alemana; 2) el humanismo, así italiano como erasmiano, cuyo centro principal de difusión fue la ciudad de Cracovia, sede no sólo de la corte real (hasta 1611), sino también de la universidad; 3) la Unidad de los Hermanos Checos *(Unitas Fratrum),* desde Leszno, en la Gran Polonia, ciudad que llegaría a ser su centro educativo y administrativo más importante; 4) la corriente reformista helvética, destinada a gozar del máximo aprecio entre la nobleza polaca y entre la lituana ortodoxa; y 5) el anabaptismo holandés, silesio y moravo, que penetró en el reino desde la desembocadura del Vístula, las orillas del Oder y la región de Moravia. (Los hutteritas constituyeron más un imán y un modelo que una fuerza misionera.)

En las regiones consideradas en el presente capítulo, la Reforma comenzó en el año de 1518, cuando un monje y predicador de Danzig, Jacobo Knade, renunció a sus votos monásticos, contrajo matrimonio y expuso en público las doctrinas de Lutero, exigiendo una reforma. Fue encarcelado por el obispo de Kujawy, pero se le dejó en libertad y se le permitió trasladarse a Toruń, donde prosiguió sus actividades. En 1522 había ya en Danzig dos partidos reformistas, y en 1525 el ala iconoclasta estableció en la ciudad un gobierno popular. El rey Segismundo no tardó en aplastar este movimiento: hizo ejecutar a gran número de los que en él tomaron parte y restauró el gobierno municipal de los patricios, lo mismo que el culto católico. Sin embargo, a partir de 1543 Danzig sería un sitio relativamente seguro para luteranos, sacramentistas y anabaptistas, que supieron tolerarse unos a otros.

El buen éxito del duque Alberto, que de 1525 en adelante se dedicó a luteranizar su territorio (habitado en su mayor parte por germanohablantes), abrió la puerta para la protestantización de Lituania, especialmente porque Alberto se preocupó de difundir el luteranismo no sólo en alemán, sino también en polaco, en bielorruso y en lituano. Pese a los tenaces esfuerzos del rey y de la jerarquía por refrenar la oleada de la Reforma, el luteranismo acabó por romper (en la Prusia real, en el gran ducado de Lituania y en la Gran Polonia) la barrera cultural que existía entre los burgueses alemanes y los siervos eslavos que vivían al margen de sus colonias urbanas, y esto afectó temporalmente a grandes sectores de la aristocracia menor polaca.

El humanismo italiano y el erasmismo "comenzaron" en Cracovia en 1518, o sea el año en que el rey Segismundo I el Viejo contrajo segundo matrimonio con la milanesa y napolitana Bona Sforza (1494-1557). Gran

número de italianos, de diversas profesiones y capacidades, se trasladaron con la reina a Polonia en esa ocasión, o fueron mandados venir más adelante. En ese mismo año, el inglés Juan Coxe pronunció su primera lección sobre Erasmo en la Universidad Jagelliona y publicó, en Cracovia, su *De laudibus celeberrimae Cracoviensis Academiae.* Juan Łaski, futuro superintendente de la iglesia reformada del reino (1556-1560), había estudiado con Erasmo en Basilea de 1523 a 1525, había vivido incluso en su casa y había comprado su biblioteca, que le fue entregada en Cracovia en 1537.[3]

La *Unitas Fratrum* (especialmente después de que quedó proscrita en Moravia en 1547) tuvo cierto número de adeptos de habla polaca, sobre todo en la Gran Polonia. Más tarde, a partir de 1550, la versión helvética [4] del protestantismo, particularmente la calvinista, sería la predilecta de los magistrados de Lituania, de Samogitia y de casi toda la nobleza menor de la Pequeña Polonia, que la prefirieron a la versión luterana por su origen parcialmente no germánico, por su reconocimiento de la igualdad de seglares y clérigos reunidos en sínodo, y también porque se consideraba especialmente adecuada para una república libre (cf. *infra,* cap. XXV).

Cabe distinguir en la región dos tipos de anabaptismo: el de origen holandés y alemán, que se difundió en la Prusia real, en la Prusia ducal y en las zonas del reino colindantes con Silesia y Moravia, y el anabaptismo de habla polaca que más tarde surgiría dentro del contexto de la Iglesia Reformada de Polonia y Lituania, o que brotaría independientemente de ella. Los dos tipos fueron, por analogía o por sucesión genética, variantes regionales del mismo movimiento general que se extendió por toda la Europa central en el siglo XVI.[5]

Las mismas fuerzas sociales, temperamentales y teológicas que operaron en la Reforma de Zurich para dar origen a los hermanos suizos entrarían muy pronto en acción dentro de la iglesia helvética de Polonia para dar origen a los radicales hermanos polacos. El retraso de un cuarto de siglo con que aparecieron las características del anabaptismo *en ropaje polaco* no es

[3] Véase G. H. Williams, "Erasmianism in Poland: An Account and an Interpretation of a Major, Ever Diminishing, Current in Sixteenth-Century Polish Humanism and Religion, 1518-1605", *The Polish Review,* XXII (1977), 3-50, donde se recoge toda la bibliografía sobre el humanismo nórdico en Polonia. Sobre Bona Sforza y su séquito italiano, véase Bainton, *Women,* vol. III, pp. 134-159. Aunque su utilidad se refiere sobre todo a épocas más tardías, menciono aquí, por simetría, el libro de Domenico Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611),* Florencia-Chicago, 1970, y el de Lorenz Heinz, *Italienische Protestanten und ihr Einfluss auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570),* Leiden, 1974.

[4] Aquí, y en pasajes ulteriores, empleo el adjetivo "helvético", prefiriéndolo a "calvinista" (que ha venido a constituir una útil alternativa del impreciso término "reformado"), porque a lo largo de todo el curso de nuestro relato Basilea y Zurich, aunque centros germánicos también, tuvieron casi tanta influencia como Ginebra en los círculos polacos. Al decir "helvético" en vez de "suizo" tratamos de sugerir una abstracción espiritual.

[5] Lo que sigue es una abreviación y adaptación de mi artículo "Anabaptism and Spiritualism in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania: An Obscure Phase of the Pre-History of Socinianism", publicado en el volumen *Studia nad arianizmem,* ed. Ludwik Chmaj, Varsovia, 1959, pp. 215-262.

sino una consecuencia del hecho de que la Reforma toda llegó a estos territorios eslavos un poco tarde. Hay, sin embargo, pruebas de que los impulsos radicales de la reforma del pueblo, involuntariamente puestos en marcha por la Reforma Magisterial en Alemania, atravesaron desde el principio la barrera lingüística y dieron muy pronto a las Reformas eslavas un carácter congregacional o conventicular, o sea, desde el punto de vista sociológico, un sello sectario.

La radicalización de la Iglesia Reformada Helvética de la Pequeña Polonia y Lituania en dirección del unitarismo anabaptista (la Iglesia Menor, la secta de los hermanos polacos) tendrá lugar bastante más tarde, y de ella nos ocuparemos en el capítulo XXV. Por ahora nos limitaremos a narrar la colonización y penetración de Polonia por los anabaptistas y espiritualistas neerlandeses, silesios y moravos hasta fines del reinado de Segismundo (1548).

2. SACRAMENTARIOS, ESPIRITUALISTAS Y ANABAPTISTAS EN LAS DOS PRUSIAS HASTA 1535

Las tendencias espiritualistas y anabaptistas de las zonas germánicas comenzaron a destacar primeramente en la Prusia real y en la Prusia ducal, pocos años después de la firma de la paz de 1525 entre el rey de Polonia y el gran maestre de la Orden Teutónica. Devastadas por cuatro años de guerra, agitadas en septiembre de 1525 por un alzamiento de campesinos en nombre de los derechos divinos, y trastornadas así en lo religioso como en lo económico, esas regiones quedaron abiertas a la colonización. Los primeros colonos holandeses fueron unos refugiados sacramentistas que llegaron en 1527 a Bardehnen, en la Prusia ducal. En Elbing (Prusia real) y en sus alrededores eran tan numerosos en 1531, que el obispo católico de Ermland se dirigió al ayuntamiento, y luego al rey, para pedir su expulsión.[6]

Los espiritualistas del círculo de Gaspar Schwenckfeld, sobre todo los silesios, así como cierto número de portavoces del anabaptismo espiritualizante, tuvieron un papel extrañamente prominente en la primera fase de la lucha del duque Alberto por dotar a su recién reformado ducado de un clero evangélico. Alberto y el príncipe Federico II de Liegnitz, protector de Schwenckfeld en un tiempo (cap. v.5), eran espíritus afines en lo que atañía a la Reforma, y estaban relacionados además por lazos matrimonia-

[6] Felicia Szper (nacida en Varsovia), *Nederlandsche nederzettingen in West Pruisen gedurende den poolschen tijd*, Enkhuizen, 1913. Hay otros estudios de carácter más exclusivamente demográfico, pero indispensables por las indicaciones que nos dan sobre la gran amplitud e intensidad de la colonización holandesa, sobre todo los siguientes: B. Schumacher, *Niederländische Ansiedlungen in Preussen*, Leipzig, 1903; Horst Penner, *Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselmündungsgebiet von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Beginn der preussischen Zeit*, Karlsruhe, 1940; Benjamin H. Unruh, *Die niederländisch-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert*, Karlsruhe, 1955; E. Hassinger, "Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit", *ARG*, XLIX (1958), 228. Sobre la rebelión campesina evangélica en Prusia véase *supra*, cap. IV, a la altura de la nota 38.

les. Pablo Speratus, obispo luterano de Pomerania (una de las dos sedes episcopales de la Prusia ducal), y el duque Alberto habían estado en contacto epistolar con Schwenckfeld desde el año de 1525. En 1528 estuvo Schwenckfeld durante breve tiempo en el palacio de Alberto, y después le mandó un escrito sobre la eucaristía, contra las opiniones de Lutero, Zwinglio y Calvino.[7] Alberto, a su vez, deploró la escasez de pastores evangélicos y despachó al principal de sus consejeros, el poderoso barón Federico de Heydeck, inequívocamente favorable a la interpretación más espiritualista de la Reforma, a Silesia, con el encargo de reclutar ministros de tipo schwenckfeldiano para la Prusia ducal.

En 1531 se agudizó de tal manera el conflicto entre los espiritualizantes y el luteranismo normativo, representado por Pablo Speratus, que hubo necesidad de convocar un sínodo, celebrado en Rastenburg el 5 de junio de 1531, y más tarde un coloquio que tuvo lugar los días 29 y 30 de diciembre del mismo año, en presencia del duque Alberto. Por el lado luterano conservador tomaron parte en este coloquio Pablo Speratus y el otro obispo luterano, Jorge Polentz, y por el lado schwenckfeldiano, Heydeck, Pedro Zenker y Fabián Eckel, de Liegnitz. También participaron por lo menos tres anabaptistas de tendencia espiritualizante.

El primero de estos tres fue Juan Bünderlin, de Linz, con quien nos encontramos por última vez en Estrasburgo (cap. x.3.a). El segundo fue Juan Spittelmaier, que había apoyado a Hubmaier en la disputa de Nicolsburg en la cuestión del uso de la espada por parte de los cristianos y en la del pago de impuestos para fines bélicos. Spittelmaier fue el sucesor de Hubmaier, y durante su pastorado se habían separado, retirándose a Austerlitz, los primeros comunitarios (cap. ix.2.d). El tercero fue Osvaldo Glait, que había precedido a Hubmaier en Nicolsburg, lo había acompañado a Viena, lugar de su martirio, y luego se había hecho sabatario (cap. xv.3).

Después del coloquio de Rastenburg, Alberto se pronunció en favor de la corriente luterana más conservadora y, además, el 16 de agosto de 1532 ordenó la expulsión de los tres mencionados anabaptistas espiritualizantes. Sin embargo, sus simpatías espiritualistas no desaparecieron del todo, según lo demuestra el hecho de que tanto el barón Heydeck como el anabaptista-espiritualista Cristián Entfelder (cap. x.3.e) se hayan contado durante largo tiempo entre sus más eminentes asesores. Entfelder, consejero ducal de 1536 a 1546, estaba especialmente calificado para elaborar los contratos de los colonos anabaptistas neerlandeses, más y más numerosos.

No contento con la expulsión de los espiritualistas y anabaptistas de tendencia más radical, y alarmado por la posibilidad de que la densa inmigración procedente de los Países Bajos pusiera en peligro el luteranismo en la Prusia ducal, Speratus dirigió a los neerlandeses en 1534 una carta de advertencia (ahora perdida), *Ad Batavos vagantes*, a la cual contestó el grupo centrado en Elbing, en 1536, con una *Apologetica responsio Hol-*

[7] Sobre las relaciones de Schwenckfeld con Federico véase *CS*, II, 109, *passim;* sobre su visita a Alberto, *CS*, III, 341, *passim*.

landorum (perdida también), debida probablemente a la pluma del sacramentista Guillermo Gnapheus (cap. XII.1).[8]

El mismo año en que el obispo luterano Speratus escribió su carta de advertencia, el obispo católico de Ermland, Mauricio Ferber, enderezó sus esfuerzos a Danzig, pidiendo a los magistrados de esta ciudad que ejercieran la mayor presión posible sobre los ayuntamientos de los puertos neerlandeses de Amsterdam, Amberes, Veere y Enkhuizen para que a los herejes fugitivos se les impidiera embarcarse. Pero las autoridades neerlandesas mal podían hacer caso de semejante solicitud, cuando su conveniencia estaba en deshacerse de los tales herejes y confiscar sus modestos bagajes. Así, pues, Ferber tuvo que conformarse con la acción que podía emprenderse en Danzig, y (debido en parte a la hostilidad de los gremios, cuyos representantes consideraban como competidores a los artesanos refugiados) consiguió que los neerlandeses heréticos fueran obligados a marcharse a Schottland, sobre el Vístula, fuera de los límites de la zona de Danzig, en territorio que se hallaba bajo la jurisdicción espiritual del obispo de Kujawy. A mediados del siglo XVI los anabaptistas holandeses habían colonizado densamente lo mejor de las tierras bajas a un lado y otro del Vístula, hasta las murallas mismas de Toruń.[9]

A partir de 1535, los colonos procedentes de los Países Bajos eran predominantemente anabaptistas. Si en 1535 pertenecían al tipo revolucionario o al tipo evangélico, es cosa difícil de esclarecer. (La designación misma de "mennonitas" está documentada por primera vez en el año 1572.)[10] El hecho de que los colonos neerlandeses, a la hora de firmar sus contratos, insistieran en su determinación de no prestar juramento y de no portar armas, parece indicar que sus inclinaciones eran predominantemente pacifistas. Por lo demás, en los contratos ducales, cuyo redactor era Cristián Entfelder, no se les exigía ni trabajo obligatorio para el estado ni servicio militar.[11]

Pero antes de seguir con el desarrollo de los acontecimientos en Polonia y en las dos Prusias necesitamos detenernos en la historia religiosa de Silesia, estrechamente relacionada con la otra.

3. Espiritualismo y anabaptismo en Silesia, 1527-1548

La última vez que estuvimos en Silesia fue cuando Gaspar Schwenckfeld se despedía, en destierro voluntario (cap. v.5), para iniciar su trascendental permanencia en Estrasburgo en 1529 (cap. x.3.b). Pero hasta ahora no nos hemos ocupado del anabaptismo silesio.[12]

[8] Szper, *op. cit.*, p. 192; y véase Theodor Wotschke, "Herzog Albrecht von Preussen und Wilhelm Gnapheus", *ARG*, XXX (1930), 122-131.

[9] Szper, *op. cit.*, pp. 22 y 196.

[10] *Ibid.*, pp. 200-201.

[11] *ML*, II, 323.

[12] Véase Eva Maleczyńska, "Gabrielowcy śląscy", *ORP*, VI (1961), 17-28.

Antes de su partida, Schwenckfeld había entablado un debate sobre el *Sabbath* o descanso dominical con Osvaldo Glait (cap. xv.2). Este Glait, asociado anteriormente con Hubmaier [13] en Nicolsburg, más tarde partidario de Hut, se dedicó a partir de 1528, en unión de su colaborador Andrés Fischer [14] (cap. xv.4), a propagar un anabaptismo sabatario y antitrinitario, y tuvo buena acogida entre los campesinos más prósperos de la región de Liegnitz, en Silesia.[15] Sostenían Glait y Fischer que el *Sabbath*, el día de descanso, tenía que ser el séptimo día de la semana, o sea el sábado, como conmemoración de la creación y de la alianza eterna, lo cual se hallaba confirmado por Cristo y por la práctica de los apóstoles; según ellos, quienes trasladaron ese descanso al día siguiente, o sea al domingo, fueron "el papa Víctor y Constantino". Encontrándose ya en Estrasburgo, Schwenckfeld recibió de Nicolsburg una carta en que el señor Leonardo de Liechtenstein le pedía que escribiera una refutación del sabatarismo de Glait; y allí mismo, en Estrasburgo, escribió Schwenckfeld su opúsculo *Contra el antiguo y nuevo error ebionita de quienes confunden a Moisés con Cristo, y la Ley con el Evangelio.*[16] Valentín Crautwald escribió asimismo contra los anabaptistas sabatarios silesios; otro tanto hizo Capitón en Estrasburgo,[17] y posiblemente también Lutero.[18]

Mucho del clima espiritual de la Reforma en Silesia durante esta época se nos ha conservado en la correspondencia intercambiada entre Estrasburgo y Liegnitz,[19] sobre todo en dos cartas de Valentín Crautwald dirigidas respectivamente a Capitón y a Bucer, en junio y julio de 1529, antes del destierro de Schwenckfeld. Es notable, por ejemplo, el recordatorio que hace Crautwald a los teólogos de Estrasburgo y a otros fautores de la Reforma Magisterial (recordatorio motivado en parte por la alarma ante la tendencia judaizante que veía en los anabaptistas locales) de que es deber de los cristianos tener más confianza en el Espíritu de Cristo, siempre presente, que en la instrucción que un rabino cualquiera pueda dar acerca de tales o cuales minucias filológicas de la lengua hebrea: "Las

[13] Véase Wilhelm Schulze, "Neuere Forschungen über Balthasar Hubmaier", *Alemannisches Jahrburch,* 1957, pp. 224-272, donde se encontrará la evaluación más reciente.

[14] El estudio más completo sobre Fischer es el de Petr Ratkoš, "Die Anfänge des Wiedertäufertums in der Slowakei", en Karl Obermann y Josef Polišenský (eds.), *Aus 500 Jahren deutsch-tschechoslowakischer Geschichte,* Berlín, 1958, pp. 41-59. Sobre los diez artículos sabatarios de Glait y Fischer cf. Hasel, art. cit., especialmente p. 121. Véanse también dos artículos de Wacław Urban, "Andreas Fischer, ein radikaler Anabaptist und Spiritualist aus der Slowakei", en M. Steinmetz (ed.), *Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer, op. cit.,* pp. 179-182 (el sabatarismo de Fischer y su actitud en cuanto a la poligamia) y "Eine theologische Auseinandersetzung um den slowakischen Täufer und Spiritualisten: Andreas Fischer, 1534", *ARG,* LXXI (1980), 149-159 (una carta latina de Fischer glosada por un adversario luterano).

[15] *CS,* IV, 450.

[16] *CS,* IV, 444-518.

[17] Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núms. 290a y 290b.

[18] *Brief wider die Sabbather, WA,* I, 309 *ss.* Escrito dirigido tal vez contra los judaizantes, como sugiere Hasel, art. cit., p. 107, nota 33.

[19] Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núms. 99, 141, 143-144 y 182a.

necedades escolásticas y sofistas han sido extirpadas; ahora, si el Señor no lo remedia, lo que va a seguir es la perfidia rabínica y judaica." Esta malhumorada generalización respecto a una tendencia que Crautwald veía en el protestantismo fuera de Silesia se conecta particularmente, en su mente, con la identificación protestante de la circuncisión y el bautismo, la disposición protestante a utilizar el poder coercitivo del estado en el terreno de la conciencia, y la cristología eucarística específicamente luterana, que él compara en son de mofa con Gerión, el monstruo de tres cuerpos a quien dio muerte Hércules en uno de sus famosos trabajos.

Ya nos hemos ocupado de la teología eucarística de Crautwald, adoptada por Schwenckfeld. Lo que ahora nos interesa es la visión que ambos tenían del bautismo. Al igual que la eucaristía, el bautismo era esencialmente, para ellos, un acontecimiento interior. En cuanto a la forma exterior, Crautwald cita el evangelio de San Juan, 13:10, subrayando, por implicación, el hecho de que en este evangelio no se describe la institución de un bautismo externo. Al mismo tiempo, Crautwald da muestras de estar familiarizado en Silesia con la práctica de un "segundo" bautismo entre los católicos de Polonia para regularizar o llevar a cabo bautismos celebrados en la lengua del pueblo, y de un "tercer" bautismo entre algunos anabaptistas silesios que insistían en confesar el reavivamiento de su fe mediante la inmersión total.[20]

A causa de la partida de Schwenckfeld a Estrasburgo, la posición de Crautwald quedó muy debilitada. El duque Federico se propuso reinstituir la observancia de la comunión y le pidió al duque Alberto, residente en Königsberg, que le enviara al barón Federico de Heydeck, hombre de mucha influencia, para que éste le ayudara en la reforma de Silesia. Heydeck, inclinado al espiritualismo, como hemos observado antes, poco después de su llegada a Liegnitz quedó ganado completamente por las ideas de Schwenckfeld. Entonces el duque Federico, para salir del aprieto, se dirigió a Juan Hess, de Breslau, con la idea de que entre él y Heydeck redactaran una ordenanza para la comunión que todos pudieran aceptar. Hess, sin embargo, se negó terminantemente a estudiar ninguna fórmula conciliatoria. Mientras tanto, había estallado en la Prusia ducal el conflicto entre el luteranismo normativo y los espiritualizantes, y, para remediarlo, Federico puso sus esperanzas en el coloquio de Rastenburg de 1531 (cap. xv.2). Pero el coloquio de Rastenburg no resolvió el problema ni para el duque Alberto, en Königsberg, ni para el duque Federico, en Liegnitz.

Federico siguió luchando por llegar a una ordenanza aceptable de la Cena del Señor. El fracaso de este empeño dejó a Liegnitz en un relativo aislamiento; y mientras tanto, así en esta ciudad como en la de Brieg, Valentín Crautwald y Juan S. Werner seguían propalando activamente las ideas schwenckfeldianas. Más tarde, en 1536, cuando la Concordia de Wittenberg produjo cierta medida de armonía entre los protestantes alemanes, el duque Federico se sintió obligado a aplicarla en Silesia; y, al no

[20] Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núm. 141, p. 168.

poder persuadir a Werner de la urgencia de hacerlo así, lo destituyó en 1540.[21]

La destitución de Werner causó no poco descontento entre los miembros de su congregación, y la asistencia a los servicios celebrados por los luteranos ortodoxos disminuyó considerablemente. Muchos de los más devotos encontraron su mejor alimento espiritual en los conventículos schwenckfeldianos.[22] Tiempo después, el duque tomó varias medidas para suprimir el schwenckfeldianismo. Eckel y Werner emigraron a Glatz. Cuando en 1548 cayó Glatz bajo el control católico bávaro, el movimiento sufrió un golpe muy severo.

Silesia fue también el escenario de gran parte de la actividad de Gabriel Ascherham,[23] peletero de Nuremberg, hombre de talentos inciertos, cuyo nombre suele asociarse con la idea de división entre los anabaptistas de Moravia, y que bien puede ser caracterizado *en resumidas cuentas* como un espiritualista (al igual que Entfelder y que Bünderlin). Ascherham había estado dedicado a su negocio en Schärding (Baviera) antes de su conversión al anabaptismo. Emprendió entonces una gran actividad misionera, la cual lo llevó a Silesia, probablemente en compañía de Juan Hut. En todo caso, él y Hut estuvieron recorriendo la zona de Breslau, Glogau y Glatz, donde encontraron en marcha una considerable efervescencia anabaptista. Algunos documentos de la época,[24] hostiles a Ascherham, lo describen en lenguaje muy descomedido como hombre "tibio y flojo", que no hace más que ir "por donde el viento lo lleva".[25] Pero, pese a ese carácter vacilante que se le achaca, Ascherham estableció varias comunidades anabaptistas sólidas en Silesia. El edicto real de 1º de agosto de 1528 impidió su desarrollo, y obligó a muchos de sus miembros a emigrar a Moravia. Ascherham mismo se puso al frente de uno de los grupos emigrantes, formado por dos mil personas, después de haber reunido siete mil ducados para los gastos del viaje. Fue probablemente esta superioridad numérica de sus seguidores lo que determinó que se le eligiera obispo de las congregaciones de Rossitz-Auspitz, en Moravia, cuando se amalgamaron por sugerencia de Jacobo Hutter en 1531. La historia de Ascherham en Moravia se contará más adelante (cap. XVI.1).

En 1535, cuando se desató la persecución en Moravia, Ascherham y sus gentes regresaron a Silesia (especialmente a las localidades de Schweidnitz, Guhrau, Jauer y Habelschwerdt). En Habelschwerdt, lugar del condado de Glatz, la población estaba dividida entre schwenckfeldianos y anabaptistas. En 1538, el párroco católico, Pedro Eiserer, cerró las puertas

[21] Carta a Schwenckfeld, *CS*, II, documento CCCXVIII.

[22] Schultz, *Caspar Schwenckfeld*, p. 166.

[23] Wilhelm Wiswedel, "Gabriel Ascherham und die nach ihm genannte Bewegung", *ARG*, XXXIV (1937), 1-35, 235-262.

[24] Por ejemplo la *Crónica* hutterita, y también la diatriba intitulada *Wiedertäuferischen Gesindleins in Mähren und Schlesien seltene Beschaffenheit*, impresa sin indicación de lugar el año de 1535.

[25] *Gesindleins*, cit. en Wiswedel, "Ascherham", *loc. cit.*, p. 2.

de la iglesia, entregó las llaves al ayuntamiento y se marchó. Fue en Habelschwerdt, en los ríos Neisse y Weistritz, donde el bautismo de adultos por inmersión (al que ya en 1528 aludía Crautwald) se practicó por primera vez en gran escala.

En 1545, los anabaptistas de Habelschwerdt, la "unidad de los piadosos" *(Verein der Frommen)*, habían ganado a casi toda la población. Además de practicar el bautismo por inmersión, predicaban la comunidad de bienes, seguramente más en el sentido de compartirlos fraternalmente que en el de poseerlos en común. En 1546 los gabrielitas de Habelschwerdt dejaron que el pastor schwenckfeldiano de la vecina aldea de Arnsdorf utilizara el edificio de la iglesia local, ya que para ellos "toda la ciudad era un templo".

> Celebraban sus reuniones en casas de ciudadanos, decían sus oraciones en común, y de entre ellos mismos elegían predicadores y maestros que les explicaran las Escrituras de acuerdo con sus capacidades. El Neisse y el Weistritz fueron el grande y general baño bautismal *(Taufbad)* en que se sumergía a los adultos y se les hacía miembros de su alianza *(Bund)*.[26]

Gabriel Ascherham murió en 1545 en la colonia gabrielita de Wschowa, a un paso de la frontera con Polonia.

A partir de 1548 los gabrielitas de Habelschwerdt fueron perseguidos. Muchos huyeron a la Prusia ducal, donde Federico de Heydeck les consiguió asilo, y otros buscaron refugio en la Pequeña Polonia, donde su práctica de la inmersión llegaría a hacerse habitual entre los hermanos polacos (cap. xxv.2). Con el tiempo, muchos de los gabrielitas de Silesia acabarían por unirse a los hutteritas o a los schwenckfeldianos. Pero todavía en 1558 una comisión averiguó que en el condado de Glatz quedaba cierto número de anabaptistas practicantes, y se promulgó un nuevo decreto del emperador y del duque de Silesia, expulsándolos de todos los territorios de la corona de Bohemia. La misma comisión informó también que, de los pastores que había en el condado, trece eran católico-romanos (casados en su mayoría, y cinco de ellos ausentes de sus puestos),[27] once luteranos, cinco schwenckfeldianos, y ocho mitad schwenckfeldianos y mitad luteranos. (Quince pastores fueron destituidos, y cinco se declararon por la iglesia romana.)

4. El anabaptismo en Polonia

El anabaptismo penetró en el territorio de habla polaca no sólo desde el delta del Vístula, colonizado por los holandeses, sino también desde Silesia y Eslovaquia.[28]

[26] Aloys Bach, *Urkundliche Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz*, Breslau, 1841, pp. 98 *ss.* y 107.
[27] *Ibid.*, pp. 111-112.
[28] Ratkos, art. cit.

En Zip (Spiš en eslovaco, Spisz en polaco), región que se extendía por el alto y el bajo Tatras, había más de una docena de poblaciones sajonas, particularmente Schwedler, Käsemark, Leutschau y Spitzer Neudorf (Spiška Nová Ves), que, de 1529 en adelante, constituyeron un importante núcleo de anabaptismo comunitario y anti-trinitario. Colocado nominalmente bajo la corona de Hungría durante esa época, el territorio de Zip estaba gobernado como un protectorado de Polonia.

El caudillo de este movimiento "luterano" radical fue Andrés Fischer (*ca.* 1480-*ca.* 1540), hombre de educación universitaria, que desarrolló una infatigable labor en Silesia (cap. xv.3), Moravia, Zip y la Pequeña Polonia. Sus seguidores fueron por lo común artesanos, mineros y pequeños propietarios rurales, aunque no faltó aquí y allá la protección de algún caballero o de algún concejal de ayuntamiento que simpatizaban con su doctrina. A semejanza de otros anabaptistas evangélicos, Fischer se opuso en un principio a los juramentos y al empleo de la espada. Posteriormente, cuando se hizo amigo de Leonardo de Liechtenstein, siguió el ejemplo de Baltasar Hubmaier y revisó su posición en cuanto a la legitimidad del empleo de la espada por parte de un magistrado cristiano. Fischer acabó por abrazar el sabatarismo, lo cual, junto con su posterior tendencia judaizante en materia de teología sacramental y de cristología, parece indicar en él una preocupación muy de acuerdo con el Viejo Testamento por la ley y el estado en un contexto pactual. En cuanto a la doctrina de la Trinidad, es interesante notar que la subordinación que Fischer postulaba del Hijo paciente y puramente humano al Padre severo era ya una creencia corriente en la región del alto Tatras, según se ve por la iconografía popular.[29] Los anabaptistas de Zip predicaban y practicaban la comunidad de bienes, y hay testimonios de que, además de recurrir al divorcio para contraer nuevo matrimonio dentro de la alianza, algunos de ellos defendían y practicaban la comunidad de mujeres. Fischer –viudo tras el valeroso martirio de su segunda esposa, mientras que él mismo se salvó milagrosamente del dogal del verdugo– estuvo casado varias veces. Uno de sus discípulos más sólidos fue Juan Reyss (Russe), cuyo apellido hace pensar que pudo haber sido miembro de la iglesia ortodoxa eslava. De este Reyss, que fue aprehendido durante la persecución, mientras que Fischer pudo cruzar la frontera y huir a Polonia, procede la noticia de que los anabaptistas de Zip concedían importancia a la edad de treinta años o más para el bautismo o rebautismo.

En el invierno de 1529 a 1530 Fischer huyó a territorio polaco. Estuvo algún tiempo en Cracovia antes de trasladarse a Moravia, donde "gran número de hermanos heréticos" se congregarían para organizar una misión en gran escala.[30]

Cuando la mala fama de los münsteritas determinó al rey Fernando a expulsar de Moravia a los anabaptistas, éstos buscaron refugio en Silesia, en Eslovaquia y en Polonia. Algunos se establecieron en Międzyrzecz (Mese-

[29] Museo Gótico de Cracovia, sección de arte folklórico.
[30] Ratkoš, art. cit., p. 52, nota 45.

ritz).[31] Ascherham fundó varias colonias gabrielitas no sólo en Silesia (cap. xv.3), sino sobre el Vístula cerca de Chełmno, en Świecie (Schwetz) y en Grudziądz (Graudentz); y él mismo fijó su residencia cerca de Wschowa (Fraustadt).[32] Otros refugiados anabaptistas fueron protegidos por miembros de la aristocracia menor en los alrededores de Poznań (Posen), en 1537.[33] Hay noticias de un grupo de aproximadamente doscientos anabaptistas, silesios en su mayor parte, que emigraron a través de Toruń y Grudziadz hasta Marienwerder (Kwidzyń) sobre el Vístula, justamente en la frontera con la Prusia ducal.[34] Perseguidos por el mismo edicto de Fernando, otros grupos de anabaptistas de Moravia, bajo la dirección de Ulrico Stadler (cap. xvi.1), se establecieron en la región de Kraśnik, cerca de Włodzimierz, en tierras de la familia Teczyński. Es muy posible que esta colonización haya sido negociada por Jerónimo Łaski, hermano del reformador Juan.[35] Se sabe que estos hutteritas eran muy elocuentes en su exclusiva devoción a Cristo, a quien veían como a su único Rey y Señor.

No es de sorprender que el rey Segismundo I, alarmado al ver en su católico reino semejante infiltración de los herejes más radicales, procedentes de los territorios de los Países Bajos, Moravia y Silesia, dominados por los Habsburgos, haya publicado el edicto de 27 de septiembre de 1535, en el cual ordenaba a todos sus súbditos, y en particular a los prefectos de las poblaciones fronterizas, grandes y chicas, negar "el agua y el fuego" a la "raza sin Dios" y tomar las medidas necesarias para impedirles "entrar en relaciones" con los polacos leales.[36]

En la Prusia ducal, mientras tanto, el sacramentista Gnapheus (cap. xv.2) se había trasladado de Elbing a Königsberg, donde desempeñó el cargo de consejero real y el de lector en el *paedagogium* (convertido en universidad en 1545). En 1542, también fue nombrado consejero ducal el anabaptista Gerardo Westerburg, de Colonia, cuñado de Carlstadt (cap. iv.2 y viii.3).

A pesar del fuerte apoyo con que los colonos anabaptistas contaban en la corte gracias a la influencia de Heydeck, Entfelder,[37] Gnapheus y Westerburg, en 1543, bajo la presión del obispo Speratus, se dio orden de que los

[31] Véase Theodor Wotschke, "Die unitarische Gemeinde in Meseritz-Bobelwitz", *Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen,* 1911, p. 163.

[32] Unruh, *op. cit.*, p. 104.

[33] Stanislas Kot, *Socianianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the 16th and 17th Centuries*, Boston, 1957, p. 13, nota 10. (Corríjase la referencia de Kot, que debe ser *Acta Historica,* vol. XII, núm. 95.)

[34] Schumacher, *op. cit.*, pp. 154 *ss.*

[35] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT,* III), 211-236; Eduard Kupsch, "Der polnische Unitarismus", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* V (1957), 401-440; Eva Maleczyńska, "Ulryk Stadler na tle losów anabaptystów w pierwzej połowie xvi wieku", *Przegląd Historyczny,* Varsovia, I (1959), 473-485.

[36] Andrés Frycz Modrzewski, en carta a Juan Łaski de fecha 20 de junio de 1536, *apud* S. A. Gabbema, *Illustrium virorum epistolae,* Harlingen, 1669, se refiere a las medidas que se están tomando concretamente en contra de los anabaptistas.

[37] Hay una carta de Entfelder a Juan Łaski escrita en 1544 y publicada por Veesenmeyer en el *Neuestes Theologisches Journal* de Gabler, Nuremberg, IV (1800), núm. 4, pp. 321-328.

inmigrantes neerlandeses que se negaran a conformarse a la doctrina y a los usos de la Iglesia Luterana Prusiana en lo relativo al bautismo y al sacramento del altar fueran expulsados de la Prusia ducal. No fue fácil, sin embargo, impedirles regresar. Entfelder se retiró de la corte ducal en 1546. En este mismo año, por cierto, un anti-trinitario flamenco cuyo nombre se ignora (posiblemente el mennonita unitario Adán Pastor) estuvo de visita en Cracovia.

En el verano de 1549 el propio Menno Simons estuvo durante unas semanas en la Prusia real, ocupado en arreglar las diferencias entre sus seguidores, cada vez más desparramados, y en organizarlos.[38] También debe de haberse interesado por las colonias de anabaptistas neerlandeses, que en esas fechas poblaban toda la región que se extiende desde Danzig y Elbing, al sur, hasta Toruń y Chełmno; en 1547, en efecto, se había abierto una nueva fase en la historia del anabaptismo prusiano, con los amplios trabajos de desecación del delta.

A la muerte de Segismundo I (1548) y de Enrique VIII (1547), la diáspora anabaptista neerlandesa, cuyo principal pastor era Menno Simons, se extendía a lo largo de la costa hanseática, desde Colchester en Inglaterra y Cassel en el Flandes francés hasta Chełmno y Königsberg. Hacia esa misma época, la diáspora anabaptista de la Alta Alemania, rebasando los territorios de Silesia, Moravia y Eslovaquia, había penetrado en Polonia a lo largo de sus fronteras occidentales y meridionales, para introducir y mezclar, probablemente en lengua polaca, creencias y prácticas que después constituirían la marca distintiva del anabaptismo polaco (cap. XXV.1), a saber, la inmersión bautismal, el espiritualismo y el antitrinitarismo.

[38] Menno Simons, *Writings*, p. 1030 (carta de 7 de octubre de 1549).

XVI. LOS HUTTERITAS, 1529-1540

Después de señalar las diversas reacciones que dentro de la Reforma Radical hubo frente al desastre de Münster, hemos estado siguiendo la renovada beligerancia de los batenburguenses, el espiritualismo de los davidjoristas, el rigorismo ético de los mennonitas, con su desaprobación de los excesos münsteritas y la característica importancia que dieron a la excomunión, la diáspora de los disidentes holandeses de Inglaterra a Prusia, y la aparición, en Silesia y en Eslovaquia, del anabaptismo inmersionista y comunitario bajo la dirección de Gabriel Ascherham, y del anabaptismo sabatario, antitrinitario y comunitario bajo la de Osvaldo Glait y Andrés Fischer.

Al regresar ahora a los anabaptistas de Moravia, entre los cuales, incluso en época anterior, o sea en 1529, había logrado expresión teológica y práctica un comunismo pacifista (cap. IX.2.d), vamos a encontrar en marcha una consolidación y una purificación comparables con las que hemos estudiado en los Países Bajos. Los análogos de los mennonitas son aquí los hutteritas. Los hutteritas tomaron su nombre del carismático apóstol tirolés Jacobo Hutter, el cual logró soldar las heterogéneas facciones de refugiados en una sólida confederación de colonias comunistas. Así como la primera fase del mennonitismo llegó a su culminación con *El fundamento de la doctrina cristiana*, de 1540, así también la primera fase del hutteritismo culmina con la *Razón de la fe (Rechenschaft)* de 1540, compuesta en la cárcel por un aliado de Hutter, Pedro Riedemann, pues se trata, análogamente, de un sumario sistemático de la fe y la práctica de los seguidores de Hutter.

Comenzaremos por estudiar el desarrollo del anabaptismo en Moravia desde la llegada de Hutter (1529) hasta su muerte, en el mismo año (1536) en que Menno abandonó la obediencia a Roma.

1. Los anabaptistas en Moravia desde 1529 hasta la muerte de Jacobo Hutter en 1536

Como se recordará, los pacifistas "hombres del palo", bajo la dirección de Jacobo Wiedemann, se retiraron de Nicolsburg (y de la vecina Bergen) y establecieron en 1529 una colonia completamente comunitaria al norte de Austerlitz.

Viene a continuación el poco edificante relato de las controversias personales y eclesiásticas que surgieron de las diferencias en las prácticas seguidas en sus lugares de origen por los refugiados, y de las concepciones divergentes del evangelio anabaptista. Este relato, un tanto complicado, puede visualizarse geográficamente trazando una *Y* en el mapa de Moravia, de tal manera que Austerlitz quede en la punta del trazo derecho, Rossitz en la punta del trazo izquierdo, Auspitz en su punto de unión, y Nicolsburg (la colonia original) en la base.

Ya en 1527, o más seguramente en 1528, se había establecido en Ros-

sitz (Rosice) una colonia de seguidores de Gabriel Ascherham. En 1529, cuando los gabrielitas fueron expulsados de Silesia, la colonia se expandió de manera considerable y tuvo un gran florecimiento hasta que sus miembros fueron obligados a regresar a Silesia en 1535. Además de esa colonia de gabrielitas había otra de la *Unitas Fratrum,* establecida en época anterior, así como una comunidad bajo la dirección de Felipe Plener,[1] cuyos miembros recibieron el nombre de filipitas.

Auspitz, en el punto de unión de nuestra *Y,* llegó a contar asimismo con dos colonias anabaptistas comunitarias. La primera fue fundada por Felipe Plener, el cual condujo en 1529 a la mayor parte de su leal grupo de seguidores, procedentes de Hesse y del Palatinado, a tierras de las inmediaciones de Auspitz cedidas a él por las abadesa del monasterio de Maria Saal. La segunda fue una comunidad tirolesa establecida por Jacobo Hutter y colocada bajo la dirección inmediata de su delegado, Jorge Zaunring. Pero no nos anticipemos.

Hutter no sólo reconcilió a las facciones de Moravia que habían estado riñendo entre sí, sino que hizo muchos conversos en los valles del Tirol y les sirvió de pastor. Gracias a esta doble tarea surgiría como el inspirador y organizador de la nueva clase de anabaptismo rigoristamente comunista que adoptaría su nombre y sus principios, y que poco a poco recibiría y asimilaría todos los bandos y clanes que él había amalgamado, haciendo de ellos el nuevo pueblo del destino.[2]

Jacobo Hutter, nacido en la aldea de Moos, recibió los rudimentos de una educación en la escuela de Bruneck (valle del Puster) antes de dirigirse a Praga, donde aprendió el oficio de sombrerero, al cual debe su nombre. Es posible que en 1529 le haya tocado escuchar la proclama de Müntzer conocida con el nombre de Manifiesto de Praga. También es posible que haya llegado a conocer a Kalenec, jefe de la Unidad Menor, que a la sazón vivía allí. Durante un tiempo, Hutter viajó ejerciendo su oficio, y luego fijó su residencia en Spittal, en la región de Carintia.

Fue probablemente en Klagenfurt donde tuvo sus primeros contactos personales con los anabaptistas. No se sabe quién fue el que lo bautizó. Confirmado como anciano y evangelista, estuvo primeramente al servicio de la congregación de Welsperg, en el valle del Puster, y apenas pudo escapar cuando esta congregación fue descubierta por unos espías, en mayo de 1529. En septiembre del mismo año, cuando Blaurock, el último que quedaba del triunvirato original de Zurich, pereció en la hoguera en Gufidaun (Gudon), Hutter se convirtió, de hecho, en el pastor más importante de los anabaptistas tiroleses.

[1] Felipe Plener, llamado también Blauärmel y Weber, no debe confundirse con Felipe Jäger o Weber, socio de Wiedemann en la emigración de Nicolsburg a Austerlitz.

[2] El estudio más reciente es el de Hans Fischer, *Jakob Hutter: Leben, Frömmigkeit, Briefe,* Newton, Kansas, 1956 (*Mennonite Historical Series,* 4). Las citas que haremos de cartas de Hutter son traducciones de la colección de siete editadas en ese libro, en alemán modernizado. Varias de ellas se imprimen asimismo en Beck, *Geschichtsbücher,* en Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT,* III), y en las dos ediciones de la *Crónica* hutterita: la de Zieglschmid y la de Wolkan.

Hutter y Simón Schützinger estuvieron de visita en Austerlitz para darse cuenta de la situación que prevalecía en Moravia. Favorablemente impresionado por la posibilidad de una amplia y segura colonización para sus acosados conversos tiroleses, Hutter regresó al Tirol y comenzó a organizar los grupos de refugiados. Al frente de ellos puso al ya mencionado Jorge Zaunring, que al principio se entendió bien con el fundador de la colonia de Austerlitz, Wiedemann. Es posible que la ordenanza eclesiástica comunitaria de 1529, ya estudiada (cap. IX.2.d), represente los artículos en que Wiedemann y Zaunring se pusieron de acuerdo.

Éste es el momento en que Guillermo Reublin entra en la crónica hutterita. Nos hemos encontrado con él no pocas veces en el curso de nuestro relato: como sacerdote del pueblo en la iglesia de San Albano en Basilea, como socio de Grebel desde su base en Wytikon, como bautizador de Hubmaier en Waldshut, como comisionado de Sattler en Rottenburg y como socio de Kautz y de Marpeck en Estrasburgo. Llegó a Austerlitz en 1530, y se encontró con una congregación tan numerosa, que en invierno, cuando los servicios religiosos no podían ya celebrarse al aire libre, los fieles tenían que reunirse en tres locales simultáneamente. Estos grupos de estudio acabaron por convertirse en facciones. Poco a poco, Reublin se fue haciendo el portavoz de quienes se sentían descontentos con la autoritaria administración del comunismo cristiano por parte del viejo Wiedemann. Con sus populares sermones y las explicaciones bíblicas que hacía después de la cena, Reublin se atrajo la enemistad de Wiedemann y de los demás ancianos, hasta que al fin fue formalmente excomulgado.

Entre quienes se pusieron del lado de Reublin se contaban Jorge Zaunring y un hermano bohemio llamado David. El último encuentro con Wiedemann fue muy tenso, hasta el punto de insultarse el uno al otro llamándose falso profeta. En esa ocasión redactó Reublin unas diez acusaciones de mala administración, de deficiente teología y de falta de elementales consideraciones humanitarias. Reelaboró después esta lista en una larga carta de fecha 26 de enero de 1531,[3] dirigida a Marpeck, que residía en Estrasburgo.

Entre los cargos concretos que Reublin lanzó estaba la crueldad y falta de equidad de Wiedemann y de los demás ancianos en la administración de la propiedad común; decía, por ejemplo, que más de veinte niños pequeños habían muerto por falta de leche, siendo así que sus padres, al entrar en la comunidad, habían aportado en algunos casos hasta cincuenta ducados; que los ancianos, y particularmente sus mujeres, gozaban de mejores alimentos y mejores ropas que los miembros ordinarios; que las doncellas solían ser obligadas a aceptar por maridos a hombres que los ancianos les asignaban, como si se tratara de un decreto divino; y que los ancianos se negaban a contribuir con la parte que les correspondía del impuesto especial para la guerra contra el turco, a pesar de la promesa hecha a sus patronos, los señores de Kaunitz. A lo anterior se añadía el capítulo de las

[3] Impresa por C. A. Cornelius, *Geschichte des münsterischen Aufruhrs*, vol. II, Leipzig, 1855, Beilage V, pp. 253-259.

aberraciones teológicas: Wiedemann, al decir de Reublin, sostenía que el bautismo de agua era absolutamente esencial para la salvación; que los infantes muertos antes de aceptar la alianza de la gracia bautismal estaban condenados al infierno; y que ya no era necesario rezar el padrenuestro. Se puede entender muy bien que Reublin no fuera muy imparcial en ese informe enviado a Marpeck, pero, por fortuna, tenemos un relato autorizado procedente del otro bando, no de Wiedemann mismo, sino de Ulrico Stadler. Sus *Preciosas instrucciones sobre el pecado, la excomunión y la comunidad de bienes,*[4] aunque escritas en fecha ligeramente posterior, son una buena muestra de la manera como el concepto de *Gelassenheit,* derivado de Denck y de Hut, podía combinarse satisfactoriamente con la institución de un senado rígidamente autoritario, con una alta visión del bautismo apostólico administrado por los ancianos como requisito para la salvación, y con un comunismo de producción en el que la aceptación de las disciplinas del trabajo se hacía espiritualmente más importante que la repartición caritativa de los frutos del trabajo.

En todo caso, la agria disputa terminó en ruptura, y en lo más duro del invierno Reublin y Zaunring, a la cabeza de trescientos cincuenta de sus seguidores, muchos de ellos enfermos, emprendieron una penosa caminata rumbo a Auspitz, dejando tal vez a doscientos cincuenta en Austerlitz, a merced de Wiedemann.

En esos días de encarnizadas reyertas, cuando el experimento de comunismo cristiano estaba a punto de frustrarse por el juego de las facciones, los dos bandos sintieron la necesidad de mandar cartas al Tirol pidiendo a Hutter que interviniera y, en caso de ser posible, evitara el cisma. Accediendo al llamado, Hutter acudió al teatro de la lucha y, tras una investigación, "vio que el grupo de Austerlitz era el que más culpa tenía".

Regresó al Tirol, satisfecho de su labor de reconciliación, y se dedicó a organizar nuevas partidas de inmigrantes que se dirigieran a Moravia, pues era durísima la situación de los anabaptistas de los valles tiroleses bajo el control directo de Fernando y de los príncipes-obispos de Brixen y de Salzburgo, tan implacables como el rey. Entonces llegaron mensajeros con la mala noticia de una mayor escisión en el seno de la comunidad de Austerlitz, y entre la de Austerlitz y la de Auspitz. Se descubrió que Reublin no había estado practicando el comunismo apostólico con toda la honradez necesaria. Había sustraído cierta cantidad de dinero para casos de urgencia. Acusado del mismo pecado que Ananías (Hechos de los Apóstoles, 5: 1-11), fue destituido de su cargo, y se elevó a Zaunring a la situación más prominente entre los ancianos de Auspitz. Pero resultó que tampoco la vida de Zaunring estaba a la altura exigida por su puesto. Su mujer fue sorprendida en adulterio. Lo más penoso era que él no se había ocupado de hacerla comparecer ante la congregación de los hermanos para ser reprobada y excomulgada, como cualquier otro pecador lo hubiera sido. Los miembros de la congregación, que no veían con buenos ojos semejante indulgencia, y

[4] Traducidas al inglés en *SAW,* pp. 274-284.

que "no podían tolerar que el vicio del adulterio y las fechorías de las putas se castigaran tan a la ligera", lo excomulgaron. Una vez más, Hutter acudió desde el Tirol, acompañado de Schützinger, para volver a poner en orden a los colonos. Como nuevo pastor se quedó Schützinger.

Tras esto se llevó a cabo una federación entre las dos comunidades de Auspitz, la dirigida por Schützinger y la dirigida por Felipe Plener. Gracias a la intervención de Hutter, la federación se amplió para hacerla abarcar también a los gabrielitas de Rossitz; y el propio Gabriel Ascherham fue nombrado obispo de los tres grupos.

Mientras tanto, Zaunring, arrepentido de su caritativa falta de disciplina, fue readmitido en la congregación. Enviado como misionero a Franconia, poco después fue aprehendido y decapitado por órdenes del obispo de Bamberg. Reublin, por su parte, no quiso ya tener nada que ver con el anabaptismo comunitario, y en julio de 1531 se encontraba de regreso en Suabia, reorganizando los restos de su antigua congregación, en los alrededores de Esslingen. Algún tiempo después abandonaría del todo su anabaptismo, haría gestiones para recuperar su herencia en su Rottenburg natal, y viviría hasta edad avanzada, con su mujer, sucesivamente en Znaim (Moravia), en Zurich y en Basilea.

El 11 de agosto de 1533 regresó de nuevo Jacobo Hutter a Moravia. Era su cuarto viaje, y fue el último y el más largo. En su sermón inaugural ante los colonos confederados (o sus representantes, en el caso de los gabrielitas de Rossitz) declaró que la serie de yerros grandes y pequeños que en los últimos tiempos se habían encontrado entre los elegidos de Dios se había debido a los restos de lazos familiares y a una insuficiente separación entre las consideraciones religiosas y las mundanas, siendo así que los elegidos jamás debieran olvidar que su única ciudadanía verdadera es la del cielo. En estos momentos, Hutter estaba completamente convencido de haber sido elegido por Dios con un llamamiento especialísimo para guiar a los grupos confederados por los caminos del Señor. En seguida, persuadido como estaba de su misión apostólica, visitó la congregación de Rossitz a fin de que se le reconociera su supremacía, con el consentimiento de Ascherham y su gente. Durante algún tiempo, sus esfuerzos no tuvieron ningún resultado. De regreso en Auspitz, trató asimismo en varias asambleas de que se le reconociera como el primero entre los ancianos, pero tanto Schützinger como Plener defendieron la situación que ocupaban, y sus seguidores le pidieron a Hutter, en nombre de la armonía, que dejara de aspirar a semejante plenitud de poder.

Esta actitud de respetuosa reserva para con Hutter se trocó en incondicional aceptación de sus pretensiones apostólicas a propósito de la admisión de un hombre y una mujer recién convertidos después de un sermón extraordinariamente enérgico pronunciado por él. Se descubrió que, a semejanza de Ananías y Safira, esta pareja no había entregado todas sus posesiones a la comunidad, sino que había reservado una parte a manera de seguridad en caso de desastre. Mientras los *Diener der Notdurft* investigaban el caso, Hutter suscitó la cuestión de si la mujer de Schützinger no

sería también otra Safira. La congregación, incrédula al principio, consintió finalmente en que se hiciera una busca en la habitación de Schützinger, a condición de que también la cama y las gavetas de Hutter fueran sometidas a inspección. Para gran sorpresa y dolor de los fieles, resultó que Schützinger mismo había apartado para sí varias cosas, entre ellas la cantidad de cuatro libras, en monedas de plata de Berna. Schützinger se vio obligado a admitir su culpa ante toda la congregación, y la indignación y la consternación fueron tales, que inmediatamente fue elevado Hutter a la posición de primero de los ancianos o *Vorsteher* de las tres colonias confederadas. También Ascherham y Plener fueron depuestos por haberse colocado del lado de Schützinger. Y hay que añadir que cada uno de estos tres hombres, pese a su destitución, siguió con una parte de sus antiguos partidarios, lo cual, por supuesto, empeoraba el desorden.

Hutter no se dejó arredrar por el gran cisma *(die grosse Zerspaltung)*. Sin pérdida de tiempo se dedicó a poner en práctica en el terreno mismo, y ya no a través de delegados, sus planes comunistas. Tras de convencer a sus seguidores de que ellos eran en verdad los elegidos de Dios, aparte de los cuales no podría haber salvación a la hora del advenimiento de Cristo, y entre los cuales, como moradores que eran del mundo, lo único que cabía esperar por el momento eran trabajos y sufrimientos, estimuló las energías de su pueblo y canalizó sus facultades para construir una organización económicamente duradera y socialmente amalgamada, con la capacidad de colonizar y evangelizar de manera más firme y vigorosa de lo que nunca antes había sido posible.

Para los filipitas y gabrielitas, que tal vez estaban envidiosos, el comunismo –el dejar patria y familia para compartir con los compañeros de peregrinación lo que cada cual hubiera aportado o pudiera producir– no era sino una forma exquisita de resignación, de *Gelassenheit,* una expresión avanzada de sufrimiento en cuanto forma de vida, capaz de llevar a una paz y claridad *(Abgeklärtheit)* interiores. Para Hutter, no era la íntima paz de un convento sectario lo que constituía la meta de la producción y de la repartición comunales, sino la disciplina de guerreros espirituales que perseveraban contra todos los obstáculos hasta el momento de su vindicación en la segunda venida de Cristo.

El gobierno directo de Hutter en Moravia duró desde agosto de 1533 hasta finales de la primavera de 1535. En la dieta de Moravia celebrada en Znaim, a la que asistió el rey Fernando, éste obligó a los magnates a cumplir con su voluntad de que todos los anabaptistas fueran arrojados del margraviato, a fin de evitar que en Moravia se repitieran los sucesos que habían llevado al desastre de Münster.

Expulsados de sus hogares por los nobles, que a menudo lo hacían muy contra su voluntad, los hutteritas, filipitas, gabrielitas y todos los demás anabaptistas que habían buscado asilo en Moravia pasaron la Pascua en los campos y en los bosques.

El domingo de Pentecostés, Hutter cedió a las súplicas de sus seguidores y aceptó buscar su seguridad personal en los familiares escondrijos del

Tirol, y continuar desde allí sus labores de guía. Fernando había ofrecido una recompensa de cuarenta ducados por su cabeza. Mientras su pueblo vagaba de un lado a otro sin tener dónde guarecerse, Hutter escribió su vehemente *Reconvención,* dirigida al gobernador de Moravia, en la que con conmovedora elocuencia persuadía a los grandes señores de las intenciones pacíficas de los hermanos y les pedía un pedacito de la tierra creada por Dios para que allí tuvieran su casa. Y después reprendía a los señores por haber cedido "a ese horrible tirano y enemigo de la verdad divina, Fernando".[5]

De regreso en el Tirol, Hutter escribió otra carta en la cual dice que los perseguidores son "el dragón horrible y rabioso [que] ha abierto su buche y su hocico . . . para tragarse a la mujer vestida del sol [Apocalipsis, 12: 1], que es la prometida y la esposa de nuestro Señor Jesucristo".[6]

Más significativa que esta identificación del pequeño grupo de santos perseguidos con la mujer que huyó al desierto, y de los perseguidores con Satanás o el Anticristo –todo ello dicho en el lenguaje escatológico del vidente del Apocalipsis–, era la seguridad que tenía Hutter de ser él uno de los apóstoles de los últimos días. En dos de las cartas hace suya la fórmula que varias veces emplea San Pablo: "Yo lo escribí de mi mano." La carta que acabamos de citar, que es la última dirigida a los hombres de Moravia, se inicia con un párrafo que muestra hasta qué punto se había asimilado Hutter el estilo epistolar apostólico, y que vale la pena citar en su integridad para dar una idea del sentido que tenía de su misión, y para mostrar cómo los hutteritas se concebían a sí mismos como "el resto de los justos":

> Jacobo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo y siervo de todos sus santos elegidos, desparramados en todas partes a lo largo y lo ancho de Moravia, llamado [a este ministerio] por la poderosa gracia y la inefable benevolencia de Dios, elegido y dignificado para ello por su bondad y su insondable misericordia, sin ningún mérito mío, sino únicamente en razón de su abrumadora bondad y magnanimidad, que me ha juzgado fiel y me ha hecho digno, como siervo suyo, de la alianza eterna y nueva que Dios estableció y pactó primeramente con Abraham y su semilla para siempre, y que me ha dado y confiado su divina y eterna Palabra, [colocándola] en mi corazón y en mis labios junto con las riquezas celestiales de su divinidad y de su Espíritu Santo, que permanecen [para los demás] ocultas en lo alto, en el tabernáculo del eterno e invisible Dios en los cielos, que está allí como Señor y Rey de reyes y que me ha bendecido con su eterna y celestial bendición y, a través de mí, ha revivificado y activado su divina y eterna Palabra y su voluntad permitiéndome proclamarla, dando testimonio de ella mediante la participación y cooperación del Espíritu Santo, manifestada en poderosos milagros y señales [en mí], a quien él ha constituido en vigilante, pastor y guardián sobre su santo pueblo, sobre su congregación elegida, santa y cristiana, que es la prometida y la esposa, la amada y graciosa compañera de nuestro amado Señor Jesucristo, comprada, purificada y lavada con su preciosa sangre . . . a [vosotros,] los santos llamados y escogidos, los luchadores y testigos de Dios y de nuestro amado Señor Jesucristo, a [vosotros,] mis amadísimos hermanos y hermanas, mis deseados y

[5] Carta IV; Fischer, *op. cit.,* pp. 26 *ss.*
[6] Carta VIII; Fischer, *op. cit.,* pp. 62-63.

> elegidos y queridos hijitos, a quienes yo he criado y plantado mediante la Palabra y la gracia de Dios y merced al don de lo alto... desde el fondo *(Abgrund)* de mi corazón os deseo gracia, paz y vida eterna y misericordia eterna por parte de Dios Omnipotente, y gran amor y fe, victoria, fortaleza y triunfo sobre el mundo.[7]

Tal vez en ningún otro pasaje de la literatura de la Reforma Radical pueda captarse desde tan cerca el abrumador sentido de elección y vocación divina frente a todos los principados y a todas las potencias como en esa salutación apostólica de Hutter.

En el cuerpo de la carta, lo mismo que en las otras de Hutter, no se habla para nada de una mitigación de los sufrimientos. Por el contrario, en esa última carta y en las anteriores se declara que el sufrimiento es la suerte asignada a todos cuantos siguen verdaderamente a Cristo, como fue la de los profetas que murieron apedreados antes de él y la de los apóstoles que han sido martirizados después de él. La seguridad de la vindicación final, después de las "batallas y luchas" que precederán y acompañarán el inminente regreso de Cristo desde el cielo, en medio de nubes de gloria, es esa "columna de fuego" que se levanta en el interior, o sea la fe en Cristo y una ardiente resolución de perseverar hasta la gloriosa consumación.

Hutter mismo, fortalecido por sus convicciones, fue perseverante hasta el final. En la noche del 19 de noviembre de 1535 él y su esposa fueron aprehendidos en casa de un ex-sacristán en Klausen, cerca de la aldea en que Blaurock había sido martirizado. El peso abrumador del testimonio del heresiarca perseguido durante tanto tiempo movió a las autoridades a trasladarlo con doble guardia a Innsbruck, mientras su mujer se quedó en Klausen para ser interrogada por los magistrados.

A lo largo de repetidos interrogatorios (con aplicación de tortura) y de discusiones con una serie de clérigos católicos, Hutter permaneció inflexible, y no sólo no reveló los nombres de sus socios, sino tampoco quiso hablar de la manera como había estado llevando a cabo su misión. Parece haberse interesado menos que otros prisioneros anabaptistas en particularizar los artículos de su fe, porque estaba seguro de que su interrogador era un esbirro de Satanás, de la misma manera que sus interrogadores lo creían endemoniado a él. De hecho, llegaron a sentirse tan molestos por su pretensión de ser dueño de toda la verdad del evangelio, que para exorcizar, como ellos decían, al diablo que tenía dentro, recurrieron a la insólita tortura de meterlo atado y amordazado en agua helada, y luego, cuando ya estaba casi congelado, llevarlo a una habitación tibia, echarle aguardiente sobre su carne lacerada y prenderle fuego. Aunque los magistrados de Innsbruck estaban de acuerdo en que se le decapitara secretamente, por temor a la simpatía popular, Fernando intervino personalmente para imponer su voluntad de que se le quemara en público, lo cual ocurrió el 25 de febrero de 1536.

[7] La carta puede leerse, en versión inglesa, en R. Friedmann, *Hutterite Studies*, Goshen, 1961, pp. 203-213.

2. Desde la muerte de Hutter (1536) hasta la "Razón" de Pedro Riedemann (1540)

Cuando Jacobo Hutter salió de Moravia, su sucesor en Auspitz fue Juan Amon, que demostró ser un caudillo fuerte y capaz. Había nacido en Baviera, donde aprendió el oficio de tejedor de paños. En 1529 se unió a un grupo de aproximadamente ochenta personas que salieron de Böhmisch-Kromau para establecerse en Austerlitz. Trabajó en el Tirol bajo la dirección de Jacobo Hutter de 1530 a 1534, o sea en la época de mayor rigor de las persecuciones. Después de los espantosos tiempos que Hutter describe en su *Reconvención,* Amon congregó al atribulado pueblo hutterita que se hallaba desparramado por bosques y campos, y en la Pascua de 1536, después de un año de aflicción y de miseria, celebraron todos su semianual Cena del Señor en la espesura de un bosque. Después los ancianos deliberaron acerca de sus problemas, y decidieron que la congregación se dividiera en grupitos de seis u ocho personas para que cada uno de ellos buscara por su parte algún quehacer y algún lugar en que vivir. Los buenos resultados no se hicieron esperar, pues los nobles, una vez debilitadas las premiosas exigencias de Fernando, estaban muy bien dispuestos a admitirlos de nuevo. A los diez años de su expulsión de Auspitz y otros sitios, los hutteritas pudieron establecer muchas nuevas comunidades.

Los años que siguieron a 1536 son un tanto oscuros. Los aristócratas moravos obedecían exteriormente las órdenes del rey Fernando, pero parecen haberse guiado más bien por la voz de su propio corazón y haber encontrado lugar para los hermanos que iban regresando, pues no hay casi noticias de persecuciones durante el decenio siguiente. En 1537 regresó Ulrico Stadler de un breve experimento en Polonia y, asociado con los antiguos hermanos de Auspitz y Austerlitz, comenzó a reedificar los desolados locales de esta última ciudad.

Durante la administración de Amon se enviaron misioneros *(Sendboten)* a muchos lugares de Europa con el fin de llevar a cabo una predicación sistemática. Cuatro de cada cinco de esos misioneros murieron como mártires. Entre los escritos de Amon que han llegado a nuestros días hay, además de varios himnos, una epístola consolatoria a unos hermanos esclavizados en las galeras del almirante Andrés Doria.

Uno de los más prominentes y de los más afortunados misioneros hutteritas fue Pedro Riedemann, escritor doctrinal de extraordinario mérito, llamado por algunos el segundo fundador de la hermandad. Nació en 1506 en la ciudad de Hirschberg (Silesia), donde ejerció el oficio de zapatero remendón. Lo hallamos por primera vez en 1529, encarcelado en la localidad de Gmünden a causa de su fe anabaptista. Por lo visto, se había unido a los hermanos en el Austria superior, donde habían estado predicando Juan Hut y Wolfgang Brandhuber. Fue ordenado siervo de la Palabra en ese mismo año de 1529. Durante su prisión de tres años en Gmünden escribió una obra doctrinal de importancia, su primera *Rechenschaft,* expresión profundamente espiritual que lo coloca, desde el punto de vista

de la doctrina, a un lado de sus hermanos contemporáneos Leonardo Schiemer y Juan Schlaffer (cap. VII.5).[8] Aunque en esos tiempos Riedemann no era todavía un hutterita, los hutteritas conservaron fielmente esa primera *Razón* en gran número de copias manuscritas. Contiene una parte principal, seguida de dos trozos de gran belleza: "Cómo edificar la Casa de Dios" y "Sobre las siete columnas de esta Casa" (con alusión al libro de los Proverbios, 9:1).[9]

En 1532 Riedemann escapó de la cárcel y se dirigió primeramente a Linz, donde trabajó con los anabaptistas, pero poco después se trasladó a Moravia para unirse a la congregación hutterita, que a la sazón estaba aún en su período de formación. Hacia esta época contrajo matrimonio. Nos quedan, entre sus escritos, seis hermosas cartas dirigidas a su mujer.[10] En 1533 fue enviado como misionero a Franconia, donde fue encarcelado por segunda vez (1533-1535). A comienzos de 1535 quedó en libertad, bajo condición de no predicar más en Nuremberg, y regresó a Moravia, otra vez por el camino del Austria superior, donde se encontró con los miembros que quedaban de la congregación filipita.

Este grupo se había organizado antes de 1535, a raíz de la misión filipita, y, ahora que Plener había huido de Moravia, se encontraba aislado y sin canales que lo unieran a su fuente original de dirección espiritual. Riedemann aceptó la invitación de servirles de pastor. Posteriormente escribió varias epístolas dirigidas a las comunidades filipitas de Linz, de Steyr y de Gmünden.

En el mismo año de 1535 los hermanos hutteritas lo mandaron en misión a Hesse, con el encargo de entablar pláticas con Juan Bott, natural de esa región y amigo de Melchor Rinck (cap. XVII.1), que había sido miembro de la congregación hutterita durante un tiempo y después había sido expulsado por negar la existencia de ángeles y demonios, y que ahora se dedicaba, en Hesse, a hacer una propaganda perjudicial. Riedemann regresó a Moravia justamente después de la aprehensión de cierto número de hermanos en Steinabrunn (Austria inferior), a quienes escribió varias cartas de aliento mientras se hallaban en la cárcel. Dos meses después de este regreso a Moravia fue enviado otra vez como misionero, y visitó todos los grupos que pudo en las Austrias, el Tirol, Suabia y Württemberg, camino de Hesse. Indujo a muchos a emigrar a Moravia. Algunos de estos emigrantes fueron capturados, y Riedemann les escribió cartas de aliento.

No tardó él mismo en ser aprehendido en Hesse, probablemente en febrero de 1540. Estuvo al principio en Marburgo, encadenado y encerrado en un calabozo oscuro. A pesar de todos los edictos imperiales, el landgrave Felipe de Hesse fue siempre muy reacio a ejecutar anabaptistas por causa de

[8] Su título completo es *Rechenschaft unseres Glaubens geschrieben zu Gmunden im Land ob der Enns im Gefängnis*. Esta obra, que no hay que confundir con la otra *Rechenschaft* o *Razón de la fe*, escrita en Hesse (cf. *infra*, nota 14), ha sido editada por Robert Friedmann en el vol. II de *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Heidelberg, 1967 (*QGT*, XII).

[9] *ME*, IV, 326.

[10] *ME*, IV, 327.

sus creencias (cap. xvii.1). En consonancia con ese principio de no perseguir a nadie por motivos religiosos, muy pronto le fue suavizada la prisión a Riedemann. Se le trasladó a Wolkersdorf y se le asignó una habitación en el castillo de ese lugar. Fue allí donde escribió, en 1540, su obra doctrinal más importante, la gran *Razón (Rechenschaft),* que toma su título de la primera epístola de San Pedro, 3:15: "Estad siempre aparejados para responder con mansedumbre y reverencia a cada uno que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros." Esta segunda *Rechenschaft* es, muy conscientemente, un documento hutterita.[11] Riedemann se decidió a escribirla con esperanzas de que el landgrave, que nunca lo había interrogado personalmente, "sepa al menos por qué nos tiene encarcelados".[12] Aun siendo obra sólo de un hombre, la *Razón* fue rápidamente aceptada por los hutteritas como una exposición definitiva de su fe, y después, en 1545, presentada como tal por ellos mismos ante los señores de Moravia.[13]

La *Razón* está dividida en dos partes: una, la más larga, sobre los doce artículos esenciales de fe, y otra, más breve, que contiene algunas meditaciones especiales. La parte confesional se basa en el Credo de los Apóstoles, pero no lo sigue de manera sistemática, y tampoco corresponde exactamente a los Doce Artículos que Hubmaier escribió en Zurich y mandó imprimir en Nicolsburg (cap. ix.2.a). La *Razón* se refiere, sucesivamente, a la fe, la doctrina, la Creación, el pecado original, la ley y el evangelio, el bautismo, el ministerio, la Cena del Señor, la comunidad de bienes, el matrimonio, la autoridad de los gobernantes, la cuestión de si los magistrados pueden ser cristianos (pueden serlo, pero sólo si renuncian a su gloria mundana), la guerra, los tributos, la forma del culto, la excomunión, y finalmente la vida toda del cristiano, su manera de andar, de vestir, de adornarse. Habla muy poco del pecado original, y sobre la justificación por la fe no dice nada; se explaya, en cambio, acerca del Espíritu de Cristo que opera en el regenerado.

Riedemann sostiene que la desobediencia es la fuente del pecado, y que la santificación de la vida es la prueba del nuevo nacimiento interior y de la obediencia. Una sola vez menciona a los luteranos, que, "si dicen que Cristo los justifica y al mismo tiempo siguen viviendo en la abominación y en la lascivia, se acercan a Dios con la boca mientras el corazón se halla muy lejos de él". Apasionadamente rebate el cargo de que los hermanos defienden la justificación por las obras, "pues sabemos que toda nuestra obra, en la medida en que es obra *nuestra,* no es sino pecado e injusticia; pero en la medida en que es de Cristo y hecha por Cristo en nosotros, en esa medida nuestra obra es verdad, justa y buena, amada por Dios y grata ante él".[14]

[11] Fue, en su época, más conocida para el mundo exterior que el *Libro de artículos* de 1547 (y 1577), porque fue uno de los pocos escritos hutteritas que se imprimieron (1565).

[12] Epístola 21 (de 1540/41), dirigida a Juan Amon y Leonardo Lanzenstiel: *ME,* IV, 260. Amon es mencionado en Grete Mecenseffy (ed.), *Österreich,* vol. II, Gütersloh, 1972 (*QGT,* XIII).

[13] *ME, loc. cit.*

[14] Citamos por la traducción inglesa de Kathleen Hasenberg, *Account of our Religion,*

Riedemann se sirve del lenguaje tradicional para explicar la redención,[15] pero hace recaer el acento sobre la experiencia personal de los creyentes que son "injertados en Cristo" [16] y que de esa manera se convierten en "los hijos de su alianza".[17]

La *Razón* nos ofrece una idea muy precisa de lo que era la iglesia para Riedemann: "Somos también los hijos [de la alianza de libertad] si nos dejamos sellar por ella y nos sometemos y entregamos a su operación." [18] "La Iglesia de Cristo es la base y fundamento de la verdad, una antorcha de justicia, portadora de la luz de gracia y presentada ante el mundo entero... para que los hombres puedan también ver y conocer el camino de la vida." [19] Para Riedemann, la iglesia no es sólo, pasivamente, la congregación de los santos, sino que tiene asimismo una función regeneradora en el mundo. Para desempeñar esa función, necesita mantenerse libre de toda mancha y arruga, lo cual significa que es preciso excluir mediante la excomunión a los reincidentes.[20]

Algunas de las ideas de Riedemann proceden de Hubmaier, entre ellas, muy concretamente, las relacionadas con la refutación del bautismo de los infantes. También Denck, Hut y Stadler habían contribuido a formar su pensamiento, pero como la *Razón* se escribió en una cárcel, sin acceso a libros u obras de consulta, es injusto negarle a Riedemann un alto grado de originalidad y de talento literario en su composición. Su fuente principal fue, por supuesto, la Biblia, citada o mencionada más de mil ochocientas veces. Su eficaz síntesis de pasajes bíblicos fue lo que más valor dio a esta obra a los ojos de los hermanos.

Hacia la misma época en que Riedemann escribía su *Razón* encerrado en un castillo de Hesse, algunos de sus amigos filipitas se encontraban encarcelados en Passau, y en esa cárcel compusieron cincuenta y un himnos que vinieron a constituir el núcleo del *Ausbund*, el más antiguo de los himnarios anabaptistas.[21] Además de este *corpus* filipita, hay que mencionar los himnos compuestos por Félix Mantz, Miguel Sattler y Juan Hut. Los himnos hablan de la iglesia que sufre en un mundo despiadado, reconfortan a los peregrinos y expresan el deseo del martirio, que es el destino que en todas partes aguarda a los cristianos sinceros.

La muerte de Ulrico Stadler en 1540 y la de Juan Amon dos años

Doctrine, and Faith Given by Peter Rideman of the Brothers Whom Men Call Hutterians, Londres, 1950, pp. 35 *ss*.

15 *Ibid.*, pp. 34 *ss*.

16 *Ibid.*, p. 61.

17 *Ibid.*, p. 63.

18 *Ibid.*, p. 68.

19 *Ibid.*, p. 39.

20 *Ibid.*, pp. 131-132.

21 Su primera edición es de 1564. Lo utilizan todavía los "Amish Mennonites" de Norteamérica. (Este nombre les viene de su fundador, el anciano bernés Jacob Ammann, nacido en 1661. Los "Amish" emigraron al Nuevo Mundo, donde viven en colonias muy cerradas. Llevan un atuendo característico, usan pequeños coches de caballos y no permiten que la educación de sus hijos dure más de ocho años.)

después (en la población de Schäkowitz) dejaron huérfanos a los hutteritas, los cuales, naturalmente, volvieron los ojos a Riedemann, "prisionero" todavía en el castillo de Wolkersdorf. Aunque esta cárcel era tan benigna que con la mayor facilidad hubiera podido escaparse de ella, él no se encontraba dispuesto a traicionar la amistad y la confianza de sus benévolos carceleros. Más tarde cambió de decisión, pero esta historia, y la de su regreso a Moravia, como también la de los sucesos de la comunidad hutterita después de 1540, se quedarán para más adelante (cap. XXVI.1).

3. Teología e instituciones del comunismo hutterita

En este punto será adecuado dedicar nuestra atención a la idea por la cual fueron censurados los primitivos anabaptistas en el cantón de Zurich, la idea que los münsteritas, bajo la dirección de Rothmann y de Juan Beukels de Leiden, pusieron en práctica en su abortada Jerusalén nueva, la misma idea que ahora, de manera más sana, tranquila y duradera, Hutter convirtió en la marca distintiva del anabaptismo moravo, a saber, el comunismo cristiano, la repartición de los bienes y de la producción entre todos los miembros de una comunidad. Ya nos hemos detenido en la primera realización comunista, que tuvo lugar en Moravia (cap. IX.2.d) y que estuvo basada, por una parte, en la necesidad de ayuda mutua, y por otra en el modelo que ofrecía el relato de los Hechos de los Apóstoles, 2:44. Pero aún falta ver los rasgos peculiares del comunismo de producción implantado por los hutteritas, así como la teología y la fuente de esta idea.

El simple compartir con otros lo que se posee es cosa muy distinta del programático comunismo de producción que encontramos en Hutter y en sus seguidores. Una y otra vez, a lo largo de los siglos, había habido intentos de implantar el principio comunista, fundado en unos casos sobre un ascético desprecio del mundo (las órdenes monásticas), y en otros casos sobre una interpretación completamente práctica del precepto evangélico de venderlo todo y dar el producto a los pobres (los valdenses). Desde luego, el comunismo fue practicado por todas las órdenes monásticas, a través de su voto de pobreza. Pero la pobreza personal de los monjes estuvo, una y otra vez, viciada por la riqueza de las comunidades. Los franciscanos de los primeros años (y los franciscanos espirituales, después), yendo más allá del comunismo monástico, se esforzaron en evitar también las posesiones de la comunidad, o sea que abatieron la producción a fin de llevar no sólo una vida en común, sino también una vida de pobreza común. Pero cuando los espirituales, a fines del siglo XIII y comienzos del XIV, se pusieron a afirmar que, a semejanza de Adán en el Paraíso, ni Jesús ni sus apóstoles habían poseído nada, el papa Juan XXII condenó esta doctrina como herética. Significativamente, una copia de la Postila sobre el Apocalipsis escrita por uno de los franciscanos espirituales condenados en esa ocasión, Pedro Olivi († 1298), ha llegado hasta nosotros entre los códices hutteritas.[22]

[22] *ME,* IV, 1113.

También hemos visto (cap. IX.1) cómo el comunismo pacifista fue fenómeno endémico en el sectarismo bohemio y moravo a lo largo del siglo XV.

Por otra parte, los monjes e incluso los frailes mendicantes, aunque llevaran una vida común y persiguieran metas comunes, eran en su mayor parte individualistas religiosos, o sea que cada uno de ellos luchaba por su propia salvación. Los cenobitas discípulos de Hutter, además de ser una secta de parejas casadas y con prole, reunidos en virtud de la alianza, aseguraban ser la iglesia auténtica, o sea la comunidad de redención, fuera de la cual no podía haber salvación. Los hutteritas fueron más que cenobitas casados. Fueron una familia, una casa *(Haushaben)* de fe. Su comunismo fue un comunismo de amor y producción, marcado por una actitud de aceptación del sufrimiento *(Gelassenheit)* y por la esperanza de una vindicación final.[23]

Muy en los comienzos de la evolución de su teología comunal deben haberse enterado de los esfuerzos comunitarios que se registran en la historia antigua de la iglesia, además del comunismo de la iglesia de Jerusalén que se relata en los Hechos de los Apóstoles. Sus fuentes principales fueron seguramente la *Crónica* de Sebastián Franck, la *Historia eclesiástica* de Eusebio y los escritos de Hubmaier contra Zwinglio.

En época posterior, acabaron por reconocer como antepasados espirituales a los terapeutas, de quienes habla en términos encomiásticos Filón de Alejandría en su tratado *De la vida contemplativa*, extractado por Eusebio, según el cual esa descripción se refiere a los ascéticos cristianos de los tiempos primitivos.[24] Los hutteritas ignoraban, por supuesto, algo que hoy sabemos: que esos terapeutas no eran otros que los esenios, la secta correspondiente, en Egipto, a la comunidad de Qumrân. Los hutteritas también encontraron argumentos para su comunismo en la Epístola IV del pseudo-Clemente, escrita, según se creía entonces, por San Clemente, el primer sucesor de San Pedro en Roma, y dirigida a Santiago, hermano del Señor y primer obispo de Jerusalén.

Esta carta apócrifa pertenece al ciclo literario pseudo-clementino que se desarrolló en medios ebionitas y anti-paulinos. En ella resonaban ecos de las ideas neopitagóricas y estoicas acerca de una primigenia Edad de Oro,

[23] Robert Friedmann, "Christian Communism", *ARG*, XLVI (1955), 203. Sobre los aspectos sociológicos y económicos, véase Peter Klassen, *op. cit.*, especialmente el cap. IV, "The Economic Philosophy of Communal Living".

[24] Eusebio, *Historia eclesiástica*, II, XVII. La referencia a los terapeutas se encuentra en un documento hutterita cuya fecha rebasa los límites cronológicos de la presente sección, pero no puede haber duda de que los hutteritas conocían la *Historia eclesiástica* de Eusebio (y los demás materiales que luego mencionaremos) mucho antes de 1577, fecha de *El gran libro de los artículos*, cuyo artículo III ha sido traducido por Kathleen Hasenberg y presentado con una introducción por Robert Friedmann, "A Notable Hutterite Document Concerning True Surrender and Christian Community of Goods", *MQR*, XXXI (1957), 22-61 (cf. especialmente el punto 147). Véase el estudio detenido sobre *El libro de los artículos* publicado por el mismo Robert Friedmann, "Eine dogmatische Hauptschrift", *ARG*, XXVIII (1931), 80-111, 207-240, y XXIX (1932), 1-17. A Friedmann se debe igualmente la edición del documento en *Glaubenszeugnisse*, vol. II (*QGT*, XII), 49-317.

a lo cual se añadía el recuerdo de un primitivo comunismo practicado en la antigua iglesia de Jerusalén. En el siglo IX las cartas clementinas quedaron incorporadas en las Decretales pseudo-isidorianas, que durante mucho tiempo fueron una codificación autorizada de derecho canónico. Es indudable que el pseudo-Isidoro estaba seguro de tener esta vez en sus manos unas decretales auténticas de la sede apostólica. En 1526, la mencionada Epístola IV fue publicada en edición suelta por Juan Sichard, impresor de Basilea, como un testimonio valioso sobre las instituciones apostólicas. Sebastián Franck extractó la carta en su *Crónica* de 1531. Es muy probable que proceda de Franck la cita que en un artículo hutterita de años después se hace de las palabras de "Clemente" (escritas, según se decía, en el año 92 de la era cristiana):

> Una vida común es necesaria para todos, especialmente para aquellos que luchan por Dios sin hacer mal a nadie y desean seguir la vida de los apóstoles y de sus discípulos; pues verdaderamente en este mundo las cosas deben ser poseídas en común por todos los hombres. Por desgracia, alguien dijo [un día], con maldad adquirida: "Esto es mío", y otro: "Esto es mío", y por eso vemos cómo reina la división entre los hombres, no porque haya sido aconsejada por Dios. Por lo tanto, el más sabio de los griegos (Pitágoras) dijo y reconoció que así como la luz del sol no puede dividirse, y tampoco el aire, de esa misma manera deberíamos tener todas las demás cosas en común durante esta vida, y no dividirlas.[25]

En la misma sección, y con el mismo propósito, hay después citas de San Agustín (Epístola XLVIII), de San Juan Crisóstomo y de la *Theologia Germanica.*

Sería un error deducir de todo lo anterior que el comunismo hutterita (o el münsterita) fue resultado directo de una superchería forjada en el siglo III. De hecho, el impulso comunitario estuvo presente desde los comienzos del anabaptismo en 1525, y encontró su realización completa en Moravia bajo la dirección de Wiedemann a partir del año 1529, bastante tiempo antes de la publicación de la *Crónica* de Sebastián Franck, y también, sesenta años antes, entre los miembros de la *Unitas Fratrum.* Lo que pasa es que, una vez bien establecido el comunismo, los hutteritas se afanaron en hacer remontar su ejecutoria hasta los tiempos más remotos; y, a decir verdad, es notable la manera tan ingeniosa como lograron acumular un número considerable de pasajes comunistas, o alusiones al comunismo, a través no sólo del Nuevo Testamento, sino del Viejo Testamento también, para fundamentar su afirmación de ser ellos los representantes de la fiel *Gemeinde,* la comunidad de los elegidos de Dios.[26]

[25] Hasenberg y Friedmann, "A Notable Hutterite Document", *loc. cit.*, p. 61. Hay diferencias de expresión entre el texto de Franck y el del artículo hutterita. Friedmann ofrece las dos versiones en columnas paralelas en "Eine dogmatische Hauptschrift", p. 235. Es interesante el hecho de que sea la versión hutterita la que indique, al margen, que el sabio griego es Pitágoras.

[26] La mayor parte de los párrafos que preceden a la cita del pseudo-Clemente son, de hecho, cuidadosos análisis de textos bíblicos susceptibles de una interpretación comunitaria, contra los detractores de los hutteritas, especialmente entre los luteranos.

Los hutteritas sostenían que la forma comunitaria de vida había sido ordenada por Dios desde el principio. De acuerdo con esta manera de ver, todas las actividades del hombre podían considerarse sagradas. Un examen de las epístolas de Hutter y de Stadler, de la *Razón* de Riedemann y de los artículos de los hutteritas más tardíos, nos permite descubrir una cuádruple motivación en el comunismo hutterita.

En primer lugar estaba la interpretación escatológica o paradisíaca de la comunidad como la iglesia auténtica, obligada a refugiarse en un desierto (Apocalipsis, 12:6) que, mediante la diligencia espiritual y la disciplina de uno mismo, podía convertirse en un vergel. De esa manera, la iglesia viene a ser un paraíso provisional en el que, según escribía Ulrico Stadler hacia 1537, no existe ni *suyo,* ni *mío,* ni *tuyo:*

> Los hijos de Dios deben agruparse y mantenerse juntos aquí, en estos tiempos de aflicción, después de haber sido expulsados...
>
> En este tiempo le ha sido dado a la esposa del Cordero un lugar en que morar en medio del yermo de este mundo, para que allí se vista de la hermosa y reluciente túnica de lino y espere así al Señor, que la guiará primero aquí, en la tribulación, y la recibirá después en la bienaventuranza eterna. El tiempo ha llegado... La iglesia romana no sólo expulsa a los hijos de Dios y los arroja al desierto, sino que los vomita... No somos nunca para nosotros, sino para el Señor. En verdad no tenemos nada para nosotros, sino que todo es del Señor. En verdad no poseemos nada propio, sino que todos los dones son comunes, así los temporales como los espirituales... Así, pues, juzgad todas las ordenanzas según su conveniencia y oportunidad para el bien de los santos, y mantened firmemente y poned en práctica la convicción de que la propiedad, esto es, el *suyo,* el *mío,* el *tuyo,* nunca podrá encontrarse en la casa del Señor, sino el amor equitativo, la atención y la distribución equitativas y la verdadera comunidad en todos los bienes del Padre, según su voluntad.[27]

En segundo lugar estaba el motivo del amor fraterno, el deseo ardiente de compartirlo todo, de mantenerse los unos junto a los otros, de llegar a la unidad, tal como el Padre y el Hijo son uno. Fundándose en el capítulo 17 de San Juan y en otros textos afines, Riedemann lo expresa así:

> Sin embargo, la comunidad no es sino esto: que aquellos que viven congregados tengan todas las cosas juntas y en común; que nadie tenga nada para sí mismo, sino que cada cual tenga todas las cosas con los demás, de la manera como el Padre no tiene nada para sí mismo, sino que todo cuanto tiene lo tiene con el Hijo, y el Hijo no tiene nada para sí, sino que todo cuanto tiene lo tiene con el Padre y con todos los que lo siguen.
>
> Así, pues, aquellos que tienen asociación con él no poseen tampoco nada para sí mismos, sino que poseen todas las cosas con su Amo y con cuantos tienen asociación con ellos, para que todos puedan ser uno en el Hijo tal como el Hijo es en el Padre. Esto es lo que se llama comunión de los santos, porque los santos poseen en común las cosas santas, las cosas mediante las cuales son santificados,

[27] *Preciosas instrucciones sobre el pecado, la excomunión y la comunidad de bienes,* trad. inglesa en *SAW,* pp. 280 *ss.*

o sea el Padre y el Hijo, que los santifica con todo lo que les ha dado. De ese modo todo sirve para el mejoramiento y la edificación del prójimo y para loor y gloria de Dios Padre.[28]

La verdadera imitación de Cristo se alcanza a través del amor fraterno y de la victoria sobre el egoísmo. Los hutteritas sostenían decididamente que la unidad con Dios no podía alcanzarse sino a condición de renunciar a la propiedad privada. La comunidad era lo más importante de todo. La *Gemeinschaft* de los hutteritas tenía la doble connotación de asociación y de comunidad de bienes, y *Gemeinde* significaba a la vez la congregación y la comunidad o república.

En tercer lugar estaba el principio místico de la *Gelassenheit,* la resignación, que podía entenderse como "rendición", o como "abandonarse a Dios", o incluso como "conquista de sí mismo". "La palabra de Dios no es dura para quienes han dejado atrás el propio interés." [29] Ulrico Stadler veía en las molestias y miserias de la estrecha vida en común la prueba mejor de la resignación.

En cuarto lugar estaba la obediencia total y absoluta a Dios y a la autoridad de los ancianos, pues en la comunidad, fuera de la cual no podía haber salvación, estaba encarnada la voluntad toda de Dios. Una vez destruidos todos los deseos egoístas y sustituidos por una actitud de *Gelassenheit,* los mandamientos positivos de Dios y los mandamientos de la iglesia podían obedecerse como una sola cosa.[30] La obediencia venía a ser así el medio de lograr la libertad en Cristo, tal como lo era para los monjes. El vivir cooperativamente fue la alternativa que los hutteritas encontraron para la "santa pobreza" de los franciscanos. La percepción que tuvieron de su comunismo fue muy clara: estaban convencidos de que este comunismo suponía no sólo aceptación y resignación, sino, a la larga, una realización plena:

> Ahora bien, como lo que es temporal no nos pertenece, sino que es ajeno a nuestra verdadera naturaleza, la ley ordena que nadie codicie las posesiones extrañas, esto es, que nadie entregue su corazón y se adhiera a lo que es temporal y ajeno. Por lo tanto, quien sigue a Cristo y se adhiere a él necesita renunciar a la posesión de toda cosa creada y de toda propiedad, como él mismo dijo: "Quien no renuncia a todas las cosas que posee no puede ser mi discípulo" [Lucas, 14:33]. Pues si el hombre ha de ser renovado y hecho otra vez a semejanza de Dios, debe dejar de lado todo cuanto lo desvíe de él –esto es, la posesión de las cosas creadas y el apetito de poseerlas–, ya que de otra manera no podrá ser semejante a Dios.[31]

[28] Riedemann, *Razón,* trad. inglesa cit., p. 43. (En el segundo párrafo corrijo la traducción, que dice "community of saints" en vez de "communion of saints".)

[29] *El gran libro de los artículos,* artículo III, *loc. cit.,* p. 34. Véase G. H. Williams, "Popularized German Mysticism [particularmente el de la *Theologia Deutsch*] in the Rise of Anabaptist Communism", en el volumen *Glaube, Geist, Geschichte: Festschrift für Ernst Benz,* ed. por Gerhard Müller y Winfried Zeller, Leiden, 1967, pp. 290-312.

[30] Stadler, *Preciosas instrucciones, SAW,* p. 284.

[31] Riedemann, *Razón,* trad. cit., p. 89.

En el comunismo evangélico, el hombre queda liberado de este mundo y del amor a sí mismo, y capacitado así para realizar su verdadera naturaleza.

Las colonias comunistas de los hutteritas prosperaron sobre todo en Moravia. En cuanto a la Hungría superior, la Eslovaquia moderna y la zona de los Cárpatos (que ahora es parte de la Ucrania soviética), hay noticias de que un aristócrata llamado Nicolás de Szlopna envió en 1535 un mensajero a los dirigentes hutteritas de Moravia pidiéndoles un predicador que evangelizara a sus campesinos. Para esta misión se designó a Leonardo Lochmaier, el cual predicó a través de un intérprete. Los hutteritas y los unitarios (estos últimos, tal vez desde Transilvania) penetraron en la zona de los Cárpatos más avanzado el siglo XVI.[32]

[32] Bela Krisztinkovich, "Glimpses into the Early History of Anabaptism in Hungary", *MQR,* XLIII (1969), 127-141 (con nuevos materiales sobre Andrés Fischer); Maria H. Krisztinkovich, "Wiedertäufer und Arianer im Karpatenraum", *Ungarn-Jahrbuch,* Munich, 1971, pp. 50-63.

XVII. EL ANABAPTISMO EN LA ALEMANIA CENTRAL, 1527-1538

NUESTRO estudio de los entreverados hilos de pensamiento y acción radicales en la Era de la Reforma nos ha ido llevando alrededor de los márgenes del Imperio, desde Suiza y la Alemania meridional hasta las Austrias y Moravia, de Alsacia a los Países Bajos, y de aquí, a lo largo de la costa hanseática, a Polonia y de nuevo a Moravia. Hasta ahora hemos dejado a un lado los sucesos ocurridos en el centro, pues la última vez que estuvimos en la Alemania central fue durante la Guerra de los Campesinos. Necesitamos, pues, retroceder en nuestro relato para ver el desarrollo del anabaptismo en la parte media de Alemania.

Concretamente, los territorios que aquí tomaremos en consideración son, de oeste a este, el landgraviato de Hesse, en seguida un sólido conglomerado de cuatro territorios eclesiásticos, sobre todo Fulda y Würzburg, y finalmente las dos Sajonias. Los gobernantes de la Sajonia ducal (correspondiente, más o menos, a la Turingia de la Edad Media tardía) y de la Sajonia electoral, el uno católico y el otro luterano, mantuvieron durante todo el período que nos ocupa una actitud de vigorosa oposición al benévolo landgrave de Hesse en cuanto a la mejor manera de tratar a los sectarios, o fanáticos *(Schwärmer)*, como los llamó Lutero, poniéndolos a todos en un mismo saco.[1]

En esta región así definida hubo por lo menos tres corrientes principales de anabaptismo que se entrecruzaron y se arremolinaron.[2] En la porción oriental de Hesse y en Turingia, la figura más prominente fue Melchor Rinck (cap. XVII.1). En las porciones de Hesse expuestas directa o indirectamente a la influencia de Hofmann y de los münsteritas, la figura más prominente fue tal vez Pedro Tasch (cap. XVII.2). La tercera corriente estuvo constituida por los emisarios y reclutas hutteritas, y su representante más distinguido es seguramente Pedro Riedemann (cap. XVI.2), que estuvo

[1] Hay dos buenos estudios sobre la actitud de Lutero y Melanchthon para con los radicales: el de Karl G. Steck, *Luther und die Schwärmer*, Zurich, 1955, y el de John Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melanchthon, and Menius and the Anabaptists of Central Germany*, La Haya, 1964.

[2] La principal colección de fuentes para el estudio de la región es la de Günther Franz *et al.*, *Wiedertäuferakten 1527-1626*, Marburgo, 1951 *(Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, IV). Los estudios recientes más completos, y basados en la mejor bibliografía, son los de Ruth Weiss, "Die Herkunft der osthessischen Täufer", *ARG*, L (1959), 1-16 y 182-199, y de John Oyer, "Anabaptism in Central Germany", *MQR*, XXXIV (1960), 219-248, y "Faith and Love", *ibid.*, XXXV (1961), 5-17. Entre las interpretaciones más antiguas, las más importantes son las de Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, Münster, 1910, y *Die Täuferbewegung in Thüringen*, Jena, 1913, provistas ambas de considerable documentación. Sobre la influencia de Jacobo Strauss en esta región y la ayuda que prestó para conseguirle a Rinck su pastorado en Eckhardtshausen, véase Joachim Rogge, *Der Beitrag des Jacob Strauss zur frühen Reformationsgeschichte*, Berlín, 1957. Sobre la teología de Rinck, véase Erich Geldbach, "Die Lehre des hessischen Täuferführers Melchior Rinck", *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*, XXI (1917), 119-135.

encarcelado en Hesse. Al lado de estas tres corrientes anabaptistas, surgió a flor de tierra en la Alemania central un número bastante crecido de extravagancias sectarias y de excesos. A causa de la extraordinaria tolerancia de Felipe y de la consiguiente concentración del proselitismo anabaptista en su territorio, el grueso del relato que va a seguir se centrará en Hesse y en las regiones colindantes con las dos Sajonias; y una sección entera (cap. XVII.3) estará dedicada a la consolidación de la iglesia territorial de Hesse, como fruto de la gran disputa que se tuvo con los anabaptistas en Marburgo el año de 1538.

1. Felipe de Hesse y Melchor Rinck: el legado de Juan Hut en la Alemania central, del fin de la Guerra de los Campesinos a la caída de Münster

El landgrave Felipe I de Hesse (1504-1567) tomó en sus manos las riendas del gobierno de sus diversos dominios de Hesse en 1518, a la edad de catorce años, y no tardó en revelarse como un caudillo militar enérgico y buen conocedor de la táctica. Gracias a él, fundamentalmente, se puso fin en 1525, en Frankenhausen, a la fase de la Guerra de los Campesinos que tuvo lugar en Franconia y Turingia. En 1526 introdujo la Reforma a través de una asamblea que se reunió en Homberg, y que fue mitad dieta y mitad sínodo. Hasta esos momentos se había resistido a convocar una dieta territorial porque los aristócratas de su territorio tenían fuertes lazos con la casa ernestina de la Sajonia electoral, mientras que él, personalmente, estaba en estrecha relación con la rama albertina, o sea la de la Sajonia ducal. En los días en que Felipe se decidió a abrazar la causa de la Reforma tenía una razón religiosa para favorecer a los sajones ernestinos, protectores de Lutero, y, de esa manera, una base nueva para conseguir la cooperación de la nobleza de Hesse en otras cuestiones que pudieran presentarse ante la dieta.

El principal consejero teológico de Felipe en el sínodo-dieta fue Francisco Lambert de Aviñón (*ca.* 1487-1530).[3] Lambert, hijo de un funcionario de la corte papal, había ingresado en la rama observante de la orden franciscana a la edad de quince años. Se distinguió como buen predicador, y sus superiores comenzaron a darle puestos cada vez más importantes, lo cual provocó no poca inquina entre sus hermanos de hábito. Estuvo bastante metido en la corriente reformista que en Italia dio origen a la orden de los capuchinos (cap. I.5.b). Durante un tiempo estuvo pensando en trasladarse a una orden aún más estricta, la de los cartujos. En una gira de predicación cruzó de parte a parte la Confederación suiza hasta llegar a Zurich, donde, vistiendo todavía su cogulla, entabló conversaciones con Zwinglio en 1522 y predicó en defensa de la invocación de la Virgen y de

[3] Véase Roy L. Winters, *Francis Lambert of Avignon*, Filadelfia, 1938, y Gerhard Müller, *Franz von Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen*, Marburgo, 1958.

los santos. A esto siguió una reñida discusión con Zwinglio, en el cabildo de la iglesia catedral. De Zurich se dirigió a Basilea, y allí fue donde experimentó el cambio interior que lo llevó a abrazar la Reforma. Se encaminó entonces a Wittenberg, habló con Lutero, y contrajo matrimonio. Desde Wittenberg se dirigió, ya como reformador, a Metz, y de Metz a Estrasburgo. Aquí trabó conocimiento con Jacobo Sturm, que fue quien se lo recomendó a Felipe para la reforma de la iglesia en Hesse.

El resultado inmediato de la actividad de Lambert en su nuevo puesto fue la convocatoria que hizo Felipe en 1526 para la asamblea de Homberg, que fue al mismo tiempo la primera dieta territorial celebrada durante su gobierno y un sínodo provincial organizado con apresuramiento, de manera que sólo como base *ad hoc* respondía al ideal de Lambert, el cual hubiera deseado una plena representación por congregaciones. La base jurídica del sínodo-dieta reformador de Homberg fue la decisión de la dieta imperial de Espira (Speyer), celebrada a comienzos de ese año de 1526, en el sentido de tolerar los cambios territoriales entre tanto se celebraba un concilio general. La base teológica del sínodo-dieta (su base eclesiológica, dicho de manera más específica) fue el esquema congregacionalista sugerido por Lutero como una "tercera forma" de iglesia en su introducción a la *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts,* también de 1526. Bajo la influencia de Schwenckfeld, Lutero había caracterizado así esa *ecclesiola:* "aquellos que se proponen ser cristianos en serio", que se concentran en la Palabra de Dios y que practican una disciplina acorde con la regla dada en el capítulo 18 de San Mateo.[4] Ante el sínodo-dieta presentó Lambert unos *Paradoxa* escritos por él. Pese a la oposición del provincial franciscano, los territorios de Hesse abrazaron la Reforma.

En ese mismo año (1526) en que Felipe introdujo la Reforma en su landgraviato, Lutero había escrito también:

> Dios ha instituido dos clases de gobierno entre los hombres; el primer gobierno es el espiritual, mediante la Palabra y sin la espada, destinado a hacer justos y piadosos a los hombres . . ., y la administración de esa justicia se la confió a los predicadores; el otro es el gobierno secular, mediante la espada, instituido a fin de que todos aquellos que no estén dispuestos a hacerse piadosos y justos mediante la Palabra, sean obligados sin embargo por el gobierno secular a ser piadosos y justos ante el mundo.[5]

Aquí y en otros lugares Lutero eliminaba programáticamente todas las formas de compulsión, salvo la del magistrado. En el caso de Hesse esto significaba la desaparición de varios obispos y arzobispos que hasta entonces habían ejercido jurisdicción en el territorio, y la supresión de los capítulos monásticos (y, más tarde, la de los patronos nobles y su derecho

[4] G. H. Williams, "«Congregationalist» Luther and the Free Churches", *The Lutheran Quarterly,* n. s., XVIII (1967), 283-294. Sobre Schwenckfeld y la "tercera forma", véase Pietz, *infra,* cap. XXXI, nota 1.

[5] Lutero, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können: WA,* XIX, 629.

de presentación). Esto significaba, asimismo, la abolición del derecho canónico y de todas las estructuras canónicas o jurídicas permanentes que se interpusieran entre la justicia vocacional del príncipe territorial y la justicia forense de sus súbditos cristianos salvados por la sola fe. Se explica, pues, que Lutero se mostrara sumamente impaciente con todos los esfuerzos tendientes a sustituir la ley y la disciplina de la vieja iglesia por órganos correspondientes que pudieran formarse temporalmente para ocupar su sitio, por ejemplo las medidas congregacionales y sinodales en que insistía Lambert, para no decir nada de la excomunión congregacionalmente administrada que propugnaban los anabaptistas. Para gran desencanto de Lambert, Lutero repudió expresamente el ideal de Homberg, que Lambert pensaba haber transcrito con toda fidelidad de los libros mismos de Lutero.

Sin embargo, la influencia de Lambert y el orden eclesiástico de Homberg, congregacionalmente orientado (e idealizado en la *Reformatio ecclesiarum Hassiae* de 1526), prevalecieron en los dominios de Felipe a pesar del desdén que Lutero mostró por esos esfuerzos. Algo de la visión de Lambert sobrevivió también en el desusado trato que se dio a los defensores del congregacionalismo radical, o sea a los anabaptistas, durante el régimen de Felipe.

Los conflictos resultantes de la empresa de establecer en Hesse un territorio evangélico modelo, algo así como un fragmento del *corpus christianum* medieval, pero liberado de su derecho canónico, hacen de los primeros años de la historia de la Reforma en Hesse un episodio especialmente significativo,[6] y otro tanto cabe decir del prolongado conflicto creado por los anabaptistas que, con su organización y su disciplina separatistas, no tardarían en multiplicarse en los dominios del tolerante landgrave.

En 1527 fundó Felipe la primera universidad protestante en Marburgo, la ciudad en que residía más a menudo. Lambert fue nombrado catedrático de teología, y a partir de entonces, debido a su poco dominio del alemán, se limitó a sus lecciones y a su labor de consejero. Murió poco después (1530), víctima de la peste.

Felipe, que se esforzó valerosamente en 1529 por convertirse en el campeón de la unidad irénica entre los protestantes magisteriales mediante la convocación del coloquio de Marburgo, también respecto a la Reforma Radical merece apellidarse "el Magnánimo". Fue uno de los pocos príncipes protestantes que reconocieron la necesidad de intercambios entre todos los grupos evangélicos, sin excluir a los anabaptistas ni a los espiritualistas.[7] Felipe consideraba el anabaptismo como un error en la fe; pero, como también estaba convencido de la que la fe verdadera es un don de Dios, nunca aceptó la idea de castigar el error con severidad desmedida, como si

[6] Esta historia ha sido contada y analizada de manera sucinta y admirable por W. Sohm, *Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte, 1526-1555,* Marburgo, 1915.

[7] Sobre la política de tolerancia de Felipe, véase A. Heidenhain, *Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen, 1557-1562,* Halle, 1890, y sobre todo el libro de Franklin Littell, *Landgraf Philip und die Toleranz,* Bad Neuheim, 1957.

se tratara de una culpa del creyente extraviado. No siempre podía él sentirse seguro de su propia fe. Además, tenía a la vista el valor y la forma intachable de vida de la mayor parte de los anabaptistas, y, como magistrado supremo en su territorio, después de Dios, sabía que estaba obligado a rendir finalmente cuenta de la manera como había tratado a sus súbditos cristianos.

El primer contacto importante de Felipe con el anabaptismo fue a través de la persona de Melchor Rinck, antiguo pastor de Eckhardtshausen y antiguo seguidor de Müntzer en la Guerra de los Campesinos (cap. IV.2.d). En colaboración con Juan Denck y Jacobo Kautz, Rinck había puesto mano en la formulación de los Siete Artículos de Worms, en 1527 (cap. VII.3). Expulsado de Worms, este hombre erudito y a la vez apasionado e irascible estuvo evangelizando en el territorio de Hersfeld, en la zona limítrofe entre el landgraviato de Hesse y la Sajonia ducal. En 1528 era ya tan crecido el número de sus seguidores, que se sintió con derecho a solicitar licencia de predicar en Hersfeld ante toda la parroquia. Como resultado de su persistencia, y de la tenaz oposición del pastor luterano de la localidad, Baltasar Raidt, el problema acabó por merecer la atención personal de Felipe, y Rinck fue convocado para una entrevista con el landgrave, la cual tuvo lugar en el pabellón de caza que éste poseía en Friedewald. Rinck se aferró fervorosamente a sus convicciones, y Felipe juzgó que el caso era digno de atención por parte de los teólogos de su universidad.

De acuerdo con esta decisión, en agosto de 1528 se celebró en Marburgo un interrogatorio formal, en el que tomaron parte los catedráticos de la nueva facultad de teología.[8] Para esa ocasión preparó Rinck una profesión de fe, dividida en cinco artículos. Raidt, su antagonista en Hersfeld, preparó a su vez una lista de doce acusaciones. El debate más acalorado fue el que surgió a propósito de una de estas acusaciones de Raidt, a saber, que Rinck había declarado públicamente que un infante, al ser bautizado, no recibía a Cristo, sino al demonio. Como no pudo llegarse a ningún acuerdo en cuanto a la validez de las acusaciones, Rinck fue simplemente expulsado. El elector Juan (1525-1532), príncipe mucho menos temperante que Felipe, quedó sumamente irritado, y acusó al de Hesse de estar jugando con la herejía, la blasfemia y la sedición.

Unos meses después Rinck fue aprehendido en territorio de Hesse. Esta vez Felipe lo metió en la cárcel, en la localidad de Haina. De abril de 1529 a mayo de 1531 estuvo el apóstol anabaptista disputando con visitantes que venían a hacerlo cambiar de ideas, mantuvo comunicación con sus seguidores, escribió unas breves consideraciones sobre el bautismo [9] y se vio envuelto en un larguísimo altercado con su mujer y con su suegro luterano, por negarse a concederle el divorcio.[10] Se le devolvió finalmente la libertad,

[8] Franz, *Wiedertäuferakten*, pp. 4-15.

[9] Conservadas en un manuscrito del círculo de Marpeck; traducidas al inglés por J. C. Wenger, *MQR*, XXI (1947), 282-284.

[10] Oyer, "Anabaptism in Central Germany", p. 233.

bajo condición de no pisar más el territorio de Hesse ni el de la Sajonia electoral, y él, casi inmediatamente, se dirigió a su antigua querencia para proseguir sus tareas evangelizadoras. Estaba firmemente convencido de que era un atentado contra el dominio de Dios sobre el mundo y contra sus designios el expulsar de un territorio a un hijo de Dios, del mismo modo que para un hijo de Dios era un pecado aceptar permanentemente semejante usurpación.[11] En noviembre de 1531 fue aprehendido, junto con once compañeros.

Los teólogos y magistrados de la Sajonia electoral estaban a la sazón muy disgustados por la política del landgrave de Hesse. El año anterior (1530), por ejemplo, Justus Menius, superintendente luterano de la ciudad de Eisenach, había dedicado a Felipe, muy intencionadamente, una diatriba acerca del peligro anabaptista, precedida de un prefacio de Lutero e intitulada *Der Wiedertäufer Lehre und Geheimnis aus heiliger Schrift widerlegt.* Entre otras cosas, Menius justificaba al elector por la sentencia de muerte a que había condenado a seis anabaptistas que se negaron a retractarse en Gotha; declaraba que el origen de la herejía estaba en Münster, y amenazaba con lapidar en público, y personalmente, a uno de esos herejes recalcitrantes.[12]

La divergencia de puntos de vista entre los dos estados protestantes fue muy fecunda en conflictos en ciertas zonas administradas conjuntamente como condominio o protectorado, sobre todo en Mühlhausen y en el distrito de Hausbreitenbach. Las normas contradictorias de represión y de persuasión, que se sucedían la una a la otra según las alternancias de la administración local de la justicia, causaron no poco desorden, crearon una atmósfera de desconfianza y dieron razones a los habitantes sectarios para afirmar que, bien visto, el llamado gobierno cristiano era sólo asunto de convención humana y no de ley divina. Como el propio Melchor Rinck declaró una vez, dirigiéndose a un magistrado sajón, el príncipe podía ciertamente reprimir a los cristianos e incluso darles muerte por razones de estado, pero no tenía derecho a decir que en esa forma estaba cumpliendo una obligación cristiana.

El caso concreto de Rinck, recapturado en noviembre de 1531 y, conjuntamente, el problema de las divergencias de actitud entre Hesse y la Sajonia electoral, se llevaron ante la dieta de la Liga de Esmalcalda, celebrada a comienzos del siguiente mes de diciembre. Los sajones pedían la pena de muerte, de acuerdo con el edicto de Espira (cap. x.1), pero los delegados de Hesse, a semejanza de los de Suabia en las benignas Resoluciones de Memmingen de marzo de ese mismo año (cap. VIII.3), argumentaron, con la ayuda de dos teólogos irénicos de Marburgo, Simón Goldenhauer y Adán Kraft, que si los anabaptistas perseveraban en su separación, ello se debía al pecado manifiesto y a la hipocresía que encontraban en las iglesias establecidas. Y Felipe dijo que si los anabaptistas no podían ser persuadidos de

[11] Wappler, *Thüringen*, p. 335; Oyer, "Central Germany", p. 237.
[12] Oyer, "Central Germany", p. 228, nota 26.

abandonar sus creencias, no tenían por qué sufrir otro castigo que el ver "su fogón apagado", o sea una sentencia de destierro.[13]

A estas alturas, naturalmente, el caso de Rinck era ya muy famoso, y el 3 de enero de 1532 Felipe le hacía saber a Juan, elector de Sajonia, que el apóstol anabaptista había sido condenado a prisión perpetua. En su cárcel, Rinck recibió en varias ocasiones la visita de los teólogos de la iglesia-estado, así como la de algunos separatistas convertidos, que se esforzaban por convencerlo; pero él persistió en su separatismo teológico. Murió después de más de doce años de cárcel.

Éste es el momento oportuno para presentar a una figura menor, Fritz Erbe, cuya cárcel duraría dieciocho años. Aprehendido una primera vez en una incursión que se hizo en el distrito de Hausbreitenbach, Erbe se retractó de sus ideas. Nunca había puesto en el bautismo de los creyentes la insistencia que ponía la mayoría de los conversos. Sin embargo, fue aprehendido de nuevo en 1532, y esta vez sí se mantuvo firme. Después de pasar largo tiempo encerrado en la torre de la muralla de Eisenach, y después de los no pocos esfuerzos que se hicieron por sacarlo de su error, fue trasladado a la prisión instalada en la torre del Wartburg. Como a una especie de santo estilita de los últimos días, los devotos, bajo el velo de la noche, solían acudir a él para escuchar sus consejos y sus palabras de aliento.

La forma de anabaptismo que profesaban algunos de estos visitantes nocturnos, a quienes después se capturó, merece un poco de atención. Parece haber sido una deformación del evangelio de todas las creaturas, predicado por Juan Hut. Como se recordará, Hut concebía el bautismo como la iniciación en una vida entera de sufrimiento, que culminaría en un bautismo final de sangre o de fuego, y, de manera correlativa, veía en la Cena del Señor un compromiso mutuo de entregar la vida por los hermanos. Pues bien: los simpatizantes de Fritz Erbe habían transformado estas doctrinas hasta el punto de afirmar, con toda tranquilidad, que el sufrimiento mismo era la verdadera Cena del Señor, la verdadera comunión. Un desarrollo aún más extraordinario de la misma línea de pensamiento está representado en la declaración, algo más tardía, de tres de los visitantes de Erbe, que llegaron al extremo de afirmar que el pan eucarístico, incluso el de la Cena conmemorativa de los evangélicos, era "el bocado de Judas", y el cáliz, la abominación de la gran Ramera de Babilonia, "embriagada con la sangre de los santos" (Apocalipsis, 17:6).[14]

En julio de 1533, cuando otro grupo de anabaptistas, compuesto en su mayor parte de seguidores de Rinck, fue capturado en el condominio de Hausbreitenbach, el nuevo elector, Juan Federico, renovó ante Felipe la

[13] Littell, *Landgraf Philip*, pp. 33 y 52. Sobre los reglamentos dispuestos por Felipe hacia fines de 1531 y sobre la discusión de Esmalcalda, véase Franz, *Wiedertäuferakten*, núms. 15 y 18.

[14] Hubo dos arrestos y dos procesos, en noviembre de 1537 y en junio de 1539. Aunque de fecha tardía, no cabe duda de que tales declaraciones reflejan fielmente una actitud que ya existía desde los principios en el círculo inmediato de Juan Hut. Y no son éstas las únicas pruebas de las transformaciones que el pensamiento de Hut sufrió en la región de Hesse. Véase Wappler, *Stellung*, pp. 196-204.

petición de un castigo ejemplar. El landgrave se negó una vez más, con las siguientes palabras: "Nuestro Señor dará gracia para que puedan convertirse". Y cuando le llegó a Felipe su turno como protector de Mühlhausen, se apresuró a mandar a esta ciudad al pastor Raidt, que entre tanto se había hecho todo un especialista en materia de reconversiones, y que en efecto consiguió que todos los anabaptistas allí encarcelados se retractaran, con lo cual quedaron todos libres.[15] El numeroso conventículo que al principio se reunía en Sorga, cerca de Hersfeld, fue descubierto en agosto del mismo año de 1533. Los nuevos prisioneros, a cuya cabeza se hallaba Juan Bott, no cedieron a persuasiones ni súplicas. Felipe, sin embargo, no pudo encontrar nada sedicioso en su actitud, excepto su tenaz separatismo, y todos ellos fueron expulsados en septiembre.[16] Buscaron entonces asilo en Moravia. Los hutteritas los consideraron contagiados por el espiritualismo. Siguieron viviendo aparte, pues no quisieron aceptar de lleno la forma comunitaria de vida, pero se asociaron con los gabrielitas y con los seguidores de Plener (cap. XVI.1).

Además del ya mencionado Pedro Riedemann, hubo otros emisarios hutteritas que se dedicaron con buena fortuna a reclutar peregrinos para las comunidades moravas. Los más notables fueron Jorge Zaunring (cap. XVI.1) y Cristóbal Gschäl.[17]

Aunque algunas veces llegó Felipe a aprobar sentencias de muerte para los rematadamente obcecados, su método, como se ha visto, fue en general el de la persuasión y la discusión; sus sentencias de destierro no tenían un propósito vengativo, y las emigraciones se llevaban a cabo de manera ordenada. Esta política benévola y constructiva, que al mismo tiempo se hacía cada vez más agradable por las medidas que se iban tomando en favor de la reforma moral de la iglesia territorial, había dado ya frutos suficientemente sólidos para inducir a algunos de los magistrados menores de los territorios de la Alemania central a emular la benevolencia del landgrave. Pero el cariz cada vez peor que tomaban los acontecimientos de Münster, y la fascinación que el ejemplo de Münster ejerció en la fantasía de los separatistas y de los elementos inquietos de la población a lo largo y ancho del territorio de Hesse, sometieron esa política a una prueba imposible. Felipe estuvo en correspondencia con el obispo de Münster, Francisco de Waldeck, y con el ayuntamiento de la ciudad.[18] Ya hemos visto a dos de sus teólogos conciliadores en Münster, tratando, en vano, de apaciguar la disputa existente entre los rothmannitas y los luteranos conservadores (cap. XIII.1).

Descontando a los distantes münsteritas, Felipe y los demás magistrados alemanes de las regiones centrales tuvieron que habérselas con un amplio surtido de sectarios excéntricos e incluso violentos, algunos de los cuales

[15] Wappler, *Thüringen*, p. 101.
[16] *Ibid.*, p. 102; Franz, *Wiedertäuferakten*, núm. 28.
[17] Franz, *Wiedertäuferakten*, núms. 5, 13a y 14a.
[18] Cornelius, *op. cit.*, vol. II, p. 244 *et passim*.

afirmaban ser anabaptistas. Ya hemos mencionado a otro propósito a los libertarios *Träumer* de Hesse, que aparecieron en la región situada entre Gotha y Mühlhausen (cap. VII.4). Hubo también un tal Juan Römer, que anteriormente había peleado bajo las órdenes de Müntzer en la sublevación de los campesinos, y que después había sido convertido por Hut al anabaptismo. Acuciado por sus seguidores, empeñados en una revolución social, al mismo tiempo que acuciándolos él a ellos, Römer había recurrido a la fuerza y en 1528 había lanzado un ataque contra las murallas de Erfurt.[19] Cerca de allí, en el territorio abacial de Fulda, había un profeta cuyos rebautizados secuaces, movidos por una especie de hipnosis colectiva, experimentaban curaciones milagrosas, glosolalia, contorsiones y otras manifestaciones de fervor fanático y contagioso, semejantes a los brotes pentecostales que en fecha anterior habían tenido lugar entre los anabaptistas de St. Gallen (cap. VI.2). En 1532, un grupo numeroso de estos extremistas, resueltos a todo, se encerraron en una casa, la fortificaron, y resistieron un sitio que duró seis meses. Capturados finalmente, algunos de ellos fueron decapitados.[20]

El año siguiente apareció en el mismo territorio otra banda mucho más agresiva, cuyos miembros, capitaneados por Juan Krug, Juan de Fulda y Pedro el Bautista, cometieron pillajes, incendios, violaciones y asesinatos en una zona bastante extensa, antes de ser sometidos. Se parecían un poco a los batenburguenses (cap. XIII.5); pero, a diferencia de esta casta frenética de münsteritas, los incendiarios anabaptistas de Juan Krug seguían haciendo del bautismo el título de admisión en su violenta cuadrilla. Krug reconoció haber violado a una aldeana, pero explicó, con toda naturalidad, que fue porque ella se negó a ser rebautizada por su mano.[21]

Después del colapso de Münster y de los esfuerzos de Felipe –con ayuda de dos teólogos de Hesse, Antonio Corvino y Juan Kymeus– por reconvertir a los desdichados sobrevivientes, el elector Juan Federico (1532-1547), con maliciosa satisfacción, declaró que ya era hora de que Felipe renunciara a su fatua política. Melanchthon, consejero de Juan Federico, redactó el borrador del nuevo y tajante edicto promulgado para Sajonia el 10 de abril de 1536, y compuso asimismo una refutación de ciertos "artículos anticristianos", la cual, por obligación, se leyó durante un tiempo desde todos los púlpitos de Sajonia el tercer domingo de cada mes.

Casi todo el anabaptismo de la Alemania central que hasta estos momentos hemos visto se puede hacer remontar al espiritualismo apocalíptico de Juan Hut: Römer, Rinck, Bott y Erbe, cada uno a su manera, y en distintos aspectos de sus enseñanzas y de su conducta, llevaban el sello permanente del fogoso apóstol de Baviera y Austria. Al lado de esta corriente estaba, como ya hemos observado, la versión hofmanniana del anabaptismo, de la cual nos ocuparemos en seguida.

[19] Wappler, *Thüringen*, pp. 25-37; Oyer, "Central Germany", p. 227, nota 24.

[20] Wappler, *Thüringen*, pp. 81-85; Oyer, "Central Germany", pp. 241*ss*. Sobre los *Träumer* y otros grupos de la misma índole véase Claus-Peter Clasen, "Medieval Heresies in the Reformation", *CH*, XXXII (1963), 1-23.

[21] Franz, *Wiedertäuferakten*, pp. 71-73.

2. Pedro Tasch y Jorge Schnabel: la herencia hofmannita en la Alemania central después de 1535

En una de sus giras entre Estrasburgo y los Países Bajos, Melchor Hofmann dio expresión a su versión intensamente escatológica del anabaptismo en presencia del propio landgrave Felipe.[22] Entre los hofmannitas de Hesse, los más destacados fueron Pedro Tasch y Jorge Schnabel. Tasch consideró el aplastamiento de Münster como el más justo de los castigos por la deformación del mensaje original de Hofmann. Pero al ver que las profecías del encarcelado Hofmann no se cumplían, ni siquiera en Estrasburgo, sintió, al igual que Schnabel, la necesidad de repensar la teología hofmannita de una manera más o menos parecida a como lo estaban haciendo, en su territorio respectivo, Menno Simons y Dietrich Philips. Pedro Tasch conservó la concepción hofmanniana de un templo espiritual, pero dijo que este templo estaba siendo edificado de manera misteriosa a lo largo de toda la cristiandad, sin limitarse a ningún lugar determinado. Tácitamente reconoció que habían estado equivocadas las especulaciones en cuanto a la identidad de los dos videntes-testigos mencionados proféticamente en el Apocalipsis, 11:3. No sólo mantuvo íntegra la doctrina hofmanniana de la carne celestial de Cristo, sino que la reafirmó en un opúsculo suyo, *Von der Menschwerdung*. Escribió por lo menos otros dos opúsculos que tuvieron bastante influencia local, uno *Von der Taufordnung Christi* y otro *Vom Eid.* El hecho de que haya estado en correspondencia con un círculo de sectarios que seguían practicando la poligamia münsterita parece indicar que no sólo se proponía establecer una nueva concepción de la teología de Hofmann, sino que, además, había emprendido una activa campaña para atraer a los refugiados de Münster y a los simpatizantes del münsterismo hacia una versión del anabaptismo más cercana a las normas de los hermanos de Suiza y del Sur de Alemania.

Jorge Schnabel presidía un conventículo que se reunía en una iglesia abandonada en el distrito de Kassel. En 1536, unos treinta de estos anabaptistas fueron sorprendidos durante un acto religioso, y Schnabel y nueve de sus feligreses fueron encarcelados en Wolkersdorf. Estos hombres estaban destinados a desempeñar un papel importante en el cambio y endurecimiento gradual de la actitud de Felipe para con todos los separatistas.

Felipe se propuso que la prisión fuera benigna, a fin de predisponerlos tanto física como mentalmente para los esfuerzos de persuasión. Además de que la vida en esa cárcel era muy llevadera, los presos se ingeniaron para lograr una extraordinaria libertad de movimiento. Agrandaron suficientemente, con una sierra, la abertura a través de la cual les pasaban sus alimentos, y por allí salían y regresaban después de un día o hasta una semana de gira evangelística. Y no se olvidaron de tomar medidas para hacer creer a los benignos o engañados guardianes que todos estaban allí y que todos cumplían con la ley.

[22] Krebs y Rott, *Elsass,* II *(QGT,* VIII), núm. 407.

Varios de los prisioneros habían sido expulsados de Hesse en algún momento anterior; y el hecho de que estos incontrolables evangelistas hubieran vuelto a desarrollar su actividad en el landgraviato era lo que había movido a Felipe a seleccionarlos y a encerrarlos en una cárcel más suave aún de lo que él creyó en un principio. Teniendo en cuenta muy especialmente a los prisioneros de Wolkersdorf, en mayo de 1536 solicitó Felipe el parecer de los magistrados de Estrasburgo y Ulm, de los duques de Württemberg y Brunswick-Lüneburg y de los catedráticos de las facultades de teología de Marburgo y Wittenberg, con la idea de que se elaborara un reglamento en toda forma para la consolidación de la iglesia oficial de Hesse y para la eliminación de la amenaza separatista.[23]

En respuesta a la solicitud de Felipe, el canciller de Hesse, jurista que hasta esos momentos se había mostrado moderado, se declaró ahora en favor de una mayor severidad y propuso, por ejemplo, que se condenara a muerte a los anabaptistas extranjeros que se atrevieran a regresar una tercera vez después de haber sido expulsados. Dos de los teólogos luteranos, Tilman Schnabel y Justo Winter, expresaron opiniones igualmente duras, y pidieron una vez más que se obedeciera el edicto imperial. Pero Juan Lening, uno de los teólogos a quienes Felipe había mandado como emisarios a Münster, siguió defendiendo la actitud que hasta entonces se había tenido. Después de invocar a Dios para "que enmendara los yerros de su propia vida", les pidió a los demás teólogos "que amonestaran a los anabaptistas bondadosamente y con espíritu amistoso . . . y que se abstuvieran de recurrir a la espada mientras no se intentaran todos los demás medios".[24]

La opinión más humanitaria fue la que prevaleció. El resultado de estos nuevos esfuerzos por resolver el problema de los separatistas fue colocarlo en un contexto más amplio, como parte del proyecto de establecer las normas doctrinales y disciplinarias para la iglesia territorial en su conjunto. En el sínodo de Estrasburgo de 1533 (cap. x.4) se había seguido un procedimiento análogo; y, antes de que en Hesse se llegara a las conclusiones finales, se hizo venir a Bucer desde Estrasburgo para que pusiera a contribución su gran experiencia en materia de sínodos y de separatistas a fin de consolidar la iglesia estatal de Hesse. Por el momento, un fruto de los empeños del landgrave fue la redacción del Reglamento de Visitas de 1537, donde se reconocía expresamente la legitimidad de algunas de las críticas que hacían los anabaptistas. El decreto insistió, por consiguiente, en la extirpación de los vicios públicos entre los miembros de la iglesia establecida. Sin embargo, recrudeció asimismo las ordenanzas anteriores respecto de los anabaptistas: en adelante, los predicadores extranjeros sufrirían la pena de azotes, serían marcados con un hierro candente en las mejillas, y, en caso de regresar después de su expulsión, se expondrían a la sentencia de muerte. A los anabaptistas del landgraviato se les ordenó vender todos sus

[23] Franz, *Wiedertäuferakten*, núm. 47.
[24] *ME*, IV, 165.

bienes y marcharse a otro lado. Para los nativos de Hesse que regresaran, el castigo sería la tortura; para los extranjeros y nativos que regresaran una segunda vez, el castigo sería la muerte. Felipe dejó una rendija abierta incluso en este durísimo decreto: "Pero no se dará muerte a ningún anabaptista, incluso después de que se haya pronunciado la sentencia, sin que antes se nos haga sabedores de ello." [25] Por lo demás, si viéndose ante ese trance se retractara algún anabaptista, no había que darle muerte, sino devolverlo a su celda y dar tiempo para nuevas consultas. De hecho, las severas disposiciones del decreto de 1537 nunca llegaron a ponerse en práctica. Los anabaptistas que se hallaban presos recibieron un trato muy humano. Riedemann, según se recordará (cf. cap. XVI.2), escribió su célebre *Razón de la fe* en una de las cárceles de Felipe.

Contra el Reglamento de Visitas de 1537 escribió Jorge Schnabel, lugarteniente de Pedro Tasch, su *Verantwortung und Widerlegung* (1538),[26] opúsculo dividido en once artículos, que tenían la doble finalidad de aclararles algunos puntos a sus hermanos de secta y de ayudar a los magistrados a distinguir entre los anabaptistas evangélicos y los culpables de ciertas aberraciones que, por lo visto, eran bastante comunes.

Jorge Schnabel había sido tesorero del ayuntamiento de Allendorf, cerca de Kassel, antes de unirse al movimiento. Estaba resuelto, tal vez de manera más enérgica que Tasch, a dejar bien asentada esa diferencia entre los anabaptistas pacíficos y obedientes de las leyes, en cuyo número se contaba él mismo, y los beligerantes y a veces polígamos sobrevivientes del movimiento münsterita, incluyendo también a los anabaptistas radicalmente espiritualistas como los del círculo de Fritz Erbe. Una ojeada a sus once artículos nos permitirá representarnos lo que fue la forma de vivir y de pensar de buen número de anabaptistas de la Alemania central en los años que siguieron al desastre de Münster.

El librito de Jorge Schnabel, dicho sea de paso, es notable por el gran número de citas de los libros apócrifos de la Biblia (Tobías, Judit, el III y el IV de Esdras, el Eclesiástico y la profecía de Baruc). Entre los argumentos de que echa mano para justificar las reuniones celebradas en casas particulares es de especial interés la mención de la "tercera forma" que Lutero había reconocido en su prefacio a la Misa Alemana.[27] La justificación bíblica y moral de las reuniones secretas en casas, brezales y bosques constituye uno de los once artículos. Merece atención la concepción del bautismo, que Schnabel reconoce expresamente deber, en parte, al hofmannita Tasch. Lo define mediante un rico despliegue de imágenes: "un baño de renacimiento", "una alianza de la buena conciencia", un "estar sepultado con Cristo" que hace que el cristiano quede libre de toda asociación con los hijos del mundo, "una incorporación en el cuerpo de Cristo, que es la comunión de los santos", "un refugiarse en el desierto o en el atrio del servicio de

[25] *ME, loc. cit.*
[26] Franz, *Wiedertäuferakten*, núm. 63, pp. 165 *ss.*
[27] *Ibid.*, artículo 9, p. 178.

Dios", "un revestirse de Cristo" que hace que el creyente "siga las huellas de Cristo". Hofmannita en cuanto al bautismo, Schnabel lo es también en cuanto a la doctrina de la carne celestial de Cristo (cf. *supra,* cap. XI.3.a), y por la misma razón:

> Cristo no viene *del* mundo ni de la carne y sangre de Adán, sino que viene *al* mundo, pues si él hubiera sido del mundo no habría podido salvarlo.[28]

La concepción schnabeliana de Cristo como "el verdadero pan celestial", que trajo "su carne del cielo", depende, según dice él mismo, del opúsculo de Tasch sobre la encarnación. Alejándose de la doctrina de Servet y de Schwenckfeld (cap. XI.3), y empleando un lenguaje un tanto más concreto que el de Melchor Hofmann, Schnabel dice que la Virgen María concibió por una oreja al Verbo enviado por Dios Padre.

En cuanto a la magistratura, la guerra, el juramento y los impuestos, cuestiones trabadas las unas con las otras, Schnabel se remite al principio exegético hofmanniano de la pezuña hendida [29] (cap. XXXII.1.c), y, expresamente otra vez, a la doctrina de Tasch en su opúsculo sobre el juramento. Schnabel está en contra de las guerras agresivas y de cualesquier otras acciones militares que supongan derramamiento de sangre, salvo en caso de que el territorio sea invadido y las mujeres y niños se encuentren en peligro inmediato. No puede ser buena –dice– una acción militar que haga más viudas y huérfanos que los que protege.

Al referirse al matrimonio, Schnabel se declara inequívocamente en favor de la monogamia. Refuta la acusación de comunismo, justifica la propiedad privada mediante citas de la Biblia, pero habla de la obligación de compartir con los hermanos las cosas excedentes, y condena con gran indignación la usura, citando en su favor la obra de Juan Eisermann (Montanus), catedrático de la facultad de derecho, *Vom gemeinen Nutz* (Marburgo, 1533).[30]

Schnabel, encarcelado en Wolkersdorf, era el destinatario de la carta de Pedro Tasch que fue interceptada por Felipe. Este documento, según se recordará (cap. XIV.4), fue para el landgrave un toque de alarma por la enorme extensión geográfica que parecía estar teniendo el movimiento anabaptista, y lo indujo a ponerse de acuerdo con el elector Juan Federico para llamar la atención de Enrique VIII de Inglaterra y de otros príncipes sobre los peligros posibles. Pero incluso en esa ocasión tuvo buen cuidado de distinguir entre anabaptistas belicosos y anabaptistas evangélicos, y expresó su tristeza de que tantos de estos últimos hubieran perecido a causa de la mala fama de los otros.

En este estado de ánimo decidió Felipe convocar, en Marburgo, un gran coloquio entre anabaptistas y protestantes.

[28] *Ibid.,* p. 173.
[29] *Ibid.,* p. 171.
[30] Sobre el libro de Eisermann, y sobre el gran interés que había en Hesse por este problema, véase Sohm, *op. cit.,* pp. 82-92.

3. Schnabel ante Bucer y Eisermann: la disputa anabaptista de Marburgo, 1538

Después de esforzarse varias veces en persuadir a los anabaptistas de Wolkersdorf de la necesidad de retractarse, Felipe les mandó una carta escrita de su puño y letra,[31] en la que, al mismo tiempo que se mostraba irritado por la manera como estaban abusando de la benignidad de la prisión, generosamente les daba a conocer su proyecto de hacer venir a Bucer desde Estrasburgo para que tuviera con ellos una disputa sobre las cuestiones más importantes.

La prometida confrontación tuvo lugar en Marburgo, en una serie de sesiones celebradas del 30 de octubre al 3 de noviembre de 1538.[32] Schnabel fue el principal portavoz de los prisioneros en el debate. Frente a ellos estaban los teólogos de Hesse, encabezados por un extranjero ilustre que había organizado con muy buena mano la iglesia territorial de Estrasburgo después de una confrontación análoga con los disidentes (cap. x.4), varios juristas y magistrados, sobre todo el doctor Juan Eisermann, y los representantes de los gremios de la municipalidad. La disputa de Marburgo, de la cual iban a resultar acuerdos sumamente importantes en favor de los disidentes a cambio de su sumisión, fue notable asimismo por el hecho de haberse centrado, más que en el problema del bautismo, en cuestiones como la usura, la excomunión y el bienestar de la comunidad.

El papel preponderante que las cuestiones de justicia social ocuparon en la disputa anabaptista de Marburgo se debió al hecho de que tanto Eisermann como Schnabel estaban profundamente interesados en las implicaciones sociales del cristianismo evangélico. Como se recordará, Schnabel había citado favorablemente al jurista de Marburgo en su *Verantwortung und Widerlegung*.

Eisermann, en un tiempo rector de la universidad, se había ocupado valientemente, en su libro *Vom gemeinen Nutz* (como lo haría también años después en su *De re publica bene instituenda*, 1556), de los problemas anejos a la tarea de crear una comunidad justa y cristiana dentro del contexto de la doctrina de Lutero, que había eliminado programáticamente la justificación por las obras y rechazado vigorosamente toda idea de una iglesia católica visible, con sus diferentes maneras de premiar y castigar y con su jerarquía de grados ascendentes de buenos cristianos, desde los seglares piadosos hasta los santos canonizados. Al proclamar el principio de la salvación por la sola fe y su correlato, el sacerdocio de todos los creyentes, Lutero hacía que las jerarquías religiosas quedaran excluidas de un estado evangélico (cap. xvii.1). Para colmar este vacío, Eisermann trataba de explicar detenidamente en qué forma los ciudadanos de un estado evangélico, bajo el

[31] Franz, *Wiedertäuferakten*, núm. 76, p. 213.

[32] El protocolo puede verse en Franz, *Wiedertäuferakten*, núm. 77, pp. 213 *ss.*, y, en traducción inglesa, en Franklin Littell, "New Light on Butzer's Significance", *Reformation Studies: Essays in Honor of Roland H. Bainton*, Richmond, 1962, pp. 147-167. Según Littell, la disputa de Marburgo fue "a turning point in Reformation ecclesiology".

dominio de su príncipe, debían esforzarse, cada uno en su vocación especial, por vivir una vida cristiana que redundara en bien de todos, llena de acciones generosas, pródigas incluso, y sobre todo gozosas, emanadas de la buena voluntad y de la íntima seguridad de la justificación divina, mientras que, por su parte, el príncipe evangélico y sus magistrados, para desempeñar bien sus funciones, debían vigilar la conducta de todos sus súbditos, a fin de que los no dispuestos todavía a vivir esa vida cristiana voluntaria y gozosamente se conformaran a ella por razones de prudencia (!). En la república cristiana de Eisermann no tenían cabida los separatistas ni las leyes eclesiásticas que se apartaran de la oficial. Lo que él proponía era un estado unitario y territorial en que "todos los que aman a Dios colaboran en el bien común", y en el que aquellos que no colaboran son forzados con toda razón por el príncipe celoso de su deber a "imitar", por lo menos, "esa justicia interior". La justificación en sentido teológico y la justicia en sentido civil venían así a ser casi una sola cosa.

Naturalmente, el anabaptista Schnabel se enfrascó en un debate con este hombre de leyes tan preocupado por la justicia práctica como los que se separaban de la iglesia establecida por razones de conciencia. También Schnabel había abrazado en un tiempo las ideas de Lutero. Como tesorero de su pueblo natal, había estado a cargo de los préstamos que hacía la iglesia a los pobres, y también de las rentas de las propiedades eclesiásticas. En presencia de Eisermann, de Bucer y de los delegados de los gremios, habló de la profunda aflicción que le había causado el espíritu tan contrario a la Biblia del párroco de su pueblo y de los prósperos miembros de la iglesia reformada que, sin remordimientos de conciencia, cobraban intereses a los pobres y necesitados hasta exprimirlos. Había llegado –dijo– a la conclusión de que los explotadores de los pobres de Dios debían ser excomulgados. Una vez que comprobó que el pastor de su pueblo se negaba totalmente a cooperar en sus esfuerzos por hacer más justa la vida económica de la parroquia, Schnabel decidió separarse, y en torno a él se congregó un fiel grupo de disidentes que sentían de la misma manera. Hay en la protesta de Schnabel un eco de la convicción política que hemos escuchado en los artículos religioso-políticos propuestos por Westerburg en Francfort, por Kautz y Rinck y otros en Worms, e incluso por Grebel en Zurich, y que se puede concretar en la petición de que los santos tuvieran una voz determinante en la selección de magistrados y pastores piadosos que no explotaran a las personas económicamente débiles en una población o parroquia reformada.

En todo caso, Schnabel, poseído de ese celo por la justicia social, había llegado a la conclusión de que la rectitud de conducta podía conseguirse mejor en el interior de iglesias pequeñas, preocupadas por su propio reclutamiento y por su propia disciplina, y compuestas de creyentes explícitos, sin lazos de dependencia respecto del príncipe ni de los magistrados en cuanto tales. Cuando los cristianos estuvieran organizados de esa manera, entonces, y sólo entonces, podría hacerse la distinción entre la excomunión eclesiástica y la expulsión política. En los tiempos que corrían –dijo–, los

evangélicos más serios y celosos estaban siendo políticamente expulsados como separatistas, mientras que la iglesia estatal, al hacer un uso meramente superficial de la excomunión disciplinaria, estaba acrecentando de hecho la insatisfacción de los escrupulosos y multiplicando, en consecuencia, el número de los disidentes.

Del lado anabaptista se encontraban, además de Schnabel, los evangelistas Leonardo Fälber (de Maastricht), Hermán Bastian y Pedro Lose, compañeros suyos de prisión, y estuvieron juntos en la discusión de las cuestiones clásicas sometidas a debate: el bautismo, la vocación y el ministerio de los pastores y el papel de los magistrados. A propósito del bautismo, insistieron todos ellos de tal manera en la necesidad de la instrucción y de la fe explícita como condiciones previas al acto en sí, que Bucer tuvo que reconocer allí mismo lo importante que era instituir una educación religiosa seria y hacer que el voto bautismal implícito de la infancia se convirtiera en un voto explícito mediante una ceremonia de confirmación. Bucer reconoció también la validez de la excomunión, siempre que se recurriera a ella con moderación, haciendo observar cómo San Pablo, en el caso de los corintios flagrantemente inmorales y testarudos, procedió con lentitud antes de excluir a los pecadores más escandalosos.

El debate no condujo a ninguna conclusión precisa. Con todo, se puede decir que hasta estos momentos no nos hemos encontrado con ningún otro de la Era de la Reforma en que cada uno de los bandos haya estado tan abierto a lo que decía el otro, y tan dispuestos todos a entender las razones del antagonista.

Después de salir de Marburgo, desde donde se dirigió a Wittenberg, Bucer escribió a Felipe una carta en que lo instaba a reorganizar de tal manera la iglesia territorial, que resultara aceptable para los disidentes, y que incluyera entre sus características importantes un programa de educación de los niños y una práctica sensata de la excomunión.[33] Los anabaptistas reconocieron la seriedad con que Bucer se había esforzado en comprender su punto de vista, así como la magnanimidad y la persistente tolerancia del landgrave, y menos de un año después de la disputa, los prisioneros-disputantes de Wolkersdorf, encabezados por Schnabel y también por Pedro Tasch, le presentaron a Felipe su Confesión de Fe (11 de diciembre de 1538).[34]

Aceptaban la doctrina del pecado original, se ocupaban del pecado personal, ponían por alto las buenas obras, tan desestimadas por los miembros de la iglesia establecida a causa de su insistencia en la sola fe, y reiteraban sus convicciones sobre el bautismo en cuanto alianza de una buena conciencia que no debía ser emprendida sino por creyentes, pero se declaraban dispuestos, de ahí en adelante, a abstenerse de condenar el bautismo de los infantes siempre y cuando se hicieran todos los esfuerzos posibles por dar a los niños una educación cristiana. En su artículo sobre la

[33] Carta del 17 de noviembre de 1538.

[34] Franz, *Wiedertäuferakten*, núm. 85.

Cena del Señor, insistían en la necesidad de excluir a quienes vivieran escandalosamente en pecado, y a este propósito hablaban de la excomunión. Ojalá –decían– que esta medida sea más practicada en toda la iglesia territorial.

Felipe recibió la Confesión y en seguida la puso en manos de sus teólogos para que la analizaran y comentaran. En su réplica, los teólogos no levantaron ningún argumento vigoroso en refutación de las acusaciones lanzadas contra los pastores de la iglesia estatal y los miembros seglares, sino que se concentraron en la falta de caridad que mostraban esos hombres al separarse de los demás con una actitud de farisaico perfeccionismo. Sin embargo, se dirigían a los redactores de la Confesión llamándolos "hermanos" y les prometían que, en cuanto regresaran al seno de la iglesia establecida y aceptaran el bautismo de los infantes, el juramento civil y las responsabilidades militares, tanto ellos como los magistrados renovarían, por su parte, los esfuerzos en toda la medida de sus posibilidades por lo que se refería a la educación cristiana y a la excomunión, para que "por la gracia de Dios . . ., puedan decir los hombres que nos preocupamos de la disciplina cristiana".

A fines de noviembre de 1538 la iglesia territorial había celebrado ya un sínodo en la ciudad de Ziegenheim, y había adoptado una nueva ordenanza para la disciplina eclesiástica.[35] En respuesta a las críticas de los anabaptistas, y en cumplimiento también de la promesa hecha por Bucer en la disputa de Marburgo, la iglesia estatal mandaba en esa ordenanza que "todos los niños bautizados, en cuanto tengan la edad suficiente, sean enviados para [recibir instrucción en] el catecismo, lo cual se dispondrá en cada lugar de acuerdo con la hora más conveniente para que todos los vecinos envíen a sus niños".[36] De esta cláusula, y de la confirmación del voto bautismal por los adolescentes así educados, nació una práctica que al correr de los años se extendió de la iglesia territorial de Hesse a otras zonas del luteranismo alemán, lo cual fue un legado duradero del intercambio constructivo que hubo en Hesse entre una valerosa congregación de anabaptistas y los teólogos de la iglesia estatal.

Otro avance igualmente importante en la época, aunque no haya tenido influencia permanente, fue la introducción de la excomunión en una de las cláusulas de la ordenanza de disciplina de 1538. En la ordenanza anterior, o sea la de 1537, se disponía que a los miembros rebeldes se les hicieran dos de las tres advertencias de que habla Cristo en el capítulo octavo de San Mateo,[37] pero no se decía nada de la tercera advertencia ni de la excomunión que debería seguirse en contra de los pertinaces. En el sínodo de Ziegenheim, los teólogos del estado-iglesia se ocuparon de llenar esa laguna para contestar a las repetidas críticas que hacían los anabaptistas.

[35] Impresa el año siguiente.

[36] La ordenanza fue publicada por C. L. Kleinschmid en su *Sammlung Fürstlich Hessischer Landesordnungen,* Kassel, 1767; véase también W. Diehl, *Zur Geschichte der Konfirmation,* Giessen, 1897, p. 17, y el análisis de Sohm, *op. cit.*, pp. 150-168.

[37] Sohm, *op. cit.*, p. 158.

A esta última propuesta reaccionó Felipe con cautela. Preveía abusos como los que había habido antes, bajo el régimen católico, y temía que la excomunión no se aplicara siempre "con simpatía y modestia cristianas". Sugirió, por lo tanto, que esa cláusula no se publicara inmediatamente, y que, de manera experimental, la excomunión se pusiera en práctica "en las ciudades y pueblos donde se encuentran los predicadores más expertos e instruidos", y mencionó las ciudades de Kassel y Marburgo.

A consecuencia de la buena fe de los reformadores magisteriales de Hesse y de su príncipe, cerca de doscientos anabaptistas aceptaron formar parte de la iglesia estatal. A su cabeza se hallaba Pedro Tasch, que después se dirigió a Estrasburgo en compañía de Bucer. Por sugerencia de este último, ya se había hecho el intento de servirse de conversos del anabaptismo para persuadir a los demás.[38] Es triste tener que añadir que Tasch, después de su reconversión, abandonó sus convicciones éticas y llevó en Estrasburgo una vida notablemente desordenada, llenándose de deudas y engañando a sus acreedores.[39]

A partir de 1535, Felipe había estado en intermitente correspondencia con otro campeón de la tolerancia, Schwenckfeld.[40] El contacto se estableció sin duda a través del amigo y protector de Schwenckfeld, Bernardo Besserer, alcalde de Ulm. Besserer se entendía bien tanto con Felipe como con el duque Ulrico, a quien Felipe, contra la voluntad de Fernando, había ayudado a recuperar su trono ducal sin exigirle ninguna compensación personal ni territorial (lo que le valió el título de "el Magnánimo").

La primera de las cartas intercambiadas entre Felipe y Schwenckfeld se refiere a la crisis anabaptista de Münster. Una vez más, Schwenckfeld se veía puesto por el destino al lado de Hofmann, cuya doctrina de la carne celestial ya se había impreso hasta en las monedas y medallas del reino de Münster. Felipe –a quien el rey Juan Beukels había distinguido con el dudoso privilegio de seleccionarlo como uno de los contados príncipes que sobrevivirían, al lado de sus doce duques apostólicos– le remitió a Schwenckfeld tres escritos münsteritas, uno de ellos la *Restitución* de Rothmann. Justamente en esos momentos se hallaba Schwenckfeld tratando de defender, en Ulm, su propia variante de la cristología de la carne celestial en contra de los teólogos luteranos ortodoxos (cap. XVIII.2). En un principio se sintió, pues, obligado a repudiar todo tinte münsterita, definiendo al mismo tiempo de tal manera su posición en cuanto a la cristología, el bautismo y la eucaristía, que pudiera, a la larga, lograr que Felipe lo apoyara contra los

[38] Franz, *Wiedertäuferakten*, núm. 81 (carta de Bucer a Felipe, 4 de noviembre de 1538).

[39] Rembert, *Jülich*, p. 457. Sin embargo, en el seno de la iglesia establecida de Estrasburgo hubo siempre una visible preocupación por las disciplinas y la piedad que predicaban los radicales evangélicos. Véase Werner Bellardi, *Die Geschichte der "christlichen Gemeinschaft" in Strassburg (1546-1550): Der Versuch einer "zweiten Reformation"*, Leipzig, 1934 (*QFRG*, XVIII). Sobre algunos de los sucesos más tardíos de la historia sectaria de Estrasburgo véase *infra*, cap. XIX, a la altura de la nota 49.

[40] James L. French, *The Correspondence of Caspar Schwenckfeld of Ossig and the Landgrave Philip of Hesse*, Leipzig, 1908.

detractores que tenía entre los teólogos de la Liga de Esmalcalda. Felipe lo trató siempre amistosamente, pero nunca aceptó sus ideas, y se limitó a expresarle su aprecio.

Dejamos en este punto a Felipe y a los anabaptistas de la Alemania central para reanudar la historia del anabaptismo en la Alemania meridional y su gran conflicto con el espiritualismo en la prolongada controversia que hubo entre dos antagonistas principales, Gaspar Schwenckfeld y Pilgram Marpeck.

XVIII. EL ENCUENTRO DEFINITIVO ENTRE EL ANABAPTISMO EVANGÉLICO Y EL ESPIRITUALISMO EVANGÉLICO: MARPECK CONTRA SCHWENCKFELD

Los impulsos espiritualizantes y los impulsos sectarios presentes en la Reforma Radical se encuentran con diversos grados de intensidad no sólo dentro de las distintas agrupaciones regionales y confesionales sino también en el interior de un individuo dado, a lo largo del curso cambiante de su vida religiosa. Puede decirse que, en este último caso, la evolución más frecuente es la que va del modo sectario al modo espiritualizante, como se ve, por ejemplo, en Juan Denck, en Cristián Entfelder, en Obbe Philips, en David Joris y en Gabriel Ascherham. Por el contrario, si se toma en cuenta la Reforma Radical en su conjunto, puede decirse que su evolución va en el otro sentido. Desde el espiritualismo heredado de la mística medieval tardía, pasando por el solafideísmo del joven Lutero y el apocalipticismo carismático de los profetas de la primera generación –en Zwickau, en Allstedt, en Estrasburgo y en St. Gallen–, la Reforma Radical llegó a una creciente firmeza eclesiológica, cuyas manifestaciones son sobre todo el empleo extendido e intensificado de la excomunión, la autoridad cada vez más alta que se fue dando a la palabra escrita y a la costumbre codificada a expensas de la inspiración y la exaltación, el surgimiento de un grupo de ministros debidamente autorizados, ordenados y funcionalmente diferenciados, y la reordenación de la vida externa de las comunidades de creyentes con creciente atención a los problemas y a las necesidades (la educación religiosa, por ejemplo) de un grupo en que iban abundando más y más los miembros por derecho de nacimiento.

Era inevitable que gran número de conflictos parciales –sobre la gracia y las obras, sobre el espíritu y la letra, etc.–, acumulados a lo largo de los años, salieran al aire al estallar una prolongada controversia entre portavoces prominentes y serios de las dos tendencias opuestas que en el estado rudimentario de la Reforma Radical habían coexistido la una al lado de la otra. La controversia entre Schwenckfeld y Marpeck, cuando menos en lo que se refiere a la Reforma Radical en el Sur de Alemania y en Suiza, significó la aclaración definitiva de la inherente incompatibilidad de los dos impulsos que, desde los principios, habían hecho caer en confusiones no sólo a muchos de los sostenedores de la Reforma Radical, sino también a muchos de sus opositores. Schwenckfeld había sido siempre un espiritualista, aunque mantuvo trato amistoso tanto con los anabaptistas como con los reformadores magisteriales, allí donde no fue rechazado; y Marpeck había sido, desde el principio, un sectario severo y constructivo. En el depósito literario de su prolongada controversia, que se inició a fines de 1542, Pilgram Marpeck y Gaspar Schwenckfeld pusieron muy de manifiesto las grandes diferencias que existían entre el anabaptismo evangélico y el espiritualismo evangélico.

Pero antes de meternos en los repliegues de la controversia necesitamos

tomar en cuenta la vida y las acciones de los antagonistas a partir de su último contacto en Estrasburgo, un decenio antes.

1. Marpeck en el decenio anterior al gran debate, 1532-1542

La última vez que nos ocupamos de Pilgram Marpeck fue en Estrasburgo, en 1532, cuando por razones de índole religiosa se vio forzado a salir de la ciudad (cap. x.3.h). Martín Bucer y Ambrosio Blaurer se felicitaron el uno al otro por haberle quitado de encima a Estrasburgo al cabecilla de los anabaptistas locales (cabecilla, en realidad, del partido moderado de esos anabaptistas). Desde Esslingen, Ambrosio Blaurer escribía a Bucer:

> Tu informe acerca de Marpeck será valioso y útil para todo nuestro pueblo, pero más todavía tu sesuda réplica a sus disparates . . . Un mal de esta naturaleza suele quedársele pegado obstinadamente a la gente que una vez ha sido salpicada por él, pero la superstición sabe cómo embaucar a la gente sencilla con un porte piadoso. Me alegra que la cuestión trinitaria se haya despachado con esa rapidez.[1]

La última parte alude, sin duda, a Miguel Servet. Entre "la gente sencilla" a la que Bucer tenía que hacer aceptar la partida de Marpeck se contaba Margarita, la hermana del propio Blaurer.

Es posible que Marpeck haya regresado primeramente a su antigua querencia, en los alrededores de Rattenberg. Algún tiempo después estableció su cuartel general en Ulm.[2] En 1534 reapareció en Estrasburgo, pero le fue negado el permiso de quedarse. Una carta escrita por él en 1540 lo sitúa en los Grisones, de manera que es razonable suponer que en el territorio de las Tres Ligas (cap. xviii.4) tenía un puerto propicio durante los períodos en que no se hallaba de viaje, luchando por la unificación del anabaptismo en tierras de habla alemana.

En los primeros meses de 1540 Marpeck estuvo en Moravia, y visitó en su casa de Austerlitz a Wolfgang Sailer, ministro anabaptista y autor de himnos.[3] Hizo un nuevo viaje a Moravia en 1541, con esperanzas de que pudiera llevarse a cabo una unión entre los diversos grupos radicales. Él y sus seguidores representaban una actitud menos programática que la de los hermanos suizos en cuanto a la excomunión, y que la de los hutteritas en cuanto a la comunidad de bienes.

El cronista hutterita registra así la visita:

> Hizo creer que había venido a esta tierra con el fin de reunir a todas las facciones (*völcker*), sin fijarse en el número de pedazos que hay en el país, ni en lo desunidos que están, y hacer de todos ellos una sola cosa.[4]

[1] Schiess, *Briefwechsel: Blaurer*, I, 319.

[2] J. C. Wenger, "The Life and Work of Pilgram Marpeck", *MQR*, XII (1938), 137-166.

[3] De esta visita habla Schwenckfeld, *CS*, VII, 161. Véase Kiwiet, *Pilgram Marpeck*, p. 55.

[4] *Chronik*, ed. Zieglschmid, p. 224.

Después de una discusión en que los dos bandos llegaron a utilizar un lenguaje fuertemente apasionado, Marpeck, cuando la comunidad se arrodilló para orar, ofreció personalmente la oración. El cronista, que lo califica de guasón, refiere que la congregación entera se opuso a ello. Muy lastimado por un rechazo tan rudo de un gesto de buena voluntad, Marpeck declaró que "primero se aliaría con el turco o con el papa que con semejante iglesia", y salió de allí ruidosamente y muy encolerizado.

De regreso en la Alemania meridional, Marpeck reanudó con mayor seriedad que nunca su tarea de constituir un círculo de seguidores, que en 1541 se llamaban "los creyentes en Cristo y camaradas de la alianza de la tribulación que es en Cristo".[5] Rechazado por los anabaptistas comunitarios de Moravia, vio durante ese mismo año que en la Alemania meridional el peligro más grave para su causa consistía en la deserción de los anabaptistas moderados (y, a veces, de los pertenecientes a la nobleza) que se pasaban a las filas schwenckfeldianas, a causa de que el yugo espiritual que proponía Schwenckfeld, sin sacramentos externos ni disciplina congregacional, era un tanto más fácil de sobrellevar. Antes de entrar en los detalles de la polémica espiritual entre Schwenckfeld y Marpeck, iniciada en 1541, necesitamos hablar de la vida del espiritualista silesio durante los años que siguieron a su salida de Estrasburgo, lo cual tuvo lugar un poco después de la expulsión de Marpeck.

2. SCHWENCKFELD, 1534-1541

Como se recordará (cap. XVII.3), Schwenckfeld estuvo en correspondencia epistolar con Felipe de Hesse, a lo cual lo movió la necesidad que sintió de desligarse de las aberraciones relacionadas con la cristología de Münster. Eso ocurrió poco después de haber sido vinculado con Melchor Hofmann en los interrogatorios sinodales de Estrasburgo. Tras de escuchar el parecer del principal de los magistrados de Estrasburgo, Jacobo Sturm, así como el de todo el ayuntamiento, según los cuales podía quedarse en la ciudad, pero sólo a condición de guardar silencio, Schwenckfeld salió de ella en el verano de 1534 (cap. X.4.c). Después de una visita a Espira, se trasladó a Francfort, y durante algún tiempo estuvo también en las inmediaciones de Esslingen. El 28 de mayo de 1535 se celebró un coloquio en el castillo de Tübingen, con la intención de restaurar la paz entre Schwenckfeld y sus adversarios Bucer, Blaurer (pastor en Constanza) y Martín Frecht (pastor luterano en Ulm). El intento irénico del coloquio quedó malogrado por la actitud de Frecht, que arremetió contra Schwenckfeld, acusándolo de negar la humanidad creada de Cristo en el estado glorificado. (A partir de entonces, los escritos de Schwenckfeld se ocuparon cada vez más de las cuestiones cristológicas.) Sin embargo, se logró concertar una tregua: los predicadores de la Reforma Magisterial se comprometieron a renunciar a toda expresión pública de

[5] Kiwiet, *op. cit.*, p. 58.

animosidad para con Schwenckfeld, mientras que éste convino en abstenerse de criticar o trastornar el ministerio y la doctrina de los otros.

En septiembre de 1535 Schwenckfeld había establecido su residencia en Ulm, alojado en casa del burgomaestre Bernardo Besserer. El año siguiente tuvo un choque con el pastor Frecht a propósito de la Concordia de Wittenberg del 26 de mayo de 1536. Este documento, con su intento unionista de remediar las fallas del coloquio de Marburgo, en el que no se llegó a acuerdo alguno en cuanto a la interpretación de la Cena del Señor, había sido redactado por Melanchthon y Bucer, y firmado por cierto número de predicadores alemanes, Frecht entre ellos. No obstante, los miembros del ayuntamiento de Ulm se hallaban vacilantes, sin saber si aceptar o no la recomendación de su pastor, y Frecht le dio a entender a Bucer que la dilación se explicaba seguramente por la influencia que Schwenckfeld tenía sobre el burgomaestre.[6] El ayuntamiento acabó por aceptar la Concordia, pero no sin reservas, lo cual atizó, naturalmente, el descontento de Frecht por la presencia de Schwenckfeld. En noviembre fue necesaria la intervención del ayuntamiento, que se dirigió a los dos hombres pidiéndoles que se trataran con más respeto el uno al otro. Frecht tuvo que contentarse con las observaciones críticas sobre Schwenckfeld que podía hacer en sus cartas.

En 1538 cayeron en manos del ministro luterano las obras de Schwenckfeld en que se atacaba la doctrina de que la humanidad de Cristo pertenece al reino de lo creado. Añadiendo aquí y allá algunas cuidadosas apostillas personales, Frecht envió los pasajes "heréticos" al burgomaestre Besserer, patrono de Schwenckfeld. Poco después, las ideas de este último eran investigadas por una comisión creada a consecuencia del mencionado envío. Una vez recibido y estudiado el informe de la comisión, el ayuntamiento declaró que Schwenckfeld tenía autorización para vivir en Ulm, que a nadie le era lícito estorbar sus movimientos, y que quienes tuvieran críticas que hacerle se las sometieran a él en vez de andar atacándolo en sermones.

El 13 de enero de 1539, Schwenckfeld y Frecht sostuvieron un debate público acerca de la naturaleza humana de Cristo, en presencia del ayuntamiento, y Schwenckfeld coronó sus intervenciones con dos libros que escribió sobre esa cuestión. Los predicadores de Ulm se pusieron del lado de Frecht, y amenazaron con renunciar todos a sus puestos diciendo que no podían tolerar que un aristócrata silesio sin órdenes sacerdotales gozara de más libertad que ellos. Informado por Besserer del cariz que estaba tomando el asunto, Schwenckfeld salió de la ciudad el 13 de septiembre de 1539. Después de su acostumbrada ronda de visitas a las comunidades que le eran conocidas, se asentó de nuevo, esta vez en el castillo de Justingen como huésped de Jorge von Freyburg, estancia que duraría siete años. Frecht, entre tanto, no se había quitado de la cabeza a Schwenckfeld. En

[6] Schultz, *op. cit.*, pp. 240-242, concede que Schwenckfeld fue invitado, probablemente por el burgomaestre, a expresar su punto de vista sobre el documento: *CS*, V, doc. CCXVIII. Sobre el círculo de Schwenckfeld en Ulm y más tarde, véase Franz Michael Weber, *Caspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften, Justingen und Öpfingen*, Stuttgart, 1962. Sobre el coloquio de Tübingen mencionado en la p. anterior cf. *infra, Addenda*, p. 962.

marzo de 1540, el pastor luterano de Ulm se presentó ante la asamblea de la Liga de Esmalcalda y consiguió que la cristología de Schwenckfeld quedara condenada. (La mayor parte de las cartas de Schwenckfeld a Felipe de Hesse, cap. xvii.3, se escribieron en conexión con esos acontecimientos.)

Frecht logró igualmente que la Liga de Esmalcalda condenara a otro espiritualista de Ulm, Sebastián Franck, que, por cierto, había sido obligado a salir de Estrasburgo hacia la misma época que Marpeck y Schwenckfeld. Y éste es el momento de seguir su rastro.

Reintroducimos a Sebastián Franck en esta coyuntura no sólo porque su destino estuvo entrelazado con el de Schwenckfeld, sino también porque él dio a la concepción espiritualista de la iglesia su formulación tipológicamente más pura.

3. Sebastián Franck, desde 1531 hasta su muerte (1542)

Fue en su ya mencionada carta a Juan de Campen, escrita en Estrasburgo, donde Franck dio memorable expresión a su doctrina espiritualizante de la iglesia, que iba más lejos que la de Schwenckfeld y que constituía una continua amenaza para la eclesiología disciplinada y apretadamente sectaria del anabaptismo evangélico normativo.[7]

Franck, que era pacifista, adversario de la tendencia a confundir en una sola cosa el Viejo y el Nuevo Testamentos, y tenaz exponente de la doctrina de la carne celestial de Cristo como sustancia del alimento espiritual, se hallaba, desde varios puntos de vista, cerca de Servet en cuanto a la Trinidad, cerca del anabaptista espiritualizante Bünderlin en cuanto a la relación de los verdaderos cristianos con los paganos buenos, y cerca de Schwenckfeld especialmente en cuanto al carácter invisible de la iglesia.

Franck estaba en contra de cualquier intento de restaurar las instituciones de la iglesia primitiva. Había llegado a la conclusión de que la reforma conservadora de los luteranos y la restitución radical de los anabaptistas y de Servet y Campen eran empresas desatentadas, porque él consideraba la constitución (el gobierno), los sacramentos y hasta la palabra escrita (la Biblia) como las normas, el alimento y el material de lectura propios de infantes y niños:

> Dios permitió, o dio, mejor dicho, los signos exteriores a la iglesia en su infancia, a la manera como se da un muñeco a una criatura, no porque esos signos fueran necesarios para el Reino de Dios, ni tampoco porque Dios los requiriera de

[7] No se conoce el texto original latino de la carta, fechada en Estrasburgo el 4 de febrero de 1531. Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 241, imprimen las dos versiones vernáculas que sobreviven, una en neerlandés y otra en alto alemán. En *SAW*, pp. 145-160, figura una traducción inglesa moderna. Las discrepancias que en las citas siguientes podrán observarse respecto de esta traducción se deben a enmiendas que he hecho a la luz de la versión holandesa, ligeramente más extensa y, al parecer, más fiel que la otra, pero que no fue muy tomada en cuenta por quien hizo la traducción de *SAW*.

nuestras manos. A decir verdad, la iglesia, en su infancia, no hubiera podido caminar sin algo así como unas andaderas; y Dios, por lo tanto, favoreció a la iglesia niña y le dio lo que le hacía falta, como hace un padre con un hijo pequeño para que éste no llore. Pero cuando el hijo se siente lo bastante fuerte para rechazar las andaderas, no por eso se encoleriza el padre, sino que, por el contrario, se siente muy complacido.[8]

Cambiando de símil, Franck consideraba las exterioridades eclesiásticas como el capullo del cual se desprende una cristiandad que, llegada a su maduración o metamorfosis espiritual, no necesita ya arrastrarse por el suelo, sino que puede volar:

Creo, por consiguiente, que la iglesia externa de Cristo, con todos sus dones y sacramentos, a causa de la irrupción y de la devastación perpetradas en ella por el Anticristo inmediatamente después de la muerte de los apóstoles, subió al cielo y permanece escondida en el Espíritu y en la verdad. Estoy, en efecto, absolutamente convencido de que desde hace mil cuatrocientos años no han existido ni iglesia ni sacramentos.[9]

Muy al principio, el Anticristo, echando mano de las cáscaras o *cunabula* del cristianismo, las convirtió en los accesorios de una religiosidad opresiva; pero a lo largo de los tiempos, Dios, previendo la maduración de sus elegidos entre todos los pueblos, había dispuesto ordenanzas interiores para su consuelo espiritual:

Como el santo y omnisciente Espíritu previó que todas esas ceremonias exteriores fracasarían a causa del Anticristo y degenerarían por su mal empleo, no tuvo inconveniente en cederle semejante victoria a Satanás, y dio de comer y de beber y bautizó y congregó a los fieles mediante el Espíritu y la verdad, de tal manera que nada quedara perdido para la verdad, aunque todo el aparato exterior pudiera desaparecer por completo...

En la verdad, mediante el Espíritu, y a través de su iglesia espiritual *(geystelicke; vnsichtbaren)*, Dios proveyó todas las cosas de las cuales los signos y los dones exteriores no eran más que un anuncio; y ha permitido que el demonio, que no busca otra cosa que las exterioridades, haga mal uso de estas exterioridades y sea el manipulador de los sacramentos.[10]

En la *Ecclesia spiritualis* están agrupados no sólo los cristianos devotos, sino también, como en la doctrina de Schwenckfeld, los santos que vivieron antes de Cristo y, como en la doctrina de Ziegler (y de ciertos racionalistas evangélicos italianos, según veremos más tarde), los musulmanes y paganos buenos, que quizá conocen sólo la Palabra interior sin haber oído hablar nunca de la Palabra hecha carne:

Por lo tanto, sólo el Espíritu unitario bautiza mediante el fuego y el espíritu a todos los fieles y a todos los que obedecen a la Palabra interior, en cualquier parte

[8] *SAW*, p. 155.
[9] *SAW*, p. 149.
[10] *SAW*, pp. 152-153.

del mundo en que vivan. Dios, en efecto, no hace acepción de personas: es el mismo para los griegos que para los bárbaros y los turcos, para el señor que para el siervo, siempre que mantengan la luz que ha brillado sobre ellos y la alegría en su corazón [Salmo 4:6-7].[11]

La Iglesia espiritual seguirá esparcida y escondida entre los paganos (II Tesalonicenses, 2:7) y entre los que no son cristianos sino de nombre, hasta el día en que Cristo junte a los suyos en su segundo advenimiento (Isaías, 11:11-12).[12]

Según se recordará, la causa por la cual Franck fue expulsado de Estrasburgo en 1531 (cap. x.3.d) no fue ese manifiesto espiritual contenido en la carta a Juan de Campen, sino su *Crónica,* que ponía una abigarrada serie de distinguidos y vilipendiados grupos e individuos en la lista de "herejes". Desde Estrasburgo se encaminó Franck a Kehl. En la primavera de 1532 dirigió una petición a las autoridades de Estrasburgo, pidiendo licencia de regresar y de publicar allí su *Weltbuch,* o geografía universal, como sección cuarta de una edición revisada y aumentada de su *Crónica.* Ambas licencias le fueron negadas.

De Kehl se trasladó Franck a Esslingen, donde se dedicó a fabricar jabón para ganarse la vida, aunque sin abandonar sus actividades literarias. Las autoridades de Estrasburgo seguían interviniendo y molestándolo. Franck, que vendía el producto de su trabajo en el mercado semanal de Ulm, decidió entonces mudarse a esta ciudad, y así lo hizo en abril de 1533, gracias al apoyo del burgomaestre Besserer, el protector de Schwenckfeld, y en octubre de 1534 obtuvo el derecho de ciudadanía. En Ulm se asoció con el impresor Juan Warnier, el cual, sin embargo, se negó a imprimir el *Weltbuch.* Este libro, que es la primera geografía sistemática de Alemania, se publicó en Tübingen (1534). Desde el punto de vista religioso, su parte más importante es el capítulo intitulado "Sobre la verdadera fe cristiana", donde Franck expone sus convicciones religiosas con mayor moderación que en 1531, y se contenta con ridiculizar las prácticas y la jerarquía del catolicismo romano. En el mismo año de 1534 imprimió Warnier en Ulm la traducción alemana que hizo Franck del *Elogio de la necedad* de Erasmo, con tres suplementos, intitulados colectivamente *Kronbüchlein,* a saber, la paráfrasis de un libro sobre la vanidad de todas las ciencias y artes por Cornelio Agrippa de Nettesheim,[13] un opúsculo sobre el árbol vedado del Paraíso [14] y una alabanza *(Ein Lob)* de la Palabra divina. La idea general de la traducción con sus suplementos es el contraste entre la sabiduría humana y la locura divina, entre Dios y la creación, la libertad y el pecado, la Palabra de Dios y la Biblia.

También en 1534, Franck, defensor del Espíritu contra el Mundo (cap. XXXII.1.b), llevando más lejos aún su idea de la paradoja, publicó en la

[11] *SAW,* p. 150.
[12] *SAW, loc. cit.*
[13] *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium.*
[14] *Vom Baum des Wissens des Guten und Bösen.* En 1640 apareció una traducción inglesa.

imprenta de Warnier sus *Paradoxa ducenta octoginta,* donde, bajo la forma de aparentes contradicciones, exprimió algunos de los temas principales de su pensamiento teológico, más o menos en el espíritu de Denck. En un tiempo, como se recordará (cap. x.3.d), se había opuesto mansamente a Denck. La idea de paradoja estaba en el aire. El libro debía una enorme parte de su inspiración al misticismo dialéctico de la *Theologia Germanica.* Franck definía la paradoja como una tesis increíble, contraria al sentido común, y, sin embargo, verdadera desde un punto de vista particular. En la formulación concreta de una paradoja la tesis y la antítesis se hallaban, por regla general, no expresas, sino sobrentendidas.[15] De las ideas contenidas en su libro, una particularmente inaceptable para los predicadores era ésta, que figura en el prefacio: "La Escritura literal, espada del Anticristo, mata a Cristo; las herejías y sectas [proceden de] la interpretación literal de la Escritura".

Durante su estancia en Ulm, Franck trabó conocimiento con Jorge Regel, patricio de Augsburgo, y con su esposa. Ya hemos visto cómo Ana Regel estuvo implicada, de manera quizá totalmente inocente, en el proceso que se le siguió a Luis Haetzer, en Constanza, por bigamia (cap. VIII.3). Entre tanto, esta mujer se había hecho seguidora de Schwenckfeld. Gracias a la ayuda de los Regel, Franck pudo ahora adquirir su propio taller de imprenta.

Hacia la misma época –en enero de 1535– recibió Besserer una carta de Felipe de Hesse, que le aconsejaba expulsar a Franck, ese "anabaptista y revolucionario", si la ciudad de Ulm quería evitarse conflictos con el emperador. Fue Melanchthon quien instó al landgrave Felipe a escribir la carta. Melanchthon, por su parte, había dado ese paso gracias a la persuasión de Bucer, el cual había actuado por instigación de Frecht, el principal de los predicadores de Ulm. A consecuencia de las presiones que venían de Marburgo, de Estrasburgo y de Wittenberg, la imprenta de Franck suspendió sus labores el 25 de enero de 1535, y el 3 de marzo el ayuntamiento decidió que Franck saliera de la ciudad, dándole como plazo el 24 de julio. Franck se esforzó en refutar la acusación de ser hostil a la autoridad imperial. Negó asimismo que estuviera de acuerdo con los anabaptistas, a muchos de los cuales, como Jorge y Ana Regel, de Augsburgo, había convertido él a sus propias opiniones espiritualistas. Protestó contra la arbitraria expulsión, que lo reduciría a la miseria, y no sólo a él, sino también a su mujer preñada y a sus hijos de corta edad. Besserer y Jorge Regel consiguieron sacar a Franck de este aprieto, argumentando que era necesario darle oportunidad de ganar una cantidad suficiente de dinero para pagar a sus acreedores. Besserer declaró que estaba dispuesto a renunciar a sus demandas personales en favor de las demandas de la ciudad de Ulm. Se

[15] A causa de la inconclusividad formal de su método paradójico, que nunca llegó a ser sistemáticamente dialéctico, Kurt Goldammer ha caracterizado a Sebastián Franck como "der dialektische Denker ohne Synthesis, der Mann der ungelösten Synthese", *ARG,* XLVII (1956), p. 184. Pero Eugene Peters, "Sebastian Franck's Theory of Religious Knowledge", *MQR,* XXXV (1961), 267-281, sostiene el punto de vista contrario.

permitió entonces a Franck explicar su situación y sus ideas ante una comisión de cinco censores presidida por Frecht, el cual se encargó de redactar el informe final. La *Crónica* de 1531 fue citada dos veces con indicación de folio. Como esa edición había sido completamente destruida en Estrasburgo, lo único que puede concluirse es que fue Bucer quien suministró tales referencias. Al final, se pidió a Franck que contestara un cuestionario dividido en siete puntos. Franck lo hizo así, y el 3 de septiembre de 1535 presentó su *Deklaration* a los censores.

Podemos en estos momentos formarnos una idea del porqué de una oposición tan sostenida a Franck, si nos fijamos en sus respuestas a los siete puntos que se le propusieron.

En primer lugar, sostiene que una cosa es la Palabra a la cual se refiere el autor del Cuarto Evangelio al comienzo del capítulo primero, y que, por supuesto, nadie puede identificar con un libro, y otra cosa es la Palabra escrita, que es creada y que no debe ser colocada en el lugar de Dios. Como base de esta distinción establece Franck las diferencias entre la palabra interior y la palabra exterior, y cita en su apoyo el prefacio escrito por Lutero para la nueva edición de la *Theologia Germanica.*

En segundo lugar, en cuanto a la cuestión de si a una persona impía y sin vocación le es lícito predicar, Franck declara que, al reproducir la distinción de Lutero entre el *peccator* y el *impius,* lo único que había tenido en cuenta era la idea luterana de que el predicador es siempre, naturalmente, como cualquier otro cristiano, *simul justus et peccator,* pero aclaró que nadie podía ser manifiestamente impío y continuar en su ministerio de predicador –réplica en la que va implícita una aguda crítica de la iglesia luterana y de sus instituciones.

En tercer lugar, a la pregunta de si las artes y las ciencias, separadas de la gracia, son diabólicas (alusión a la mencionada paráfrasis de Agrippa), Franck contesta que las artes y las ciencias pueden ser sumamente útiles para las personas piadosas, pero que pueden también contribuir a la perdición de los malvados, porque todo es impuro para quienes son impuros, tal como el néctar de una flor se convierte en ponzoña al ser asimilado por una araña.

En cuarto lugar, afirma que no hay posibilidad de que las obras meritorias puedan hacer aceptable a un hombre ante los ojos de Dios. Franck acepta aquí con toda claridad la concepción paulino-luterana de la justificación por la sola fe.

En quinto lugar, respecto a las acusaciones de Bucer basadas en determinados pasajes de la *Crónica,* Franck observa que una cosa son las mentiras descaradas y otra los errores de juicio (o de cálculo), que no son de culpar.

En sexto lugar, Franck rechaza el cargo de que su doctrina social –en la cual se incluía la cita favorable que había hecho de la Epístola IV del pseudo-Clemente (cap. XVI.3)– haya implicado una comunidad obligatoria de bienes: él ha querido simplemente exhortar a los cristianos a ayudarse los unos a los otros.

Por último, al referirse a la cuestión de la paz de la iglesia, Franck

aprovecha la oportunidad para expresar sus convicciones personales y hacer una confesión de fe. No es posible –dice– estar, en materias de fe, completamente de acuerdo con todo el mundo, porque la fe no es cosa para todos; y, en todo caso, la compulsión no es capaz de lograr la conformidad. Al estado no le es lícito intervenir para imponerla. ¡Ay de aquel que confiesa la verdad ante los perros y los cerdos! Ese tal merece que lo hagan pedazos. De hecho, es a veces necesario ocultar la palabra de Dios. Franck declara no tener vocación para congregar al Israel de Dios diseminado entre los infieles. Dios es el único capaz de unir a los creyentes mediante su palabra, y esta unión es puramente espiritual.

El 15 de octubre, los censores de Ulm declararon que Franck había respondido satisfactoriamente a ciertos puntos, y que, en lo relativo a algunos otros, era preciso someterle nuevas preguntas. Pero los predicadores insistieron en que firmara con su nombre una confesión de diez artículos, preparada por Bucer. La confesión había de referirse, entre otras cosas, a la necesidad de la palabra exterior en la predicación, a la Biblia y al bautismo de los infantes.

Llegadas las cosas a este punto, resultó que el ayuntamiento se puso del lado de Franck. Éste contestó con una declaración en que prometía no publicar nada bajo su propio nombre y, en cuanto impresor, someter al juicio de los censores las obras ajenas. Al mismo tiempo insistió en que era injusto exigir de él un juramento especial, pues la fe no es algo que pueda imponerse por la fuerza. Franck fue apoyado por el burgomaestre, el cual, en la sesión del 5 de noviembre, sostuvo que la confesión de fe en diez artículos, redactada por Bucer con destino a Ratisbona, no tenía por qué adquirir fuerza de ley en Ulm, que al ayuntamiento no le era posible acceder a las demandas de los pastores en cada detalle, y que lo único que Franck tenía que hacer era prometer que no imprimiría nada sin autorización de los censores, decisión un tanto más liberal que la propia oferta de Franck.

Franck, sin embargo, se abstuvo de publicar en Ulm cualquier otro escrito suyo, con la única excepción de la segunda edición de su *Crónica,* que apareció en 1536. En ella suprimió las llamadas "mentiras", que no eran sino errores.[16]

Siguió, pues, ganándose la vida en Ulm con el trabajo de su imprenta, y acudió a impresores de otras ciudades para la publicación de sus obras. Por ejemplo, su tratado intitulado *Die goldene Arche,* compilación de textos bíblicos, patrísticos y paganos en torno a ciertas cuestiones de fe, apareció en Augsburgo en 1538. Suscitó ruidosas protestas porque en el prefacio censuraba a los teólogos que emprendían interminables comentarios y biliosas disputas acerca de los sacramentos mientras descuidaban su vida religiosa práctica, y porque había tenido el atrevimiento de declarar que los cristianos piadosos no necesitaban conocer más doctrina que la contenida en los Diez Mandamientos y en el Credo de los Apóstoles. Su compilación de

[16] Una de las cosas que hizo Franck para aplacar a los críticos fue añadir que el águila feroz era también el emblema de San Juan Evangelista, lo mismo que del Emperador romano.

textos bíblicos, *Das... mit sieben Siegeln verschlossene Buch* (1539), adoptaba la idea que había desarrollado Denck en el libro atacado por la *Diallage* de Althamer. He aquí un buen ejemplo de los textos que Franck presenta como contradicciones de la Biblia: Los pecados de un hombre no pueden serle imputados a otro; pero la culpa de Adán condena al mundo entero. O este otro: Cristo trae la paz; Cristo trae la espada.

Otra de las obras de Franck, su *Chronicon Germaniae,* fue aceptado por los censores de Francfort para su publicación en 1539. Las fuentes de este *Chronicon* son más abundantes que las de la *Crónica.* El propio autor compara en algún lugar los dos libros y da su juicio sobre cada uno de ellos. Es importante subrayar el hecho de que su pesimismo de años anteriores había pasado ahora al fondo de la escena, pues el nuevo libro entonaba los loores de Alemania.

Ya antes de la publicación del *Chronicon Germaniae* los predicadores de Ulm habían presentado ante el ayuntamiento nueva denuncia contra Franck a causa de cierto número de obritas para cuya impresión, según decían, no había obtenido licencia de los censores. De hecho, estas obritas no habían sido escritas por él, salvo el prefacio que aparecía en una de ellas, un pequeño espicilegio de versos satíricos. Por otra parte, se trataba de impresos que habían aparecido fuera de Ulm. Así y todo, el resultado de la denuncia fue que, el 15 de junio, Franck recibió una notificación de expulsión, sin que en ella se le explicara el porqué. Escribió entonces una carta más de apelación, protestando que él había cumplido honradamente su promesa. Argumentaba asimismo que *Die goldene Arche* había sido comprada por hombres sabios y que los censores de Augsburgo habían encontrado bueno el libro. Hizo notar que si se le expulsaba de Ulm a causa de haber publicado libros en otras ciudades, Ulm misma podía verse metida en pleitos con las ciudades así difamadas. A consecuencia de esta réplica, se pidió a los censores de Ulm que redactaran una nueva lista de las obras de Franck y de las ajenas impresas por él a partir de noviembre de 1535. Pero Frecht se negó a ceñirse a esa fecha y repitió las mismas acusaciones de antes. Por otra parte, sugirió que la vida personal de Franck no estaba por encima de toda sospecha (lo cual era una insinuación basada sólo en el hecho de que Franck habitaba encima de una taberna). Pero, sobre todo, Frecht afirmaba una y otra vez que la decisión de 1535 había sido pura y simplemente una prohibición de todas las obras de Franck. Y así Franck, pese a los esfuerzos que todavía hizo, fue finalmente derrotado por Frecht. El ayuntamiento decretó su expulsión el 8 de enero de 1539, dándole como plazo el 23 de abril. Hacia los mismos días ocurrió también la expulsión de Schwenckfeld.

Dejando a su mujer y a sus hijos provisionalmente en Ulm, Franck se encaminó a Basilea en busca de oportunidades de trabajo. Se encontró con que en Basilea había un verdadero exceso de impresores, y entonces se dirigió, por carta, a un magistrado de Berna que había leído algunas de sus obras, preguntando si no le sería posible establecerse allí con su imprenta. Pero este esfuerzo no tuvo resultado alguno. Según parece, Frecht se las

arregló para dar al traste con las posibilidades que a Franck se le abrían en Berna, escribiéndole a Sebastián Münster. Como la mujer de Franck estaba a punto de parir, se le concedió un alargamiento del plazo. El traslado a Basilea no tuvo lugar hasta julio. Franck necesitó varios carros para transportar su taller de imprenta. Como despedida, dirigió al ayuntamiento de Ulm una carta en que acusaba a Frecht de celos literarios. También publicó en 1539 su *Kriegsbüchlein,* donde censuraba a los capellanes magisteriales que estaban a favor de la guerra.

El siguiente ataque de Frecht no se hizo esperar. En marzo de 1540 se celebró en Esmalcalda una asamblea que congregó a los teólogos de la Alemania central y sudoccidental, entre ellos Melanchthon, Bucer y varios de Hesse. Por instigación de Frecht,[17] esta asamblea decidió condenar a los dos espiritualistas que habían residido en Ulm, así como a todos los anabaptistas. El burgomaestre Besserer, allí presente, respondió de la buena conducta de ambos, pero en vano.

Refiriéndose a la declaración de Esmalcalda, Schwenckfeld la llamó "la nueva bula de excomunión". Contra los anabaptistas, calificados de "los nuevos donatistas", la declaración no hacía más que renovar las protestas de las iglesias estatales por el separatismo y por el perfeccionismo sectario de esos hombres. Contra los dos espiritualistas lanzaba muy concretamente una acusación de indiferencia respecto a cuestiones que eran del más candente interés para la iglesia evangélica de la Reforma Magisterial. Mientras ésta –declaraban los teólogos de Esmalcalda– está luchando por establecerse sólidamente entre los conventículos de los sectarios, por un lado, y la monstruosa perversión del cristianismo, por el otro lado (o sea el lado católico), ellos, los "vagabundos" espiritualistas, instalados en su relativismo individualista, clasifican las tres formas de cristianismo, tan diversas, como otros tantos fragmentos o facciones de una única verdadera iglesia, la iglesia invisible, y, con irénica tendencia a espiritualizarlo todo, justifican el hecho de no asistir jamás a los servicios religiosos de ninguna iglesia . . . Como "la fe procede de lo que se oye" –continuaban los teólogos–, todos los ciudadanos tienen obligación de asistir a la predicación de la Palabra en los territorios y ciudades en que habiten. Los escépticos que critican las instituciones evangélicas y rebajan la importancia de la palabra predicada y de la Palabra escrita, tomando sus perversas direcciones de una Palabra interior inventada por ellos, están cerrando los ojos al hecho de que el Espíritu Santo opera exclusivamente a través de la palabra exterior (la literal y la predicada). De esa manera quedó repudiada programáticamente, en la asamblea de Esmalcalda, el elemento espiritualista que tan prominente había sido en el propio Lutero durante sus años mozos.[18]

[17] Es verdad que el nombre de Frecht no aparece entre los doce signatarios de los artículos de Esmalcalda (véase *CR*, II, col. 986). Sin embargo, Teufel, *op. cit.*, p. 90, fundándose en una carta de Blaurer, de fecha 6 de junio de 1543, demuestra que Frecht estuvo presente como el adversario número uno de Schwenckfeld y de Franck.

[18] Teufel, *op. cit.*, sostiene que fueron Frecht y Bucer los responsables de esta medida, enderezada contra Franck y contra Schwenckfeld.

Inmediatamente después de haberse establecido Franck en Basilea murió su mujer, y él contrajo segundas nupcias con Bárbara Beck, hija del hombre que se encargaba de publicar sus libros en Estrasburgo. Bárbara Beck aportó al matrimonio una dote considerable, gracias a la cual pudo Franck comprar una casa en Basilea, el 21 de noviembre de 1541. Pocos meses antes, el 11 de mayo, había pagado su impuesto por el derecho de ciudadanía, y el 24 de junio había quedado inscrito como miembro del gremio de especieros, que era, por lo visto, el más apropiado para incluir a los impresores (!). Se asoció con Nicolás Brylinger, y en el mismo año de 1541 publicó junto con él un Nuevo Testamento greco-latino, que hubo necesidad de reimprimir al año siguiente.

Es posible que Franck haya tenido que burlar a los censores de Basilea mandando imprimir en otros lugares sus obras polémicas. Fue en Francfort donde publicó en 1541 su gran colección de proverbios, dividida en dos partes.

Franck murió en el otoño de 1542. El archivo de la ciudad de Basilea conserva un inventario de sus posesiones, redactado al parecer el 31 de octubre de ese año.[19]

Ha llegado el momento de asistir al enfrentamiento entre Schwenckfeld y Marpeck. Para entenderlo mejor, se necesita tener muy en cuenta que la concepción individualista de una iglesia espiritual –sin bautismo, sin pan eucarístico, sin excomunión–, esa concepción que no llegó a tener realidad sino mucho más tarde, con los cuáqueros, pero que estaba ya en el pensamiento de Franck y de Schwenckfeld, era algo que Marpeck consideraba como la tentación más insidiosa y la peor de las amenazas para el anabaptismo de la Alemania del Sur, cuyo portavoz más importante había llegado a ser él durante el segundo tercio del siglo XVI. La controversia entre Marpeck y los espiritualizantes, representados por Schwenckfeld, iba a resultar tanto más ardua cuanto que Marpeck compartía algo de la visión "ecuménica" de los espiritualizantes y se hallaba, del lado derecho, en continua situación de conflicto con los hutteritas y con otros anabaptistas completamente exclusivistas.

4. Marpeck y Schwenckfeld, 1542

Según acabamos de ver, tanto Franck como Schwenckfeld, a pesar de la buena voluntad del burgomaestre Besserer, habían sido obligados a salir de la ciudad de Ulm, y habían sido reunidos en una sola condena por los teólogos de Esmalcalda, instigados por Martín Frecht.

No fueron los luteranos de Esmalcalda los únicos que hacia esa época atacaron las doctrinas de Schwenckfeld. En julio de 1539 había aparecido la *Orthodoxa epistola* de Bullinger, en la cual se sostenía que, por lo que se

[19] Teufel, en apéndice a su *op. cit.*, reproduce la lista de los libros que tenía Franck en su biblioteca.

refería a su humanidad, Cristo pertenecía al mundo de lo creado.[20] En 1540, el burgomaestre y reformador de St. Gallen, Vadiano, dio a la luz su *Antilogia,* en la que sigue el camino trazado por Bullinger, y en 1541 una nueva obra escrita en la misma vena, con el título de *Anacephaleosis.* La réplica de Schwenckfeld es su obra cristológica más importante, *Vom Fleische Christi* (1540), a la cual añadió su gran *Confesión.*[21] Los dos escritos, compuestos probablemente en la biblioteca del monasterio benedictino de Kempten, fueron enviados, en sendas copias, no sólo a Vadiano, sino también a Felipe de Hesse, a los ayuntamientos de Ulm, Nuremberg y Estrasburgo, al clero de Zurich y, de manera indirecta, a Lutero y a Melanchthon.[22] Por esos días, un maestro de gramática de Schwäbisch-Hall entró en la palestra literaria contra Schwenckfeld, publicando el primero de los cuatro libros que escribió en refutación de la cristología schwenckfeldiana.[23] Para Schwenckfeld no fue un misterio que su enemigo real, en este caso, era Juan Brenz, predicador de Hall, que firmaba uno de los prefacios.[24]

Durante su residencia en el castillo de Justingen, que se prolongó siete años, Schwenckfeld estuvo ocupado no sólo en sus controversias literarias, cada vez más extensas, sino también en las innumerables visitas "pastorales" que hizo a sus amigos y simpatizadores, diseminados por todo el cuadrante sudoccidental del Imperio,[25] donde se congregaban los conventículos para escuchar sus mensajes. Refiriéndose a esos grupos escribió alguna vez Schwenckfeld:

> Cuando algunos de nosotros nos reunimos, decimos juntos nuestras oraciones, y oramos incluso por nuestros enemigos, o sea por aquellos que, tal vez sin darse cuenta, persiguen a Cristo en nosotros, para que Dios los convierta, erija su reino y acreciente el número de sus creyentes. Además, nos instruimos los unos a los otros, nos aconsejamos los unos con los otros, nos hacemos unos a otros preguntas acerca de Cristo, y del misterio de la divina Trinidad, y del reino de Dios, etcétera. Verdad es que somos unos pobrecitos, ahora inexpertos en las cosas divinas, desamparados y débiles en el espíritu y en la fe, pero esperamos que Dios, nuestro Señor, en el tiempo oportuno, y según sea su voluntad, nos ayude a nosotros y a muchos más y nos haga progresar. Mientras tanto, nos adherimos celosamente a la doctrina pura y sana acerca del Señor Jesucristo y, con su ayuda, nos esforzamos por vivir piadosamente en su gracia... También nos preocupamos celosamente por una comprensión y una interpretación de la Escritura que sean las correctas según el Espíritu, y a ello tratamos de acercarnos lo más posible mediante la oración y la revelación de su Espíritu. Nuestros libros son una exposición de la Escritura y una elucidación de los doce artículos de nuestra fe cristiana. He ahí nuestra vocación y la razón de nuestras enseñanzas.

[20] Maier, *op. cit.*, pp. 39-40.

[21] *CS*, VII, 281-361 y 451-884, respectivamente.

[22] Maier, *op. cit.*, *loc. cit.*

[23] Los otros libros aparecieron en 1543 y 1546.

[24] Sin embargo, no le replicaría a Brenz sino mucho después, en 1553, cuando estaba ya empeñado en su controversia (sobre la Palabra de Dios) con Matías Flacius Illyricus.

[25] Ulm, Espira (Speyer), Esslingen, Kaufbeuren, Kempten, Memmingen, etc.

Nuestra alianza no está fundada en las ceremonias, sino únicamente en la doctrina del conocimiento de Cristo según sus dos naturalezas, con todos aquellos que en sus corazones reconocen nuestra doctrina... como verdad divina... Esperamos que el Señor, a través de esta doctrina pura y salutífera de su conocimiento, que es salvador porque ha procedido de su divina revelación en el Espíritu Santo, edifique su Iglesia elegida y congregue, a través de ella, a los hijos de Dios que están desparramados por toda la tierra... Y aunque no tenemos conocimiento de ninguna nueva Pentecostés apostólica, no queremos esperar que ésta ocurra para arrepentirnos y vivir una vida mejor, sino, en el estado presente, trabajar por nuestra salvación en el temor y el temblor, y día a día procurar prepararnos para la venida del Señor. No es que esperemos una edad de oro en este mundo. Esperamos llegar al perfecto conocimiento de Cristo en la patria de más allá. Aquí no conocemos sino en parte.[26]

Tales eran los conventículos de estudio, de oración y de profecía que hacia esos años atraían a los apaleados y asendereados anabaptistas del Sur de Alemania. Y a tales ocupaciones estaba entregado Schwenckfeld cuando la aparición, en 1542, de una anónima *Vermahnung* (Amonestación) lo arrastró a una controversia, esta vez no con una iglesia establecida, sino con la Reforma Radical misma.

La *Vermahnung* [27] es producto de varias manos, pero la principal de ellas es evidentemente la de Pilgram Marpeck. Es fruto de los esfuerzos que a comienzos de 1542 hacía Marpeck por lograr la unión de los diversos partidos anabaptistas y por frenar las corrientes de deserción que fluían hacia los conventículos schwenckfeldianos. Conocida también como el *Taufbüchlein* y *Das Buch der Bundesbezeugung*, la *Vermahnung* es en buena medida traducción y revisión del *Bekenntnisse van beyden sacramenten* de Bernardo Rothmann (*supra*, cap. XII.1 y XIII.1), publicado en Münster en 1533.[28]

La apropiación y adaptación de esta obra por parte de Marpeck parece apuntar a algo más que un intercambio casual entre los grupos anabaptistas de la Alta y la Baja Alemanias.[29] Los autores de la *Vermahnung* firman simplemente como "los creyentes en Cristo y camaradas de la alianza de la tribulación que es en Cristo", pero la manera como tratan los capítulos del bautismo y de la Cena del Señor identifica inmediatamente la obra como producto del círculo de Marpeck. La *Vermahnung* se refiere de manera fundamental a los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, pero se inicia con lo que en esos momentos ocupaba el centro del corazón de Marpeck: un lamento por el desgarramiento del anabaptismo en grupos divergentes y un llamado a la unión.

[26] *CS*, XVI, documento MCLXVI. Cito por la traducción inglesa de Schultz, *op. cit.*, pp. 280-281.

[27] Editada por Christian Hege en la *Gedenkschrift zum 400-jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten*, publ. por Christian Neff, Ludwigshafen, 1925, pp. 178-282.

[28] Editado por H. Detmer y R. Krumbholtz, *Zwei Schriften des münsterischen Wiedertäufers Bernard Rothmann*, Dortmund, 1904.

[29] Véase Frank J. Wray, "The *Vermahnung* of 1542 and Rothmann's Bekenntnisse", *ARG*, XLVII (1956), 243-251.

Ya Rothmann, en su *Bekenntnisse,* había hecho una distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Marpeck y sus colaboradores hacen aún más tajante la distinción y rechazan los principios hermenéuticos münsteritas. Hay otros puntos en que la *Vermahnung* se aparta también del punto de vista de Rothmann, por ejemplo el pecado original, el bautismo (así por derramamiento de agua como por inmersión), la perseverancia hasta el final, la reelaboración de la idea de alianza y el rechazo de la violencia. La doctrina de Marpeck sobre la eucaristía muestra la persistencia de la teología eucarística de Carlstadt.

Elena Streicher, viuda de un tendero de Ulm, se hizo de una copia de la *Vermahnung* y se la comunicó (junto con una de las cartas que ella recibía de Marpeck) a su mentor espiritual, Schwenckfeld. La recepción de estos escritos marcó un hito en las relaciones entre Schwenckfeld y Marpeck, y el comienzo de un episodio que, a causa de la prominencia de las señoras devotas que en él intervinieron, podemos llamar, con alguna exageración, "la guerra de las damas radicales". Contra la aliada y patrona de Schwenckfeld, Elena Streicher, se erguía la señora Magdalena von Pappenheim, protectora de Marpeck. A decir verdad, estas damas eran amigas, y lo que las había unido la una a la otra era su búsqueda común de la verdad evangélica en medio de la confusión de doctrinas religiosas que pretendían poseer esa verdad.

Schwenckfeld encontró errores doctrinales tanto en la *Vermahnung* de Marpeck como en su carta a Elena Streicher y asimismo en otra carta anónima, enviada de los Grisones, que se creía ser de Marpeck y que había llegado por los mismos días a manos de Schwenckfeld.[30] Éste llegó inmediatamente a la conclusión de que era él el blanco del ataque concertado de los anabaptistas; y, como Elena era una de sus más fervorosas discípulas, es natural que se haya sentido molesto por ese entrometimiento de Marpeck en el círculo de Ulm cuya madrina era ella.

No sólo la viuda Streicher, sino también sus cinco hijas y un hijo eran miembros del conventículo schwenckfeldiano de Ulm, y con mucha frecuencia el itinerante silesio pasaba por la ciudad y se alojaba en esa casa amiga. Como, además, el hijo y una de las hijas, Águeda, seguían la profesión médica (el hijo llegó a ser el médico municipal de Ulm), Schwenckfeld, cada vez más afligido por el mal de piedra, encontraba benéfica la hospitalidad de los Streicher no sólo desde el punto de vista espiritual, sino también desde el punto de vista médico.

Sin pérdida de tiempo, Schwenckfeld se dispuso a hacer frente a semejante ataque contra su teología y su dignidad de guía evangélico. El 21 de agosto de 1542 le escribía a la señora Magdalena von Pappenheim, simpati-

[30] La carta de los Grisones (fechada el 25 de septiembre de 1542) no se conoce; si la mencionamos, es sobre todo porque consta que fue especialmente dolorosa para Schwenckfeld. Véase Torsten Bergsten, "Pilgram Marpeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld", *Kyrkohistorisk Årsskrift,* LVII (1957), 52 *ss.*, y LVIII (1958), 53 *ss.*, el cual pone en duda que su autor haya sido Marpeck; lo más probable es que la escribiera Leopoldo Scharnschlager (sobre el cual véase *infra,* cap. XXII.1).

zante de Marpeck, una carta en que decía que "varios hermanos" le habían hecho ver la necesidad de refutar la *Vermahnung* de Marpeck.[31]

Una palabra acerca de los von Pappenheim. El primero de la familia que estuvo en contacto con Marpeck fue Joaquín († 1536), que anteriormente se había afiliado al protestantismo. Magdalena, su hermana, había sido monja de la regla de San Benito. Ella y Elena Streicher estaban destinadas a desempeñar papeles principalísimos en la pugna entre espiritualismo y sectarismo que se estaba llevando a cabo a través de las personas de Schwenckfeld y Marpeck. Magdalena había expresado deseo de conocer al predicador silesio, pero éste se resistió a ir a verla, y prefirió escribirle una carta. Ella contestó con otra,[32] de la cual sospechó Schwenckfeld, y no sin razón, que había sido escrita por Marpeck. Es muy comprensible que Schwenckfeld se haya sentido disgustado y que haya acusado a Marpeck de entrometido.[33]

Marpeck, por su parte, expresó la sospecha de que lo que preocupaba a Schwenckfeld no eran las cuestiones teológicas que se debatían, sino la amenaza que ello entrañaba para su influencia sobre las señoras.[34] El conflicto experimentado por la señora Streicher y por Magdalena von Pappenheim en sus sentimientos para con el Junker Schwenckfeld y el Werkmeister Marpeck es una indicación de que ni las diferencias de clase ni las cuestiones teológicas que dividían a anabaptistas y espiritualistas estaban aún claramente trazadas.

La correspondencia de Elena Streicher revela que Schwenckfeld no había vacilado en expresarse despectivamente de lo que ocurría entre los anabaptistas. En una de sus cartas a Marpeck observaba, muy en el espíritu schwenckfeldiano, que "puesto que la obra y la enseñanza de Cristo son espíritu y vida", lo que al cristiano le toca hacer es levantarse a ese nivel, de manera que "no debe hacer de los elementos terrenales, lo mismo el bautismo que cualquier otra cosa, una condición para la salvación".

En contestación a ese llamado que la señora Streicher le hacía para situarse en el nivel espiritualista, Marpeck puso por escrito sus argumentos y se los mandó a la señora Magdalena para que ésta se los remitiera a la señora Elena, pues durante algún tiempo las dos mujeres habían estado en correspondencia epistolar. Así, unos días después, llegó la contestación de Marpeck a manos de la viuda Streicher, y ésta la hizo llegar a las de Schwenckfeld. En la traída y llevada epístola afirmaba enfáticamente Marpeck que, puesto que el bautismo había sido ordenado por Cristo, y puesto que el sacramento interno y el sacramento externo eran indivisibles (por mucho que Schwenckfeld quisiera separarlos), él no estaba dispuesto ni a tomar siquiera en cuenta la sugerencia de la señora Streicher de que los dos

[31] *CS*, VIII, 222.
[32] *CS*, VIII, 214.
[33] *CS*, VIII, 219.
[34] Muchos investigadores modernos le dan en esto la razón: véase Loserth, *ML*, III, 29-30; y cf. también Wenger, "The Life and Work of Pilgram Marpeck", *loc. cit.*, pp. 158-159, y Kiwiet, *op. cit.*, p. 60.

hombres se pusieran de acuerdo para abolir todas las ordenanzas que eran (desgraciadamente) causa de escisión.

Mientras tanto, el 21 de agosto de 1542, Schwenckfeld ponía las palabras finales en su réplica al documento más fuerte de los anabaptistas, o sea la *Vermahnung*. Esa réplica se conoce con el nombre de *Judicium*.[35] Una vez terminado, Schwenckfeld le escribió a Magdalena una carta en la cual le explicaba sus razones. Le decía que lo mortificaba mucho el que ella ya no quisiera verse con él, y que se sentía muy dolorido de que basara la opinión que de él tenía en las observaciones denigrantes de Marpeck. Junto con su carta, Schwenckfeld le enviaba a Magdalena un escrito de su partidario Valentín Ickelsamer contra la doctrina (atribuida a Marpeck) de que a Cristo le hubiera sido posible pecar. Finalmente, el silesio le explicaba que había compuesto su *Judicium* no sólo porque sus enseñanzas habían sido atacadas en la *Vermahnung*, sino también porque ciertos hermanos le habían instado a replicar.[36]

La respuesta de Magdalena fue una enérgica defensa del sectario Marpeck y, entre otras cosas, sugería que el espiritualizante Schwenckfeld se pusiera a releer el Nuevo Testamento. Entre tanto, Marpeck mismo le escribió a Schwenckfeld, quejándose amargamente de la injusticia de las acusaciones formuladas en el *Judicium*, obra en la cual todas sus ideas se presentaban de manera torcida. El 25 de septiembre le contestó Schwenckfeld para explicarle de qué manera había compuesto el *Judicium:* en el espíritu de la libertad cristiana, y con objeto de que los errores del anabaptismo pudieran corregirse mejor y de que la verdad saliera ganando. Le recordaba a Marpeck con qué frecuencia él, Schwenckfeld, había sido acusado de poseer tales o cuales rasgos del anabaptismo, por el simple hecho de haber sido siempre un defensor de los derechos de los anabaptistas. El autor o los autores de la *Vermahnung* –decía– estaban evidentemente convencidos de que quienes no aceptaban la doctrina anabaptista sobre el bautismo no eran cristianos, sino negadores de Cristo.[37] Por lo que se refería a Magdalena, ante la cual había hablado Marpeck despectivamente de la Vía Media, él, Schwenckfeld, ya le había enseñado (mandándole el mencionado escrito de Ickelsamer) la manera correcta de entender las dos naturalezas de Cristo. Y ese mismo día (25 de septiembre de 1542) le escribió Schwenckfeld también a Magdalena, haciéndole una lista de doce de los errores de Marpeck. Aunque ella le escribió una vez más a Elena Streicher (y así, indirectamente, a Schwenckfeld), puede decirse que aquí terminó la correspondencia entre Schwenckfeld y la señora von Pappenheim.

Cuatro días después, el 29 de septiembre, le escribió Schwenckfeld directamente a Marpeck sobre la cuestión de si Cristo –que, por supuesto, nunca cometió pecado (y en esto estaban de acuerdo los dos contendientes)–

[35] Título completo: *Über das neue Büchlein der Taufbrüder . . . Judicium . . .: CS*, VII, 161-214.
[36] *CS*, VIII, 217-222.
[37] Schultz, *op. cit.*, p. 284.

tenía una naturaleza y una voluntad tales, que pudo haber pecado. No recibió respuesta inmediata.

El *Judicium*, por el que tan ofendido e irritado se había sentido Marpeck,[38] comenzaba con un prefacio sobre el bautismo y continuaba con una crítica minuciosa del anabaptismo bajo los siguientes encabezados: la palabra "sacramento", si el bautismo externo es un signo de gracia, el Espíritu de Dios y el espíritu del error, el pecado original, la adopción, la Palabra de Dios, la iglesia, la fe de los profetas y patriarcas del Viejo Testamento, la fuente de los errores de la *Vermahnung*, la Cena del Señor, las palabras de la institución eucarística, un llamado a los anabaptistas, y el verdadero bautismo de Cristo. Algunas críticas de Schwenckfeld no eran respuesta a cuestiones suscitadas en la *Vermahnung*, sino que se referían a otros varios aspectos; así, el *Judicium* incluía un pasaje del escrito de Ickelsamer en que éste acusaba a Marpeck de sostener que a Cristo le había sido posible pecar; recogía también noticias según las cuales Marpeck creía que Cristo había sufrido en el infierno después de la resurrección, y criticaba varios puntos doctrinales del anabaptismo: la importancia dada a la cruz, la insistencia en un Cristo demasiado perteneciente al mundo de lo creado y la concepción de la iglesia como algo exclusivamente visible.

Marpeck comprendió que era preciso escribir lo antes posible una refutación en toda regla del *Judicium*, por el peligro de que algunos seguidores suyos abrazaran el partido de Schwenckfeld. Estaba al tanto, por ejemplo, de que otra devota patrocinadora de la causa anabaptista, la baronesa Elena von Freyburg, cuñada del hombre en cuya casa se hospedaba Schwenckfeld (y que a la sazón se hallaba escondida en esa casa con motivo de sus creencias religiosas), estaba en correspondencia epistolar con Schwenckfeld. El 1° de enero de 1544 tenía ya terminada la primera parte de su réplica al *Judicium*. Esta réplica *(Verantwortung)*[39] circuló en copias manuscritas.

El *Judicium* estaba dividido en cien *Reden*. La Primera parte de la *Verantwortung* cubría cincuenta y cuatro de ellas y llevaba, como prefacio, una carta abierta a Schwenckfeld, en la cual defendía Marpeck la *Vermahnung* contra la acusación del silesio de haber sido compuesta por hombres incompetentes y presuntuosos. La copia que se hizo llegar a manos de Schwenckfeld llevaba una nota en que se prometía que la Segunda parte se escribiría si la Primera no surtía el efecto deseado. El 1° de enero escribía Marpeck directamente a su antagonista:

> Jamás hubiera esperado de ti que estuvieras, a mis espaldas, mandando a todas partes cartas contra mí, y que sin preguntarme nada ni hacerme saber nada estuvieras lanzando acusaciones contra mí, siendo así que en otros tiempos solías

[38] Más tarde provocó una réplica del teólogo luterano Matías Flacius Illyricus: *Antwort auf das Stenckfeldische Büchlein*.

[39] Editada por Johann Loserth, *Pilgram Marpecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteiling des Buches der Bundesbezeugung von 1542*, Viena-Leipzig, 1929. En corroboración de la idea apuntada *supra*, nota 34, véase *ibid.*, pp. 63-64.

estar en tanta comunicación conmigo acerca de las cuestiones de la fe... Ahora has compuesto todo un libro [el *Judicium*] contra mí y has seleccionado en particular treinta y ocho artículos... y has enviado ese escrito a todas partes, de manera que me veo obligado a defenderme de tus críticas ante muchos que conocen mis enseñanzas.[40]

A fines de 1544 se estableció Marpeck de manera permanente en Augsburgo. Schwenckfeld, por su parte, tenía todavía por delante tres años relativamente tranquilos como huésped del barón Jorge von Freyburg. Otros negocios reclamaron la atención de Marpeck durante algunos años, y no pudo dar sino una atención esporádica a la redacción de la Segunda parte de su *Verantwortung (infra,* cap. XXXI.1).

Aunque Marpeck había roto sus relaciones personales con Schwenckfeld, continuó su campaña contra él a través de las cartas y amonestaciones que dirigía a sus propios seguidores. Según parece, Marpeck prohibió a sus discípulos en 1546 entablar disputas con Schwenckfeld, lo cual indica su decisión de evitar todo contacto entre los anabaptistas y los espiritualistas.[41] Se tienen noticias de riñas entre marpeckianos y schwenckfeldianos que estallaban de cuando en cuando, seguidas de reconciliaciones.

5. Los puntos básicos del debate

La pugna entre Schwenckfeld y Marpeck, aunque provocada probablemente por los conflictos humanos en que intervinieron las damas, estuvo motivada, naturalmente, por las graves diferencias que separaban el anabaptismo evangélico del espiritualismo evangélico.

Será útil resumir aquí los puntos básicos del debate. Aunque la controversia entre Schwenckfeld y Marpeck se haya centrado en torno al bautismo, abarcó toda la gama de preocupaciones teológicas y eclesiológicas. Para el exponente de la teología bautismal, con su afirmación de la nueva alianza establecida en Cristo, el Viejo Testamento no podía gozar de la misma autoridad que el Nuevo. Para el exponente de la teología eucarística, o sea Schwenckfeld, el Cristo celestial había estado tan presente a los santos o "padres" de la Vieja Alianza como lo estaba a los santos de la Nueva. Schwenckfeld expuso con toda claridad las consecuencias que, según él, tenía la negativa de los anabaptistas a hacer del bautismo cristiano el equivalente de la circuncisión de los antiguos judíos; con ello –decía– excluían la posibilidad de que los santos del Antiguo Testamento hubieran tenido el menor conocimiento del Cristo eterno.[42] Él, en cambio, sostenía que Abraham fue "un cristiano" antes de ser un judío circuncidado.[43]

Desde el punto de vista de Marpeck, Abraham y los padres y patriarcas

[40] Loserth, *op. cit.*, p. 58.
[41] Bergsten, art. cit., p. 67.
[42] Marpeck, *Verantwortung*, en Loserth, *op. cit.*, pp. 317 y 325.
[43] *CS*, VIII, 198.

del Antiguo Testamento no tuvieron más que la promesa de Cristo, y por lo tanto la circuncisión misma no tuvo sino un significado de promesa. Él sostenía, así, que había una considerable diferencia entre la fe promisoria *(zukünftig)* del ayer, la fe de los santos del Antiguo Testamento, y la fe presente *(heutig)* del hoy, la fe de los cristianos vivientes. Los santos del Antiguo Testamento tenían como objeto de su fe la promesa de Dios. El pueblo del Nuevo Testamento tiene como objeto de su fe las realidades justificantes y santificantes que son el renacimiento y el Espíritu Santo.[44] También el Espíritu de la Vieja Alianza era distinto del de la Alianza Nueva. Los padres fueron bautizados en la nube y en el mar, pero no en el Espíritu (Santo).[45]

El meollo de la controversia entre Schwenckfeld y Marpeck fue, por supuesto, el bautismo.

Schwenckfeld, al igual que Marpeck, había sido desde el principio de su actividad reformadora adversario del bautismo de los infantes. Ya en 1527 había afirmado, por escrito, que "el bautismo de los infantes representa el origen del papismo y el fundamento de todo error y de toda ignorancia en las iglesias de Cristo".[46] Posteriormente había declarado que, si bien era imposible negar que Cristo había ordenado la práctica del bautismo, la forma externa adecuada del bautismo no había sido practicada durante mil años, y daba la impresión de que había que suspenderlo en espera de que se presentaran nuevas señales de la autorización divina, pues el conflicto con los anabaptistas e incluso en el seno del anabaptismo era prueba de que no existía ninguna seguridad acerca de cuál era la verdadera iglesia visible a la que servía de puerta de ingreso el bautismo.[47] De hecho, Schwenckfeld se contentaba con un "bautismo interior del Espíritu" que "conforta, fortifica y da seguridad al alma creyente o al hombre interior".[48] Sin embargo, Schwenckfeld no se interesaba tanto por el lavado interior cuanto por la manducación interior del cuerpo de Cristo. Toda su teología ha sido caracterizada como eucarística más que como bautismal.

En su teología bautismal, Marpeck no sólo demarcó su punto de vista oponiéndolo al de Schwenckfeld, sino que avanzó un poco más allá del punto a que habían llegado los primeros portavoces del anabaptismo (cap. XI.1). Es verdad que, a semejanza de ellos, define el bautismo como "la alianza de la buena conciencia", pero dice también que es "el conocimiento cierto de la buena conciencia".[49] Con estas dos expresiones da una idea de la unidad que él ve en la acción bautismal. Después de afirmar que el alma y el cuerpo del hombre no son sino el aspecto interno y el aspecto externo de

[44] Bergsten, art. cit., p. 84.

[45] Marpeck, *Verantwortung*, en Loserth, *op. cit.*, p. 351.

[46] *CS*, III, 858. Citado por Maier, *op. cit.*, donde hay, pp. 23-25, una sección breve pero útil acerca del bautismo. Estudios más detallados se encontrarán en Urner, "Die Taufe bei Caspar Schwenckfeld", *loc. cit.*, y en Karl Ecke, *Das Rätsel der Taufe*, Gütersloh, 1952, pp. 21*ss.*

[47] *CS*, VII, 252.

[48] *CS*, VII, 450.

[49] Armour, *op. cit.*, cap. IV.

una sola realidad, sostiene que el bautismo interior del Espíritu Santo (la purificación de la conciencia y el nuevo nacimiento) es incompleto sin el subsiguiente bautismo exterior de agua. Este último es administrado por la iglesia, que, en cuanto cuerpo social y aún no glorificado de Cristo, opera con el poder del Cristo glorificado. De hecho, Marpeck dice que Cristo está realmente presente en el bautismo, siempre y cuando el bautismo sea recibido con fe verdadera y con el compromiso de vivir una vida cristiana. Así, el bautismo exterior (al igual que la Cena del Señor) "no es un signo, sino la operación y la realidad *(wesen)* externas del Hijo".[50] En la *Vermahnung,* esta totalidad del bautismo se basa igualmente en la unidad de la Divinidad, donde, según Marpeck, la acción interior es realizada por el Padre a través del Espíritu, mientras que la acción exterior es llevada a cabo por el Hijo a través de la Iglesia. Sin embargo, este último argumento cede muy pronto el lugar, en la *Verantwortung,* al argumento antropológico, debido en buena medida al hecho de que Schwenckfeld había atacado la doctrina de Marpeck sobre la unidad de la naturaleza humana.

El elemento pactual es descrito de dos maneras. Es la alianza de Jeremías escrita en el corazón por el Espíritu de Dios, o sea "la alianza de la buena conciencia", una conciencia creada por el Espíritu Santo, que deja el corazón limpio de pecado. Y es al mismo tiempo el compromiso del creyente para con Dios, su entrega a una vida cristiana y, concretamente, a ese sufrimiento redentor que, según Marpeck, deben soportar de manera continua los miembros del cuerpo de Cristo. Marpeck observa que en la Escritura el agua figura una y otra vez como símbolo de angustia y tribulación, y afirma que quien la recibe en el bautismo está proclamando públicamente su entrada en la compañía de los que sufren por Cristo, y que esos sufrimientos son en realidad los dolores del nuevo nacimiento. Los dolores seguirán hasta el advenimiento del Reino de Dios.

A diferencia de las enseñanzas de Juan Denck y Juan Hut (cap. XI.1), ni el *Bekenntnis* de Estrasburgo de 1531[51] ni la *Vermahnung* acentúan el significado constitucional (eclesiológico) de la alianza bautismal. La *Verantwortung,* reaccionando contra el espiritualismo de Schwenckfeld, concede atención a la doctrina de que el bautismo es también un sometimiento a la disciplina de la congregación cristiana, junto con una promesa de amor cristiano a los hermanos.

El término preferido de Marpeck para designar el bautismo es "testimonio" o "co-testimonio", con lo cual quiere decir que el rito posee un carácter de revelación: el bautizado recibe, en efecto, "el conocimiento cierto de la buena conciencia". Junto con el Espíritu y la sangre de Cristo (I Juan, 5:8), el bautismo es para el creyente un testimonio de que su alma es limpia y justa a los ojos de Dios.

El bautismo de los infantes es reprobado con dos clases de argumentos: 1) los infantes son incapaces de conocimiento y de fe, y 2) no necesitan

[50] *Vermahnung, loc. cit.*, p. 207.
[51] Krebs y Rott, *Elsass*, I (*QGT*, VII), núm. 302.

el bautismo. Marpeck mantiene la primera de estas dos posiciones a lo largo de sus escritos. En cuanto a la segunda, la modifica un tanto en el curso de su debate con Schwenckfeld. En el *Bekenntnis* había dicho simplemente que los infantes están liberados de la culpa del pecado original (*Erbsünde*) por la palabra de Cristo: "De los tales es el reino de los cielos". En la *Vermahnung* abandona este argumento, pero dice que los infantes, aunque heredan el pecado original, gozan de una gracia heredada (*Erbgnade*) que lo contrarresta, y se hallan en un estado de "inocencia natural", expresión que aplica asimismo a Adán y Eva tal como eran antes de la caída. Dolido por la acusación de pelagianismo que Schwenckfeld le había lanzado, Marpeck continúa en la *Vermahnung* con una aclaración: que esa "inocencia natural" es resultado de los sufrimientos expiatorios de Cristo. Y en seguida define el pecado original según la concepción zwingliana de *Erbbresten*, esto es, un defecto del que uno se hace culpable cuando estalla en pecado consciente y "real".

La antropología de Marpeck no era, obviamente, la misma que la de Schwenckfeld. El meollo de la disputa estaba en la relación entre el hombre exterior y el interior. Marpeck tenía un concepto tripartito del hombre –algo así como Hubmaier (cap. IX.2.a)–, pero al mismo tiempo insistía en la unidad de cuerpo, alma y espíritu. Según él, "el hombre total e indiviso" está incorporado en el cuerpo de Cristo, o sea en la iglesia, y así vive por la Palabra y está destinado a resucitar de entre los muertos e ir a la gloria.[52] Schwenckfeld, en cambio, tenía una antropología dualista que acentuaba la distinción entre el cuerpo y el alma-espíritu. Su acusación principal contra los anabaptistas era que se preocupaban demasiado de las cosas externas.[53] Según él, había que distinguir la palabra exterior (Escritura y predicación) de la palabra interior, o sea la del Espíritu. Hay paralelismo entre ellas, pero no identidad. Para Schwenckfeld, la Palabra de Dios procede de la revelación de Dios en Cristo y en la Biblia.

Según Marpeck, la predicación evangélica de la Palabra va dirigida al hombre en su totalidad: espíritu, alma y cuerpo. Está de acuerdo con Lutero en que la fe y el Espíritu Santo "vienen por el oído", de oír físicamente la predicación.[54]

Es interesante observar que Schwenckfeld, relativamente más pesimista en cuanto a la pecaminosidad del hombre, era más positivo que Marpeck en cuanto a la significación del estado, que él consideraba divinamente ordenado, no sólo para mantener a raya y castigar el mal, sino también para atender al socorro de los pobres y a la educación y para emprender otras obras positivas: construir caminos y puentes, desecar pantanos y mejorar la vida común del hombre. Su *Oficio y objeto del gobierno civil* (1548) es un noble alegato por la separación de iglesia y estado, y al mismo tiempo una

[52] Marpeck, *Verantwortung*, en Loserth, *op. cit.*, pp. 123 y 467.
[53] *Ibid.*, p. 166, al margen.
[54] Marpeck, *Testamenterläuterung* (sin fecha), ejemplar de Berlín, p. 222b, citado por Bergsten, art. cit., p. 97.

reivindicación de la vocación del magistrado en cuanto cristiano y un llamamiento a los cristianos para que se ocupen del bienestar de la sociedad en su conjunto.[55] El afán de Schwenckfeld de encontrar en el Viejo Testamento esencialmente la misma fe que en el Nuevo era una parte integrante de su afán de reivindicar el carácter universal de la iglesia y la significación cristiana de la magistratura, sin excluir la espada.

En cuanto a la espada y la autoridad civil, Marpeck, por su parte, sostiene que la ley civil debe ser obedecida por todos y que es, desde luego, necesaria para la mayoría de los ciudadanos que viven todavía según la ley, aunque pretendan ser cristianos y vivir según el evangelio, mientras los cristianos auténticos, súbditos como son del Reino de Dios, podrán obedecer al magistrado temporal, pero nunca ejercer ellos mismos la autoridad ni emplear la espada. Cuando después se le preguntó a Marpeck qué decía del centurión del capítulo 10 de los Hechos de los Apóstoles, contestó que ciertamente el centurión se convirtió siendo magistrado, pero que el texto no dice durante cuánto tiempo "el Espíritu Santo y su conciencia" le permitieron seguir siéndolo.

Era en verdad muy profunda la diferencia entre Marpeck el sectario y Schwenckfeld el espiritualista. Marpeck insistía en la unidad del hombre interior y exterior, en la unidad de espíritu, alma y cuerpo y en la unidad de la palabra interna y la palabra externa. Schwenckfeld era un espiritualista lo mismo en su antropología que en su teología.

Aprovechemos este respiro en la controversia entre uno de los principales exponentes del anabaptismo evangélico y el exponente más importante del espiritualismo evangélico para observar que, a distancia de pocos meses el uno del otro, abandonaron el teatro del mundo tres ilustres radicales. Carlstadt, catedrático de estudios bíblicos en Basilea desde 1534 y pastor de la iglesia de la universidad (que entre sus miembros reformados contaba también cierto número de cripto-católicos y algunos anabaptistas), se había hecho bastante conservador en los últimos tiempos. Murió de peste en Basilea, en 1541. También en 1541, en Salzburgo, Paracelso, especie de espiritualista sacramental, murió empujado desde un sitio alto por unos médicos rivales suyos. Y en 1542, como ya dijimos, el errante impresor-predicador espiritualista Sebastián Franck murió en Basilea. El futuro más importante del espiritualismo estaba en los Países Bajos, donde la influencia de Franck iba a ser muy amplia (cap. XIX.3).

[55] *CS*, XI, documento DCLXVII, pp. 604-625. Pueden verse algunos pasajes, en traducción inglesa, en David Parke, *The Epic of Unitarianism: Original Writings*, Boston, 1957.

XIX. ESPIRITUALISMO Y RIGORISMO EN LOS PAÍSES BAJOS Y EN LA BAJA ALEMANIA, 1540/43-1568

DEJAMOS a los Países Bajos en el capítulo XIV, donde vimos la consolidación de Menno Simons como caudillo de los anabaptistas hofmannitas pacifistas y el testimonio literario de esta concepción práctica de la iglesia en *El fundamento de la doctrina cristiana*, de 1540.

En los veinte años que siguieron al de 1540, el anabaptismo evangélico (mennonitismo) se consolidó en los Países Bajos entre diversas expresiones de espiritualismo evangélico hacia la izquierda, y de un anabaptismo extremadamente exclusivista hacia la derecha, que en muy buena medida era lo mismo que estaba sucediendo en el Sur de Alemania. El curso que tomaron los asuntos en las dos regiones muestra también algunas semejanzas en cuanto a la cronología y en cuanto a los puntos de discusión. La veintena de años que en Alemania va desde la controversia entre Schwenckfeld y Marpeck, iniciada en 1542, hasta la muerte de Schwenckfeld, ocurrida en 1561, corresponde en los Países Bajos a la consolidación del mennonitismo, desde la deserción de Obbe Philips, hacia 1540, hasta la muerte de Menno en 1561.

En los Países Bajos y en la vecina zona de la baja Alemania, después de la despedida de David Joris y de Obbe Philips, el espiritualismo estuvo centrado en las traducciones de Sebastián Franck al holandés, en el surgimiento de los waterlandeses *(doopsgezinden)* y en la aparición de los familistas bajo la dirección de Enrique Niclaes. Como los familistas fueron un grupo muy distinto de los demás, los consideraremos primero a ellos, para luego ocuparnos de las otras tendencias espiritualistas contra las cuales los anabaptistas, capitaneados por Menno Simons, Dietrich Philips y Leonardo Bouwens, tomaron una postura que se fue haciendo más y más rigurosa.

1. EL ESPIRITUALISMO NEERLANDÉS: ENRIQUE NICLAES Y LOS FAMILISTAS; LA HIPOCRESÍA DE DAVID JORIS

Por el año 1540 llegó a Emden un próspero comerciante en telas, Enrique Niclaes, natural de Münster, que, habiendo salido de su ciudad natal hacia 1530, sintió la necesidad de salir también de su segunda patria, Amsterdam, donde se había hecho sospechoso por sus insólitas opiniones religiosas.

Enrique Niclaes [1] nació en 1502. Su padre era un comerciante de Münster. Fue un niño algo solitario y amigo de pensar a solas; vivía en un

[1] El estudio fundamental es el de Friedrich Nippold, "Heinrich Niclaes und das Haus der Liebe", *Zeitschrift für die Historische Theologie*, XXXII (1862), 321-402, aprovechado y elaborado por Rufus M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, Londres, 1909. Véase también Allen C. Thomas, "The Family of Love or the Familists", *Haverford College Studies*, XII (1893), núm. 5, pp. 1-46.

ambiente católico muy devoto, y se dice que era llevado a misa todos los días y que desde su más tierna edad dio muestras de un precoz interés por las cuestiones religiosas. Un día, siendo de edad de ocho o nueve años, Enrique le preguntó a su padre por qué daba las gracias a Dios; el padre le explicó que daba gracias a Dios por haber perdonado los pecados de los hombres mediante Jesucristo y por haberles revelado cuál era la verdadera vida de piedad. Entonces el niño, con no poco espanto del padre, declaró que no veía que la condición pecadora del hombre hubiera mejorado gracias a la venida de Cristo. Y antes de que el padre pudiera decir palabra, Enrique continuó diciendo que no dudaba de ninguna manera que mediante la muerte de Cristo había quedado abierta la puerta para que todos entraran en el Reino de Dios, pero que, según veía él, la fe no tenía sentido alguno si no había una imitación de la Pasión de Cristo, y que no encontraba de qué manera podrían los hombres ser restaurados al estado perfecto de rectitud mientras no se destruyera el pecado. Incapaz de medirse con tamaña precocidad teológica, el señor Niclaes llevó a su hijo a conversar con un confesor franciscano, pero el niño no quedó satisfecho con las respuestas del fraile. No mucho tiempo después, Enrique comenzó a tener esas visiones que en sus años maduros lo hicieron llamarse a sí mismo "un hombre endiosado". En lo exterior, sin embargo, su vida siguió siendo la del hijo de un próspero mercader. Durante tres años asistió a la escuela de latín de Münster y, en el momento normal, se inscribió en el gremio de los comerciantes en telas. A la edad de veinte años contrajo matrimonio con una virtuosa doncella de familia modesta y sencilla.

Tenía Niclaes veintisiete años cuando, por órdenes del obispo de Münster, fue aprehendido porque se le acusaba de sostener ciertas ideas luteranas. A decir verdad, Niclaes había leído muchos escritos de Lutero, pero acerca de varios puntos no estaba de acuerdo con el ex-fraile agustino. No aprobaba, por ejemplo, los ataques de Lutero contra el clero católico-romano. Sentía que Lutero había descuidado, en sus enseñanzas, lo que era la base de la verdadera rectitud y de la santificación en Cristo. Creía, asimismo, que Lutero cometía un error al no insistir en una iglesia compuesta de creyentes santificados. Después de ser sometido a interrogatorio quedó en libertad, pero poco después se trasladó, con su familia, de Münster a Amsterdam, donde sus negocios siguieron prosperando. Sus convicciones religiosas recibieron quizá un giro espiritualista gracias a la amistad que trabó con David Joris. "David Joris puso el huevo y Enrique Niclaes lo empolló", diría después un enemigo de Niclaes.[2]

Al cabo de no mucho tiempo de residir en Amsterdam, Niclaes fue detenido, esta vez por sospechas de ser un anabaptista münsterita. Al recobrar la libertad se quedó en la ciudad hasta que finalmente se trasladó a Emden.

Siendo ya Emden la base de sus operaciones mercantiles (las cuales lo obligaban a emprender no pocos viajes), comenzó a firmar con las iniciales

[2] Juan Rogers, *The Displaying of an Horrible Sect,* Londres, 1579.

"H. N.", que correspondían ciertamente a "Heinrich Niclaes", pero que, en su intención, querían decir sobre todo *homo novus*, "un hombre nuevo". Fue, en verdad, una personalidad carismática. Sobre su apariencia exterior en sus años maduros nos han llegado algunos testimonios: era hombre "de estatura bastante elevada, algo corpulento", y "magnífico en su atuendo", con su "jubón de raso carmesí" y su luenga barba.[3]

Convencido de que él y sus seguidores estaban viviendo en los últimos días, Niclaes se regocijaba en su experiencia de divinización y en su vocación de profeta destinado a comunicar el evangelio de espiritualización a través del amor divino. Escribió en su *Evangelium:*

> Así Dios se ha acordado finalmente de los desolados, ha escuchado los suspiros y las plegarias de los pobres y, por amor a sus elegidos (para que su verdad y su voluntad sean manifiestas o declaradas y para que se cumpla la Escritura), ha abreviado los días de acuerdo con sus promesas, y por la abundante misericordia de su amor ha hecho sobre la tierra una obra grande y maravillosa,[4] venida de su santo cielo, y a mí, H. N., el último de los santos de Dios (que me hallaba completamente muerto, sin respiración ni vida,[5] entre los muertos), me ha levantado de la muerte y me ha vivificado mediante Cristo, y también me ha ungido con su divino Ser, ha habitado en mí y me ha divinizado [6] con él, haciendo de mí un tabernáculo viviente, una casa en que ha querido morar y una sede de su Cristo, hijo de David, para que su obra maravillosa sea conocida ahora, en estos últimos tiempos, para que la luz de su gloria sea revelada con plena claridad e instrucción, y para anunciar la venida de su Reino y el evangelio de ese Reino, así como la bienaventuranza de todas las generaciones de la tierra.[7]

Una característica central de todo el pensamiento de Niclaes y que se percibe a lo largo de todos sus escritos (la mayor parte de los cuales se redactó durante los años de Emden) es su insistencia en la rectitud práctica, en la santidad física o experiencial, en contraste con la justicia imputada, o forense, del protestantismo clásico.[8] Desde este punto de vista se encontraba cerca de la rama hofmannita-mennonita del anabaptismo neerlandés, así como del espiritualismo schwenckfeldiano. Pero, al paso que en estos dos movimientos –tan diferentes entre sí, por lo demás– la divinización tenía en común la aceptación de la doctrina de la carne celestial de Cristo que se entregaba al cristiano para ser asimilada interiormente (mediante los elementos eucarísticos externos o sin ellos), en el espiritualismo familista, relacionado con el libertinismo neerlandés de años anteriores

[3] Reminiscencias contemporáneas recogidas por Charlotte Fell-Smith, artículo "Henry Nicholas", en el vol. XIV del *Dictionary of National Biography*. Véase también Ernest A. Payne, "The Familists", *The Chronicle*, XVI (1953), 28-33.

[4] Habacuc, 1:1 *ss.;* Hechos de los Apóstoles, 13:32-34.

[5] Ezequiel, 37:7-10.

[6] Juan, 17:20-26; II Pedro, 1:3-4.

[7] *Evangelium Regni: A Joyfull Message of the Kingdom, published by the holie Spirit of the Loue of Jesu Christ, and sent-fourth unto all Nations of People, which loue the Trueth in Jesu Christ*, traducción de C. Vitell, Amsterdam (?), 1574 (?).

[8] Cf. Jones, *Mystical Religion*, p. 433.

(cap. XII.2), e incluso dependiente probablemente de él, la divinización era concebida en analogía con el descendimiento del Espíritu Santo desde el seno del Padre para morar en el Hijo, en las riberas del Jordán. En los Artículos de Fe de los familistas se profesa creer en "Dios Padre Omnipotente, hacedor del cielo y de la Tierra", en "un Espíritu poderoso, Luz perfecta y clara" que, como "Dios y Salvador", "hace su habitación, según el hombre interior, en nosotros, y que de la misma manera, con la claridad de su luz divina . . ., se diviniza o se hace conformable en un espíritu de buena voluntad".[9] Expresamente disocia Niclaes el pecado y la idea de que Dios apruebe la conducta antinomiana –tan cercana a la superficie en todas las formas de libertinismo–, estipulando, por ejemplo, en la elipsis precedente, que "con la ley de su castigo, [Dios] está siempre contra nosotros en el pecado". En otro lugar completa su pensamiento sobre las relaciones de las tres Personas en la "habitación" redentora en el interior de cada creyente:

> Pues vosotros veréis con toda evidencia y, a través del sufrimiento, que es participación del sufrimiento de Cristo, no sólo percibiréis perfectamente, sino que encontraréis por experiencia, que Dios, con su Cristo y con el Espíritu Santo y en la compañía celestial de todos los santos, habitará en vosotros y vivirá y se moverá en vosotros, y [comprenderéis así] que él es ciertamente vuestro Dios, y vosotros su pueblo. En efecto, Dios no ha escogido para habitación suya otra casa ni otro templo que vosotros, sus hijos divinos, la Comunidad del Amor.[10]

El amor de Dios habitando entre los hombres del Espíritu en los últimos días acabó por formar, bajo el seductor ministerio de Niclaes, algo que se llamó *Huis der Liefde* o *Familia Caritatis.* La Casa o Familia del Amor vino a ser, con el tiempo, una asociación internacional cuyos miembros, los familistas, se extendieron desde Emden, pasando por Frisia y Holanda, hasta Brabante y Flandes y, poco más tarde, hasta Francia e Inglaterra, donde en época muy posterior quedarían absorbidos en el cuaquerismo (cap. XXX.3). Los miembros de la asociación no sólo procedían indiferentemente de las congregaciones católicas o protestantes (e incluso, posiblemente, anabaptistas) que hubiera en el lugar, sino que nada les impedía seguir conformándose, en lo exterior, a la vida parroquial de esas congregaciones. (Cf. *infra,* cap. XXII.5, los nicodemitas).

Aunque los "servicios divinos" y las "ceremonias" no eran para ellos más que "cáscaras huecas" si se disociaban de la "experiencia", los familistas parecen haber estado extraordinariamente bien organizados en las reuniones privadas, y a menudo clandestinas, que celebraban para orar.

La calidad de miembro y la calidad de dirigente dependían, entre los familistas, del grado de iluminación o divinización, de manera que su jerarquía era de índole carismática, y se consideraba como una sucesión apostólica del Espíritu. Por debajo de Niclaes, que era el obispo o anciano principal,[11] había un grupo de ancianos. Se conocen los nombres de con-

[9] *Evangelium,* exhortatio I, fols. 10b y 11b.
[10] *Ibid.,* cap. XX, fol. 48b.
[11] Según Jones, *op. cit.,* p. 442, los familistas mismos no usaban la palabra "obispo".

versión o nombres familistas que tomaron los tres primeros ancianos "endiosados".[12] Y por debajo de los ancianos estaba el grupo de los sacerdotes familistas, entre los cuales se daban tres niveles de iluminación, que no se sabe en qué consistían. Ni a los ancianos ni a los sacerdotes les era lícito tener propiedades personales.[13]

Niclaes consideraba el matrimonio como una ordenanza cristiana; aconsejaba a las personas casadas eliminar los apetitos de la carne, y sostenía que la vida conyugal debía ser siempre coherente con el amor iluminado.[14]

En el interior de los conventículos familistas la disciplina parece haber estado nominalmente en manos de toda la confraternidad, si bien los ancianos y los sacerdotes, como "padres de la familia" (o sea, jefes del conventículo), llevaban por regla general la delantera en este aspecto de la vida de la asociación, tal como eran ellos los que presidían los actos de culto. He aquí, por ejemplo, lo que escribía Niclaes hacia 1560 en su *Introducción al santo entendimiento del Espejo de Justicia:*

> En efecto, cada padre de una Familia que vive bajo el Amor tiene sin duda la libertad de usar en su familia aquellos servicios y ceremonias que él, de acuerdo con su entendimiento de los testimonios del Santo Espíritu de Amor, vea que son los más provechosos o los más necesarios para su casa, pues para vivir una vida tranquila hay que mantener en cada casa la disciplina y la paz; es preciso, pues, adiestrar [a los miembros de la familia] en esta disciplina, para que puedan aprender a practicar y poner por obra lo que es justo y equitativo; de esa manera se les manifiesta la verdadera justicia que Dios estima.[15]

Aunque los ancianos y los sacerdotes ocupaban el primer lugar desde el punto de vista del culto y de la disciplina, Niclaes reservó, en su concepción del servicio religioso, un lugar para la palabra inspirada de cada uno de los creyentes:

> Así, pues, si alguien ha obtenido... algunos dones de Dios, o si alguien tiene alguna revelación del cielo, o si alguien [se siente impulsado a] practicar alguna de las funciones de la ordenanza sacerdotal, dejémoslo que preste de esa manera un servicio al Amor, a fin de que todo esté en armonía con el Amor y que todo se haga de acuerdo con el servicio del Amor.[16]

Teniendo en cuenta el peligro recurrente de "pugna, disensión o cisma", Niclaes instó a sus seguidores a obedecer a sus superiores espirituales en los casos de incertidumbre:

[12] Daniel, Elidad y Tobías. El cambio de nombre hace pensar no sólo en la práctica monástica, sino también en la valdense.

[13] Payne, "The Familists", *loc. cit.*

[14] Casi todos los historiadores modernos están de acuerdo en reconocer que carecen de fundamento válido las acusaciones de laxitud moral que contra la Casa del Amor lanzaron las autoridades del siglo XVI.

[15] *Introduction to the Holy Understanding of the Glasse of Righteousness*, Londres, *ca.* 1574, cap. XXIV, secciones 22-23.

[16] *Ibid.*

Prestad oídos a los ancianos del Santo Entendimiento, y no sigáis la voluntad o el consejo de vuestra propia mente; seguid en cambio, con los ancianos, bajo el servicio del Amor, el espíritu y el consejo de la Sabiduría, y manteneos siempre al lado de los ancianos en la Familia del Amor, para que haya concordia, para que el bien se multiplique y para que se instaure el reino pacífico del Amor.[17]

Niclaes, que se sirve de la expresión "servicio del amor" de manera muy parecida a como los anabaptistas empleaban la palabra *Gelassenheit* ("dejamiento"), instaba a los futuros conversos a abandonar su voluntad en manos de los ancianos y a someterse a ellos en un espíritu de fe o confianza, a fin de liberarse del yo y así salvarse:

Hay personas que andan sobremanera preocupadas, con miedo de ser engañadas o seducidas, y que a causa de este miedo deciden no atenerse más que a sí mismas; pero como precisamente por atenerse sólo a sí mismas no prestan atención a la gracia que hay bajo la obediencia del Amor, se quedan para siempre tales como son, y la consecuencia es que no llegan nunca a la Luz del Día ni al Día del Amor... Otras personas hay que, hallándose en verdad necesitadas de regeneración, en un estado de privación, se creen sin embargo muy libres y no quieren verse sometidas a nada, ni a la Escritura, ni a ninguna clase de enseñanza, ni tampoco al servicio del Amor, y que por lo tanto, siendo como son, no llegan nunca a la libertad de los hijos de Dios.[18]

A diferencia de lo que ocurre con su pensamiento, la vida de Niclaes, especialmente a raíz de su llegada a Emden, es muy poco conocida. Es posible que haya estado en Inglaterra en 1552-1553 (hacia fines del reinado de Eduardo VI, cuando hubo afluencia de visitantes extranjeros en Inglaterra). Más adelante, cap. xxx.3, nos encontraremos con sus seguidores ingleses. Murió probablemente en Colonia hacia 1580.[19]

El familismo no representó ninguna grave amenaza para el mennonitismo. Otra cosa fue lo que sucedió con el davidjorismo, movimiento emparentado con el mennonitismo, pues los secuaces de David Joris, al igual que los de Menno Simons, eran continuadores y herederos de Hofmann.

La última vez que nos ocupamos de David Joris fue en el cap. XIII.5, con ocasión de la decapitación de su madre en Delft, y el martirio de su devota Anneken Jansdochter en Rotterdam. Obligado a salir de los Países Bajos, Joris emprendió una verdadera campaña epistolar: mandó, por ejemplo, una apología *pro vita sua* al tribunal de justicia de la provincia de Holanda, y un escrito profético a Felipe de Hesse. En 1542 publicó su *Wonderboeck*. Y en ese mismo año estalló una apasionada disputa entre él y Menno Simons, el cual acusó a Joris de ser un falso profeta, el Anticristo, el "embaucador y falsificador de la verdad divina". Joris trató de convencer a Menno de que su autoridad le venía de Dios, pero Menno rechazó sus pretensiones, y a partir de cierto momento decidió no tener ya nada que ver con él.

[17] *Ibid.*, secciones 41 *ss.*
[18] *Ibid.*
[19] Según otros cálculos, su muerte ocurrió en 1570.

Perseguido como bestia de ciudad en ciudad, en constante riesgo de ser aprehendido y ejecutado –y no fueron raros los casos en que escapó apenas por un pelo de quienes lo acosaban–, David Joris maduró en su interior unas ideas muy personales sobre la cuestión de la tolerancia religiosa. El propósito de la religión, se dijo, no es argüir sobre la relación de las Personas de la Trinidad, problema sobre el cual, en todo caso, el hombre no puede tener ningún conocimiento seguro, sino llegar a la unidad con Dios, una unidad que sólo se consigue por una especie de reactualización interior de la encarnación y de la Pasión de Cristo. La fe es una experiencia interior, no algo que se demuestre mediante el asentimiento a un credo escrito. A la luz de esto, el concepto todo de herejía y ortodoxia resulta sumamente alterado; su importancia se reduce sobremanera, y la autoridad del magistrado en cuestiones de religión se convierte en nada. ¿Qué es entonces un hereje? Hereje, dice Joris, es aquel que carece del nuevo nacimiento, "que es orgulloso para con Dios, que por un simple yerro en un artículo o en una creencia está dispuesto a quitarle a otro sus bienes, su honra y hasta su vida".[20] Lo único de primera importancia es el Espíritu, y sin él todo es inútil. En cuanto a las normas políticas, los sacramentos, el credo, e incluso el martirio, todo eso es exterioridad.

En 1543, Joris, su mujer y su familia y gran número de seguidores se establecieron en Basilea. Joris, haciéndose llamar Juan de Brujas (van Brugge), se presentó vagamente como "un fugitivo a causa del evangelio". Él y sus discípulos fueron bien acogidos, a causa especialmente de que eran, a ojos vistas, gente de dignidad y de sustancia, y de que compraron propiedades en la ciudad. Joris dedicó su tiempo a escribir prolíficamente, [21] a pintar, y a ocuparse de su familia y de la colonia que habían constituido sus seguidores. Acabó por emparentar con varias familias de Basilea, y mediante cartas y emisarios personales se ocupó también del gobierno de la comunidad que había dejado en los Países Bajos.

Uno de sus discípulos más importantes en los Países Bajos era Nicolás Meynderts van Blesdijk. Se había adherido a Menno Simons en 1536, pero en 1546 se hizo discípulo de Joris. Hombre educado, encontraba gran deleite en la lectura de los escritos de Joris, que le parecían "venidos del Espíritu divino".[22] Defendió la posición de los davidjoristas en 1546 en Lübeck contra Menno y otros, y puso por escrito sus convicciones en su *Christelijcke verantwoordinghe.*[23] Al cabo de poco tiempo Blesdijk se trasladó también a Basilea y se casó con la mayor de las hijas de David. Y esta vez, tratando tan de cerca al gran espiritualista, Blesdijk comenzó a preguntarse si, bien visto, no sería Joris un hipócrita.

[20] Bainton, *Travail,* p. 138.

[21] Sus escritos se publicaron en los Países Bajos.

[22] Algunas obras de Blesdijk fueron publicadas por Friedrich Nippold, "David Joris von Delft", *Zeitschrift für die Historische Theologie,* XXXIII (1863), 3-166; XXXIV (1864), 483-673; XXXVIII (1868), 475-591.

[23] *Ibid.,* XXXVIII (1968), 534-544.

Finalmente, Blesdijk acusó en público a Joris de llevar una vida de molicie y de haber desertado de su misión. Joris admitió que sus pretensiones personales habían sido exageradas. Estalló entonces la disensión entre los miembros de la colonia: algunos, como Blesdijk, estaban desilusionados de su profeta; otros lo seguían considerando como el verdadero (aunque contemporizador) Mesías. Cuando murió en 1556, era ya mucho lo que se murmuraba acerca de él. Se le dio honrosa sepultura, pero ocurrió que unos días después su secretario, van Schor, fue excomulgado por la colonia y durante el interrogatorio a que se le sometió hizo la revelación de que el anciano caballero había tenido varias concubinas, hecho que –decía van Schor– acababa apenas de descubrir.[24] Comenzaron entonces a correr muchas historias, algunas imaginarias, otras quizá parcialmente verdaderas, pero no se emprendió ninguna acción hasta algo después, en marzo, cuando se aprehendió a varios hombres de la colonia y se hizo una requisa en sus casas. Blesdijk acabó por revelar que van Brugge no era otro que el mal afamado Joris. De acuerdo con una cláusula del derecho romano, las autoridades universitarias ordenaron que el hereje fuera exhumado y quemado en la hoguera. El 13 de mayo, el cadáver fue atado a un poste y quemado públicamente, y al mismo tiempo se entregó a las llamas una caja llena de sus papeles.

Sus discípulos no fueron perseguidos. Se retractaron públicamente, en la catedral, de sus errores y de los de su caudillo, suscribieron la confesión de Basilea y, aparte de la aflicción en que deben haber quedado, no sufrieron más.

Aunque la última vez que entrevemos la roja barba de David Joris es entre las llamas de una pira póstuma en Basilea, las llamas espirituales que él mismo había encendido ardieron más tiempo en los Países Bajos, donde una y otra vez estuvo prendiendo el fuego del espiritualismo, de manera que puede decirse que fue un fenómeno endémico.[25]

Esta tendencia espiritualista recurrente, y que procedía desde fuera y desde dentro de su grey, fue lo que hizo que Menno Simons y sus lugartenientes recurrieran a la excomunión con una frecuencia extraordinaria.

2. La excomunión en el anabaptismo neerlandés

La excomunión, que en la iglesia medieval había sido prerrogativa del papa, pasó a ser función de la iglesia local en la Confesión de Schleitheim (cap. VIII. 1), y llegó a ser uno de los siete artículos fundamentales de los hermanos suizos. Exactamente treinta años después, en 1557, la severa y continuada utilización de la excomunión por parte de los alemanes del Norte fue una de

[24] Bainton observa que van Schor había vivido en casa de Joris, y que era improbable que semejante cosa hubiera podido pasarle inadvertida a lo largo de quince años.

[25] Véase H. W. Meihuizen, "Spiritualistic Tendencies and Movements among the Dutch Mennonites of the 16th and 17th Centuries", *MQR*, XXVII (1953), 259-304.

las principales razones para la formalización, en un sínodo de Estrasburgo, del cisma entre la Alta y la Baja Alemania, y, en los Países Bajos mismos, para la separación de un grupo de moderados, conocidos como los waterlandenses. La frecuencia y ferocidad de la excomunión entre los anabaptistas más disciplinados de la Alta Alemania, bajo la dirección de Dietrich Philips y Leonardo Bouwens, y con la sanción más o menos forzada de Menno Simons, hombre más caritativo, acabó por hacer de esa práctica de exclusión la característica más saliente del anabaptismo en la Baja Alemania y en los Países Bajos.

No estando ya la secta constituida predominantemente por prosélitos recién llegados de las filas del catolicismo o del protestantismo, los anabaptistas, en el período que va de 1540 a 1557, se estaban sirviendo de la excomunión (y de la reintegración a la comunidad de los fieles, ceremonia igualmente formalizada) como algo ética, psicológica y constitucionalmente equivalente al bautismo de los creyentes para los miembros "por derecho de nacimiento", que eran cada vez más frecuentes, y que, habiendo sido bautizados rutinariamente en la adolescencia, no habían pasado por la gran experiencia formativa del *re*bautismo público, como sucedía en los días heroicos de los primeros apóstoles del nuevo evangelio. He aquí por qué la excomunión vino a quedar en el punto focal que antes había ocupado el bautismo en la eclesiología anabaptista.

En Menno mismo podemos ver cómo la excomunión va alcanzando poco a poco esa preeminencia.

a) *Menno, desde su destierro de los Países Bajos (1543) hasta las Resoluciones de Wismar (1554)*

Dejamos a Menno Simons en los momentos en que era desterrado de los Países Bajos en 1543 (cap. XIV.1), si bien tuvimos ocasión de entreverlo en uno de sus prolongados viajes a lo largo de la costa hanseática, en la lejana Livonia (cap. XV.4).

Cuando se pronuncia el nombre de Menno, se piensa "el holandés Menno". La verdad es que, de los veinticinco años que duró su ministerio evangélico, sólo una pequeña parte la pasó en las provincias neerlandesas propiamente dichas. Menno dedicó sus últimos dieciocho años al Noroeste de Alemania; edificó iglesias en la Frisia Oriental, en los alrededores de Colonia, en el ducado de Holstein y a lo largo de la costa, y no regresó a los Países Bajos sino en plan de visita.

A comienzos del invierno de 1543 a 1544, Menno y su familia aparecieron en la Frisia Oriental, territorio gobernado por la condesa Ana, mujer tolerante. Ana acababa de nombrar superintendente de la iglesia territorial a un hombre que entendía la Reforma a la manera de Erasmo, Juan Łaski (1499-1560).[26] Este noble polaco había hecho sus estudios en Bolonia,

[26] Oskar Bartel, *Jan Łaski*, vol. I, Varsovia, 1955, y Harold O. J. Brown, *John Łaski: A*

Padua, Roma y Basilea; había tomado parte, junto con su hermano Jerónimo (cap. xv.4), en la encarnizada campaña contra Fernando; había pasado por varios puestos –obispo titular de Veszprém (en la Hungría dominada por los Habsburgos), secretario del rey, deán de Gniezno y arcediano de Varsovia– y había visitado a Melanchthon antes de unirse, en Lovaina, a los Hermanos de la Vida Común. En 1542, después de un furtivo regreso a Polonia para visitar a un hermano suyo que se hallaba moribundo, había renunciado a toda futura promoción en la jerarquía católica, cerrándose así el camino en cuanto posible sucesor de su tío, primado de Polonia, posición desde la cual hubiera podido implantar la Reforma. Después de su encuentro con Menno Simons en Emden, que ahora narraremos, nos lo volveremos a hallar en los momentos en que trata de mantener a raya a los miembros del ala radical de la iglesia reformada de la Pequeña Polonia, adonde había regresado como superintendente en 1556. (De esta iglesia reformada se hablará en el cap. xxv.)

Łaski se encontró en la Frisia Oriental con un número considerable de anabaptistas, entre los cuales se contaban los belicosos batenburguenses y los espiritualizantes davidjoristas. El perspicaz polaco no tardó en distinguir entre los radicales las tendencias revolucionarias y las pacíficas. Como su intención era tratarlos a todos equitativamente, se alegró al enterarse de la llegada de Menno, a quien invitó para tener una conversación en Emden, capital del territorio. Con autorización de la condesa Ana, se celebró allí, del 28 al 31 de enero de 1544, una entrevista semipública en la que Łaski y Gelio Faber (cap. xii.1) repasaron con Menno las cuestiones debatidas de siempre: el pecado original, la encarnación, el bautismo, la santificación, la vocación de los predicadores. Se llegó a un acuerdo en cuanto al pecado original y en cuanto a la santificación, pero no en cuanto a los demás puntos. A Menno, según lo atestigua él mismo, se le trató con muchas consideraciones, y lo único que se le pidió fue que escribiera una declaración de fe que pudiera someterse a las autoridades. Él se puso a escribir, y tres meses después presentó su *Breve y clara confesión e instrucción bíblica* (1544), que, sin embargo, no cubría sino dos de los tres puntos discutidos, pues omitió el del bautismo de los infantes. Al cabo de algunos meses publicó Łaski este escrito, sin autorización de Menno, y lo hizo seguir de una refutación intitulada *Defensio verae... doctrinae de Christi Domini incarnatione* (Bonn, 1545).[27] Menno quedó dolido por ese evidente abuso de confianza, pues había pensado que la *Breve y clara confesión* podía servir de base para un acercamiento.

Łaski parece haber seguido una doble línea de conducta para con

Theological Biography, Cambridge, Mass., 1967 (tesis de doctorado de la Universidad de Harvard), especialmente cap. v, "John Łaski in East Frisia, 1543-1549", § 3, "Encounters with the Radicals".

[27] De Kempen, en las inmediaciones de Bonn, nos ha llegado una confesión de fe fechada en 1545, que muestra a las claras la influencia de Menno sobre los anabaptistas del lugar. Véase J. F. G. Goeters, "Das älteste rheinische Täuferbekenntnis", en Dyck (ed.), *A Legacy*, pp. 197-212.

Menno y los mennonitas. Puso en juego su influencia para protegerlos de las severas medidas adoptadas en contra del grupo revolucionario, y fue él, de hecho, quien ayudó a redactar el primer documento oficial (1545) en que se utilizó la designación de "mennonitas" *(Mennisten)* para los miembros de la facción pacifista de los anabaptistas (cap. xiv.1). Pero su tolerancia estaba motivada en buena medida por la esperanza de atraer hacia su posición reformada a los mennonitas más razonables y, al ver que esta esperanza le salió vana, dejó de ser tolerante y demostró que no tenía intenciones de permitirles sostener de manera permanente una iglesia autónoma, desligada de la suya.

Las discusiones entre Łaski y Menno quedaron suspendidas en 1548, debido a que en este año el arzobispo Tomás Cranmer invitó al antiguo arcediano de Varsovia, convertido ahora en pastor zwingliano de Emden, a hacerse cargo de la superintendencia de la Iglesia de Extranjeros Reformados, asociación internacional establecida en Londres, con filiales en los condados circunvecinos. Después, en 1553, con la llegada de María la Católica al trono de Inglaterra, Łaski y muchos de los miembros holandeses de la congregación tuvieron que huir en lo más crudo del invierno. El barco que los llevaba quedó atrapado por el hielo en la bahía de Wismar, y fueron los miembros de la congregación de Menno Simons quienes acudieron a socorrerlos en ese apuro.

El debate teológico sobre la encarnación entre Łaski y Menno se reanudó en 1554, año en que Menno replicó a la *Defensio* de Łaski con un opúsculo intitulado *La encarnación de Nuestro Señor.*

Menno entabló disputas con otro personaje, llamado Martín Micron. Entre el 6 y el 15 de febrero de 1554 tuvieron ellos dos, en Emden, una serie de conversaciones de considerables consecuencias literarias. Micron, educado en la universidad de Basilea, había estado asociado con Łaski en la Iglesia de los Extranjeros de Londres y había sido expulsado al mismo tiempo que él. Dos años después de su polémica con Menno, publicó una relación de ella, intitulada *Een waerachtigh verhaal der t'zammensprekinghe* (18 de junio de 1556), seguida muy pronto de una *Réplica de Menno a Martín Micron* (1556) [28] y de una *Epístola a Martín Micron.*[29] Tras esto, Micron acudió en busca de consejo a sus colegas del Sur de Alemania y de Suiza, en particular a Bullinger, antiguo maestro suyo, y a Calvino.[30] Calvino le confesó a Micron la poca estima en que tenía a Menno y, además, redactó para beneficio suyo una refutación minuciosa de la doctrina de la carne celestial de Cristo, intitulada *Contra Mennonem.*[31]

A los debates con Łaski y con Micron hay que añadir la disputa que tuvo Menno en 1554 con Gelio Faber (Jelle Smit). Era éste un predicador que al

[28] Menno Simons, *Writings*, pp. 835-913.

[29] *Ibid.*, pp. 915-943.

[30] *OC*, XVI, epístola 2642, col. 5, y epístola 2818, cols. 67-68.

[31] *OC*, X, cols. 167-176. Hablando de Menno, dijo Calvino que no podía imaginarse a nadie "más orgulloso que este asno ni más desvergonzado que este perro".

principio había sido sacerdote católico-romano en Jelsum, cerca de Leeuwarden. A semejanza de Menno, se había orientado hacia el sacramentismo (cap. II.2) y había abandonado las filas del sacerdocio en 1536, el año mismo en que Menno hizo otro tanto, pero siguió siendo un sacramentista y, posteriormente, ejerció su ministerio en Emden como pastor reformado (o "zwingliano") bajo las órdenes de Łaski. En Emden había tomado parte en el prolongado coloquio público de 1544 con Menno. Años después se sintió particularmente irritado por una carta anabaptista, impresa en Magdeburgo, que había caído en sus manos, y a la cual replicó con bastante encono en un folleto publicado en 1552.[32]

Contra este escrito se lanzó Menno en la más larga de sus obras, su *Réplica a Gelio Faber* (1554).[33] La *Réplica* contiene la ya mencionada autobiografía espiritual, que Menno escribió en conexión con sus prolongadas disputas acerca de la vocación de los predicadores y de la necesidad de la reordenación, pero se ocupa también del bautismo, de la Cena del Señor, de la excomunión, de las diferencias entre la iglesia de Cristo y la del Anticristo, y contiene asimismo gran número de refutaciones de puntos concretos suscitados por Gelio. El libro es sumamente interesante, y no sólo por la sección autobiográfica, intitulada "Renuncia a la iglesia de Roma", sino también porque en él vemos, trabados en singular combate, a dos sacerdotes nativos de la misma región (alrededores de Leeuwarden) que han pasado por una fase sacramentista, uno de los cuales ha acabado en el anabaptismo y el otro en el "zwinglianismo". El bautismo, el libre albedrío, la cristología, la naturaleza de la iglesia y el lugar de la magistratura eran las cuestiones que los enfrentaban. La *Réplica* de Menno se imprimió en Lübeck, adonde se había trasladado desde Wismar.

Antes de la expulsión de los anabaptistas de Wismar por decisión del ayuntamiento en noviembre de 1554, Menno había convocado un sínodo de siete ancianos, entre ellos Dietrich Philips, Leonardo Bouwens y Gil de Aquisgrán (cap. XIV.3), para estudiar los puntos de doctrina y disciplina ya mencionados. Fruto de este sínodo fueron las nueve Resoluciones de Wismar.[34] Las cinco primeras se referían a la excomunión y al extrañamiento, y es interesante el hecho de que aquí se suavizaba la prohibición de todo trato con el excomulgado, y se hacían excepciones (por ejemplo, en el caso de un comerciante que necesita absolutamente estar en buenos términos con sus clientes). La sexta resolución afirmaba la autoridad superior de la congregación sobre los padres de los miembros jóvenes, en caso de que a uno de éstos, deseoso de casarse, le fuera negado, por razones religiosas, el consentimiento de los padres. La séptima permitía a los miembros recurrir a los tribunales y a los magistrados en los asuntos judiciales. La octava hacía lícito, para los anabaptistas que estuvieran de viaje, llevar un sable o una espada como elemental precaución contra posibles asaltantes, pero entendiéndose

[32] *Eine antwert Gellij Fabri,* microfilm en el Goshen College.
[33] Menno, *Writings,* pp. 625-781.
[34] Impresas en *BRN,* VII, 51-53.

que el arma no tendría más que una función simbólica; también hacía lícito el que los anabaptistas llamados a cumplir obligaciones cívicas, como las de guardia o vigilante, presentaran armas en las inspecciones regulares, pero también en este caso su utilización permanecía prohibida. La novena y última de las resoluciones ordenaba que a nadie se le permitiera andar de congregación en congregación predicando y amonestando sin haber sido "enviado u ordenado por la congregación o por los ancianos".

Cuando los anabaptistas fueron obligados a salir de Wismar, Menno los condujo a una de las propiedades de Bartolomé von Ahlefeldt, cerca de la población de Oldesloe, en Holstein. Este aristócrata alemán había militado en los Países Bajos, y, después de presenciar la ejecución de muchos pacíficos anabaptistas, había resuelto convertir sus tierras de Wüstenfelde en asilo para ellos. En el año en que Menno y los de su grupo se trasladaron allí, ciertos anabaptistas, de quienes no se sabe otra cosa sino que caminaban en dirección de Oldesloe llevando gran cantidad de biblias y otros libros impresos en la imprenta anabaptista de Lübeck, fueron sorprendidos y sufrieron la confiscación de su mercancía.[35]

Despidiéndonos ahora de Menno, que durante algún tiempo continuará en Wüstenfelde sus actividades sinodales, pastorales y literarias desde ese nuevo hogar que tuvo en el territorio de Holstein, daremos marcha atrás para ver la situación que él dejó a sus espaldas en los Países Bajos y para seguir la evolución rigorista que esta situación tuvo en manos de otros dirigentes. Menno había reconocido y fomentado el ascenso de un colega menor que él, y que durante su ausencia tendría un papel cada vez más importante.

b) *Dietrich Philips*

Dietrich Philips (1504-1568), que ya nos es conocido como hermano menor de Obbe Philips, se había hecho cada vez más importante en el movimiento desde que fue ordenado por Obbe, hasta que hubo un momento en que el único que lo superaba en prestigio y en influencia era Menno Simons. Más aún: algunos lo consideraban superior a Menno por sus conocimientos básicos,[36] por el vigor de sus escritos y por la firmeza de su mano en las cuestiones de gobierno. Dietrich había sido bautizado por Pedro Houtzager, uno de los apóstoles comisionados por Juan Mathijs en Leeuwarden entre el 25 de diciembre de 1533 y el 2 de enero de 1534, y había sido ordenado o comisionado por su propio hermano. Obbe refiere que Dietrich fue el único que le prestó ayuda para oponerse a las tendencias revoluciona-

[35] *ME*, I, 27; IV, 54.

[36] Como su *Excomunión y ordenanza evangélica* nos ha llegado sólo en francés, algunos han creído que Dietrich conocía también esta lengua, pero el opúsculo es, probablemente, traducción de un original holandés que se ha perdido. Hay edición íntegra en Doornkaat Koolman, *Philips*, pp. 207-223. Véase también William Keeney, "Dirk Philips' Life", *MQR*, XXXII (1958), p. 174.

rias de los anabaptistas münsteritas.[37] Dietrich escribió contra las extravagancias de los münsteritas, por ejemplo en su tratado *Van de geestelijcke restitution*, réplica a una defensa de Münster que con parecido título había publicado Rothmann.[38] Aunque su ordenación le venía indirectamente de los münsteritas, Dietrich nunca compartió su belicosidad. Para la constitución de la congregación de los santos le parecía preferible la práctica de la excomunión.

Ya en 1537 había llegado Dietrich Philips a cierta prominencia, como lo demuestra la disputa que sostuvo ese año con Joaquín Kükenbieter, teólogo luterano de Schwerin. Al lado de Menno participó, en 1542, en la ordenación del evangelista flamenco Gil de Aquisgrán (cap. XIV.3) y de Adán Pastor (cap. XIX.2.c). Con esta ordenación, los integrantes de la que podríamos llamar "línea directa" del anabaptismo neerlandés, o sea, aquellos que proclamaban el pacifismo y que trataban de eliminar lo que habían llegado a considerar como anormalidades en relación con el espiritualismo, el matrimonio y la Trinidad, se propusieron consolidar su posición.

Dietrich también tomó parte en la ya mencionada disputa de Lübeck de 1546 (cap. XIX.1), donde Menno, Gil, Adán Pastor y él se enfrentaron a Nicolás Blesdijk. Éste sostuvo el punto de vista de David Joris, según el cual los creyentes en los principios anabaptistas podían lícitamente, por razones de prudencia, conformarse a las iglesias establecidas. Dietrich, en cambio, criticó justamente la conducta de los davidjoristas que llevaban a bautizar de manera semisecreta a sus hijos pequeños a las iglesias reformadas. (Como se recordará, el propio Melchor Hofmann, padre del anabaptismo holandés, abogó en una época por la suspensión temporal de la práctica del rebautismo.) El año siguiente publicó Blesdijk otro libro acerca de cinco puntos que originaban controversias entre el espiritualismo davidjorista (nicodemismo anabaptista) y el mennonitismo, entre ellos la suspensión de los ritos del bautismo y de la Cena del Señor en los conventículos presididos por el espíritu de Joris. Aquí el argumento no se basaba sólo en consideraciones de prudencia, sino también en la doctrina espiritualista de Sebastián Franck, para el cual los sacramentos pertenecían a la infancia de la iglesia.

Pero el espiritualismo bajo la forma del davidjorismo no fue el único elemento explosivo que hubo en el interior del mennonitismo durante el proceso de coagulación sectaria.

c) *Adán Pastor, anabaptista unitario*

En la disputa de Lübeck de 1546, Adán Pastor, que estaba del lado de Menno y de Dietrich Philips en la cuestión de los sacramentos, reveló su inconformidad con la doctrina hofmannita-mennonita de la carne celestial de Cristo. También puso en duda la doctrina de la Trinidad, aceptada (con

[37] Keeney, *loc. cit.*, p. 175.
[38] Se imprimió como parte del *Enchiridion o Manual;* véase *BRN*, X, 342.

pocas excepciones) por los anabaptistas, pero que rara vez ocupaba el centro de la atención.

A semejanza de Menno, Adán Pastor [39] (cuyo nombre de pila era Rodolfo Martens) había sido sacerdote católico antes de su conversión. Se había unido a los anabaptistas hacia 1533, probablemente en Münster, y había sido uno de los emisarios de Juan Mathijs, pero no tardó en pasarse al bando de los pacifistas, con los cuales colaboró en contra de la influencia de David Joris. Sin embargo, en el curso de la disputa de Lübeck se vio claramente que Adán Pastor distaba mucho de Menno en una cuestión tan importante como la cristología hofmannita: Pastor sostenía que Cristo, aunque portador de la Palabra de Dios, era un ser exclusivamente humano. La controversia pasó a ser del dominio público en 1547, en una trascendental asamblea a la que asistieron Menno, Dietrich Philips, Gil de Aquisgrán y Adán Pastor, y en la cual se debatieron las doctrinas de la encarnación y del bautismo de los infantes, así como el problema de los matrimonios en que sólo uno de los cónyuges era creyente. En Emden se puso de manifiesto lo precario de la unidad ideológica de los anabaptistas: Adán Pastor y el anciano frisio Francisco de Kuyper, que habían venido apoyando a Menno contra los davidjoristas, se volvieron enérgicamente contra él. Adán Pastor sostuvo que Cristo no existió en cuanto Hijo de Dios con anterioridad a su venida al mundo, y que después de su encarnación no fue divino sino en el sentido de que Dios moraba en él.

En la asamblea de Emden, los capitanes mennonitas de la "línea directa", reducidos ya virtualmente a Menno mismo y a Dietrich Philips, seguían esperando todavía que Adán volviera a ponerse de su lado. La discusión se reanudó en forma privada en Goch, cerca de Düsseldorf, donde Adán había predicado activamente y llevado a muchas personas al rebautismo. En Goch fue imposible cerrar los ojos al hecho de que Adán Pastor profesaba una cristología sumamente "aberrante". Dietrich Philips, con el asentimiento de Menno, se encargó de excomulgarlo en 1547. Adán Pastor fue expulsado principalmente por sus ideas sobre Cristo y la Trinidad, pero también había resultado que, en cuestiones como la excomunión y la separación entre los fieles y el estado, era mucho menos riguroso que el grupo principal de los mennonitas.

Incluso el celoso Dietrich Philips profesaba, por supuesto, una cristología "aberrante": en su doctrina, el Hijo venía a quedar subordinado al Padre, lo cual, sin que él se diera cuenta, lo hacía adoptar una posición anti-nicena respecto a la Trinidad. Se ve esto muy bien en su carta a Antonio de Colonia,[40] el cual se hallaba turbado por la controversia trinitaria que

[39] Véase Wilbur, *Unitarianism*, pp. 41-42; A. H. Newman, "Adam Pastor, Antitrinitarian Antipaedobaptist", *Papers of the American Society of Church History*, 2ª serie, V (1917), 73-99; y S. von Dunin-Borkowski, "Untersuchungen zum Schrifttum der Unitarier vor Faustus Socinus", *75 Jahre Stella Matutina, op. cit.*, vol. II, especialmente pp. 102 *ss.*

[40] La carta, escrita entre 1547 y 1550, fue editada e interpretada por J. ten Doornkaat Koolman, "Een onbekende brief van Dirk Philips", *NAK*, nueva serie, XLIII (1959), 15-21.

había estallado entre los mennonitas del Bajo Rin, controversia causada no sólo por la excomunión de Adán Pastor, sino también por las dificultades con que se habían topado recientemente algunos de los socios de Antonio en un debate, por lo demás no identificado, con ciertos "zwinglianos" (posiblemente la designación local de los calvinistas renanos) acerca de la doctrina de la Trinidad. Ahora bien, cuando examinamos la doctrina de la Trinidad según la entiende el hombre que agenció la excomunión de Adán Pastor, no tardamos en descubrir que afirma esa subordinación del Hijo al Padre (en cuanto Hijo, no en cuanto Palabra *impersonal*) que estaba implícita en toda la teología hofmannita.

Un rasgo novedoso de la breve exposición de la doctrina trinitaria que hace Dietrich es su cita de un pasaje de la epístola a los Hebreos, 10:5, donde Cristo, el Hijo, en el momento de entrar en el mundo, se dirige al Padre eterno y le dice: "Me apropiaste cuerpo [antes de que el mundo existiera]". Dietrich relaciona este pasaje con otros del Nuevo Testamento (Juan, 1:1, Colosenses, 1:9, II Corintios, 5:19) y, dispuesto como está, *en cuanto hofmannita,* a hacer la ecuación entre Cristo (el Cristo preexistente) y el Hijo, convierte al Cristo Hijo en un subordinado del Padre (del Padre eterno, en la terminología nicena) por la razón de que Dios, Dios en cuanto *Palabra,* dio al Hijo su cuerpo. De lo cual deduce Dietrich que, si bien Cristo, el Hijo, con su alma divina y su cuerpo celestial, procede enteramente de Dios Padre y de la Palabra, con todo eso no puede ser llamado Dios en el sentido más pleno, puesto que Dios no conoce ni principio ni fin y Cristo, en cambio, o sea el Hijo, tuvo un principio cuando en cierto momento anterior a la creación recibió "de la *Palabra*" su cuerpo celestial. Y aquí hace Dietrich una afirmación extraordinaria:

> Así, pues, el cuerpo de Cristo no puede ser considerado realmente como Dios; lo que no se puede negar es que en ese cuerpo [antes de la creación del mundo, y luego en forma visible desde la natividad terrenal hasta la crucifixión] moraba físicamente la plenitud de la Divinidad, y que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo.

Aunque Dietrich seguía afirmando las dos naturalezas de Cristo (evidentemente en el sentido de alma y cuerpo), desde el punto de vista del credo de Calcedonia su cristología era errónea, puesto que ninguna de esas dos naturalezas procedía de María, y, por lo tanto, también su doctrina de la Trinidad era errónea de acuerdo con el dogma de Nicea, puesto que postulaba un tiempo, anterior a la creación, en que el Hijo recibió el ser que antes no tenía al recibir un cuerpo (y un alma) de la *impersonal* y eterna Palabra de Dios. Se comprende bien que Dietrich haya aconsejado a Antonio de Colonia, muy prudentemente, que, salvo en caso de necesidad absoluta, no entablara controversias con los "zwinglianos" sobre tales doctrinas.

Mientras tanto, Adán Pastor, que defendía inequívocamente una posición adopcionista, liberada de toda huella de la herencia hofmannita, se atrajo buen número de seguidores, especialmente en la región que queda

entre Münster y Colonia. Estos hombres se dieron a sí mismos el nombre de adamitas (pero no hay que confundirlos con la secta medieval así llamada) o de adan-pastorianos.

El vigor y la tenacidad de la nueva secta obligaron a Menno Simons a escribir una refutación, intitulada *Confesión del Dios trino y uno.*[41] Menno y Adán Pastor se enfrentaron en un último debate, el de Lübeck de 1552, pero las esperanzas de una reconciliación resultaron fallidas.

El debate de 1552 que acabamos de mencionar fue probablemente el que dio pie a Adán para su *Underscheit tusschen rechte unde valsche leer.*[42] En este tratado se esbozan trece puntos sobre los cuales existen divergencias "entre la verdadera y la falsa doctrina", a saber: 1) el verdadero y el falso Dios; 2) la encarnación; 3) la redención, la remisión de los pecados y la salvación; 4) la mediación y la intercesión; 5) el tiempo de la gracia; 6) los predicadores, enviados por Dios, y no obligados a dar cuentas sino a Dios; 7) el arrepentimiento; 8) la fe, el nuevo nacimiento y la iglesia; 9) el bautismo; 10) la Cena del Señor; 11) las instituciones humanas y las instrucciones divinas; 12) los verdaderos y los falsos hermanos, el Reino de Dios, la poligamia, la verdadera y la falsa libertad; 13) los verdaderos y los falsos libros.

La sección dedicada a Dios consiste en una enumeración de los textos unitarios de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamentos), acompañada de un comentario muy elemental. En la segunda sección, consagrada a la encarnación y a la cristología en general, Pastor reivindica para María todo su papel de madre de Jesús, afirmando que de su vientre tomó la misma carne de Adán que toman todos los nacidos de mujer. Atacando los deficientes conocimientos biológicos de Menno, observa Pastor que Dios, al dar tanto a Adán como a Eva el precepto de fructificar y multiplicarse, empleó el imperativo plural, construcción que no hubiera venido al caso si únicamente el semen viril fuera fructífero o dador de nueva vida. En cuanto Hijo unigénito de Dios Padre, milagrosamente concebido en el vientre de María, Cristo es merecedor de todo poder y gloria; pero Pastor afirma que ninguno de los pasajes debatidos del Nuevo Testamento indica que el Hijo, con anterioridad a la encarnación, hubiera sido plena y autónomamente Dios.

En la octava sección de su tratado, Pastor afirma que no hay conexión entre la fe regenerativa y el bautismo, el cual queda reducido a un símbolo de pertenencia a la alianza.

A lo largo de esta controversia trinitaria procedió Adán Pastor con seriedad y espíritu crítico, pero se mantuvo manso, reverente y comprensivo en sus argumentos contra las formulaciones nicenas.

Es muy posible que su influencia se haya extendido aguas arriba del Vístula hasta llegar a Cracovia, donde los anabaptistas unitarios polacos (cap. xxv.2) parecen haber conocido su nombre, sus ideas, sus argumentos y sus métodos de análisis bíblico.

[41] Menno, *Writings*, pp. 487-498.
[42] *BRN*, V, 315-581.

d) *Leonardo Bouwens y la retirada de los waterlandenses*

La disputa de Lübeck de 1546, que sacó a la luz el unitarismo de Adán Pastor, nos da también ocasión de presentar a Leonardo Bouwens, que hacia estos momentos comienza a destacarse como figura prominente de la "línea directa". Nacido en Sommelsdyk en 1515, Bouwens había sido, en su mocedad, miembro de una cámara de retórica. Fue Menno quien lo ordenó como anciano en Emden, en 1551, y a partir de este año se extendió su influencia desde Harlingen, en cuyos alrededores residía, hasta la Frisia Oriental y la Frisia Occidental y las islas del Mar del Norte. No tardó en rivalizar con sus colegas mayores, y llegó incluso a oponerse a ellos.

Bouwens fue el más rigorista de todos los caudillos neerlandeses en lo que se refiere al empleo de la excomunión, y fueron sus excesos los causantes de la deserción de los waterlandenses. Su postura en este terreno se fue haciendo más y más severa. No contento con el precepto paulino de no comer en compañía de los infieles, o sea de los excomulgados (I Corintios, 5:11), Bouwens declaró prohibido todo comercio social con ellos, e incluso la relación conyugal. De manera casi sistemática, fue partidario de la aplicación de la excomunión incluso sin la amonestación previa. Hubo casos en que los ancianos, o los comisionados por ellos, no tuvieron empacho en meterse de noche en casa de un hombre adúltero o culpable de alguna otra infidelidad (y, en consecuencia, excomulgado) para quitarle a su mujer y a sus llorosos hijos, y así poner brutalmente en efecto la excomunión.[43]

Los últimos años de Menno estuvieron turbados por las controversias cada vez más enconadas y serias que estallaban entre las congregaciones neerlandesas. Ya hemos visto cómo en Wismar cinco de las nueve resoluciones de 1554 estuvieron dedicadas a la excomunión. Menno, Dietrich y Bouwens habían llegado ya a un acuerdo provisional.

La primera indicación de la seriedad de un nuevo conflicto ocurrido en los Países Bajos le llegó a Menno por carta, en 1555. Cinco hermanos de la congregación de Franeker (en la Frisia Occidental) le explicaban en esa carta [44] cómo su iglesia se hallaba dividida en torno al problema de si, en caso de un pecado público y escandaloso, era adecuado atenerse al precepto de Cristo (en San Mateo, 18:15-18) de hacer tres amonestaciones, y de si, en caso contrario, no convendría que la excomunión fuera igual de rápida e inexorable para delitos menos graves. En su respuesta,[45] Menno declaró que "algunos pecados, como por ejemplo el asesinato, la brujería, el incendio, el robo y otras fechorías criminales, que en todo caso requerirían e implicarían un severo castigo a manos de los magistrados", merecían ciertamente una excomunión instantánea. Sin embargo, para los pecados menos graves, y para los pecadores arrepentidos, Menno defendió el

[43] Y. Buruma, *Het huwelijk der doopsgezinden in de zestiende eeuw,* Amsterdam, 1911.
[44] Impresa en *BRN*, VII, 444-447.
[45] *Instrucción a la iglesia de Franeker sobre la disciplina,* trad. al inglés en *Writings,* pp. 1043-1045.

procedimiento moderado tradicional, en el espíritu de sus escritos anteriores. Calificó de "absolutamente espantosa", propia de un "inaudito fanatismo", la actitud de algunos rigoristas de Franeker que exigían que hasta un transgresor en materia de poca monta, y que con muestras de dolor y de pena se había disculpado ante un hermano, siguiera estando obligado a confesar su falta ante toda la congregación, o sujeto a excomunión al igual que el más culpable de los transgresores empedernidos.

El propio Leonardo Bouwens desencadenó la crisis cuando amenazó, en Emden, con excomulgar a una mujer casada que se negaba a huir del trato con su marido, el cual había sido excomulgado de la noche a la mañana por una razón que ni siquiera le fue comunicada. Menno reaccionó con una nueva carta [46] en que se declaraba enérgicamente en contra de semejante práctica y expresaba la esperanza de que, siempre y cuando el cónyuge excomulgado no hiciera ninguna otra cosa que obstaculizara la vida espiritual y las obligaciones eclesiásticas del otro, la excomunión no significara necesariamente la suspensión del trato conyugal.

Sin embargo, de ninguna manera se puede decir que la posición de Menno, aunque menos estricta que la de Bouwens, haya sido blanda. De hecho, casi por esos mismos tiempos (abril de 1556) se encontraba en una situación difícil con dos hermanos, Zylis Jacobs, de Monschau (Eifel), y Lemke Bruerren, de Maastricht, que desempeñaban su ministerio, el uno desde Colonia hacia el sur (hasta Estrasburgo) y el otro en Jülich, y en opinión de los cuales Menno era demasiado riguroso. Los anabaptistas de la Alemania central y de la Alemania meridional excluían de la comunión a las personas excomulgadas, pero no huían de ellas en el trato cotidiano. Cogido entre dos fuegos, Menno acabó por inclinarse más y más hacia la posición de Bouwens, movido por "la falta de disciplina" de los alemanes del Sur e intimidado, además, por la amenaza de Bouwens de hacerlo a él mismo objeto de excomunión (!). Menno resolvió conservar intacta la disciplina, aunque ello significara dar su aprobación al extremismo de Bouwens, y, muy a su pesar, declaró finalmente que todos los lazos humanos, incluso los matrimoniales y familiares, tenían que quedar cortados por la fuerza suprema de la excomunión eclesiástica. Esta actitud provocó la oposición de los hermanos de la zona central del Rin. El último escrito de Menno que ha llegado a nosotros es una *Réplica* a Zylis y Lemke (1560)[47] en la cual hace una defensa de su recién endurecida postura. No cabe duda de que se hallaba profundamente mortificado por toda esa controversia, y deploraba ciertamente haberse visto forzado a hacer suya la actitud extremista.

Leonardo Bouwens, empeñado en llevar hasta el final su ventaja, excomulgó a los dirigentes de la facción moderada de las iglesias de Franeker y Emden. A Enrique Naaldeman, de Franeker, partidario de la triple amonestación apostólica, que hasta entonces había constituido la norma, le

[46] Menno, *Writings*, pp. 1051-1052.

[47] *Ibid.*, pp. 999-1015. El trasfondo regional de Zylis y Lemke fue estudiado por Ernest Crous, "Anabaptism in Schleiden-in-the-Eifel", *MQR*, XXXIV (1960), 188-191.

escribió Menno con esperanza de que él y sus seguidores llegaran a reconciliarse con la congregación de donde habían sido expulsados, pero en 1556 la ruptura se hizo definitiva, y nada pudo contra ella el coloquio celebrado en Harlingen en 1557. Naaldeman, capitaneando a los "franekerianos" moderados, hizo causa común con otras facciones "liberales" análogas de Emden, como la encabezada por Jacobo Jans Scheedemaker, y con las otras comunidades de Waterland (distrito de la provincia de Holanda) y de la Frisia Occidental, constituyendo así el bando que muy pronto se llamaría de "los waterlandenses". Con este nombre vino a designarse fundamentalmente una tendencia religiosa más que una región geográfica. Bouwens y sus seguidores les aplicaron el mote de "los Scheedemakers", por el nombre de su cabecilla, y aludiendo, con un juego verbal, a su calidad de "hacedores de cisma". En realidad, es claro que en un sentido los rigoristas eran los innovadores, y por lo tanto los causantes de la escisión.

Los waterlandenses no sólo fueron los menos rigoristas, sino que, además, muy pronto demostraron ser los más "progresistas" entre los mennonitas neerlandeses, los que mejor se adaptaron a las condiciones culturales. Desde el principio mantuvieron contacto con el "mundo", aprobaron las bodas mixtas (con miembros de otras iglesias) y, con el tiempo, llegaron a aceptar ciertos cargos magisteriales no muy prominentes y que no exigían de ellos el empleo de la espada. Por otra parte, juzgaron inadecuado llamarse por el nombre de un caudillo y, rechazando la designación de mennonitas, prefirieron llamarse simplemente *doopsgezinden* (favorecedores del bautismo).[48] Los waterlandenses organizaron calladamente sus fraternidades en forma de congregaciones de régimen democrático, sin lugar para ancianos u obispos que las dominaran. Muy pronto lograron una vida congregacional juiciosa y bien organizada, y concertaron arreglos para ayudarse los unos a los otros con la predicación. Reconocieron como cristianos a todos aquellos que hubieran experimentado la regeneración del hombre interior mediante la fe en Jesucristo y gracias al poder de Dios. Leonardo Bouwens declaró que los waterlandenses eran una "carreta de basura"; pero fueron el único grupo anabaptista de los Países Bajos que se vio libre de cismas durante los años que siguieron.

En 1557, el año del coloquio de Harlingen, llegaba también a su desenlace el descontento que entre los hermanos de Suiza y de la Alemania meridional había venido fermentando frente a las doctrinas extremistas sobre la excomunión y la encarnación (carne celestial). En ese año se llevó a cabo en Estrasburgo una conferencia que, después de reunirse dos veces (antes y después de consultar a Menno), decidió repudiar la posición mennonita. Esta conferencia fue la última de una serie de tres (cf. *infra*, cap. XXXI.1). De la primera, celebrada en 1554, no se sabe prácticamente nada. La segunda conferencia de Estrasburgo, celebrada en agosto de 1555, congregó a anabaptistas de la Alta Alemania (hermanos suizos, hutteritas,

[48] En 1796, esta palabra se convirtió en la designación oficial de todos los mennonitas holandeses.

pilgramitas de la Alemania meridional) y a un pequeño número de menno-nitas (llamados localmente hofmannitas). En esta reunión, que no nos es conocida más que por una carta circular que el grupo envió a los Países Bajos,[49] las discusiones se limitaron a la doctrina de la encarnación. La opinión que prevaleció fue que el Nuevo Testamento no ofrece textos con los cuales se pueda demostrar terminantemente si la naturaleza de Cristo es celestial o adámica. Se llegó así a la decisión de que todos los fieles, de la Alta y de la Baja Alemania, se atuvieran a las expresiones del Nuevo Testamento y se dejaran de elaboraciones especulativas sobre ellas. En cambio, no parece haber habido acuerdo entre las dos facciones sobre la cuestión de si Cristo fue capaz de pecado, pues aquí la carta se limita a hacer votos por que los participantes "trabajen por la paz".[50]

Antes de la tercera conferencia de Estrasburgo, Leonardo Bouwens –quien, como hemos visto, había conseguido entre tanto la adhesión de Menno a su concepto estricto de la excomunión– creía que, mediante el apoyo y la influencia de Menno, le sería posible atraerse a su lado a los alemanes del Sur. Con esa idea, convocó a una conferencia que debía celebrarse en Colonia en la primavera de 1557. Pero los alemanes del Sur, ocupados con sus planes para la nueva conferencia de Estrasburgo de ese año, no se presentaron en Colonia. En vez de ir personalmente a Estras-burgo, donde habría tenido que meterse en el gran debate sobre el pecado original, Bouwens prefirió confiar en una carta fuerte de Menno a los hermanos de la Alta Alemania sobre la excomunión "común". Para él, según hemos visto, la excomunión "común" suponía huir de toda conversa-ción, inclusive el saludo civil, el trato comercial y (en el caso de que uno de los cónyuges estuviera excomulgado) las relaciones conyugales.

En la tercera conferencia de Estrasburgo, celebrada en 1557, con asis-tencia de representantes venidos, al parecer, hasta de la remota Mora-via,[51] la carta de Menno no tuvo la resonancia que Bouwens deseaba. El efecto que tuvo fue más bien contraproducente. Los anabaptistas de la Alta Alemania recibieron sin la menor simpatía la propuesta de Menno, y, si bien redactaron su contestación en lenguaje fraternal y apologético, no por ello fue menos categórico su rechazo. Suplicaron a los hermanos neerlandeses que no insistieran en un punto tan delicado, y que podría ocasionar la

[49] Hulshof, *op. cit.*, pp. 219-222. Véase el artículo "Strasbourg Conferences", por Harold Bender, en la *ME*, IV, 642-644, donde hay una valiosa ordenación y caracterización de estos sínodos. La primera conferencia, de marzo de 1554, tuvo una asistencia de seiscientos anabap-tistas. Hubo todavía una cuarta conferencia, en 1568. No se sabe si los neerlandeses tuvieron o no algo que ver en la primera: la documentación es muy escasa.

[50] Hulshof, *op. cit.*, p. 223.

[51] Asistieron representantes "van der Eyfelt aen tot Maerlant toe". Marlant no es precisa-mente Mähren, y en todo caso los llegados de Moravia no tenían por qué ser necesariamente hutteritas, como piensa Kiwiet, *Marpeck*, p. 68. Kiwiet se apoya en Timotheus Röhrich, *Geschichte der Reformation im Elsass*, vol. III, Estrasburgo, 1832, p. 139, el cual, a su vez, remite a Johann Ottius, *Annales anabaptistici*, Basilea, 1672, pp. 120 y 127. Röhrich menciona de pasada a un tal Martín Steinbach que a la sazón andaba por allí, haciéndose pasar por Elías y acaudillando a un grupo llamado de los *Lichtseher* (confusa alusión a Jeremías, 48:12).

ruptura. Todo fue en vano, porque eso precisamente era lo que Leonardo Bouwens estaba determinado a hacer. La mano de reconciliación que se le tendía fue rechazada: en una reunión que celebraron a fines de ese mismo año, los ancianos neerlandeses excomulgaron a los alemanes del Sur y declararon inválido su bautismo. La excomunión rigorista se estaba convirtiendo en la base de los anabaptismos anabaptistas.

Así la ciudad de Estrasburgo, desde donde en 1530 Melchor Hofmann se había encaminado a Emden para anunciar entre los alemanes de las tierras bajas el evangelio anabaptista de un bautismo concebido como una alianza o como unas bodas del creyente con Cristo, acabó siendo, un cuarto de siglo más tarde (1555 y 1557), el teatro de la ruptura formalizada entre los alemanes del Norte y del Sur en torno a las implicaciones eclesiológicas (la pureza de la iglesia y el rigor de la excomunión) de las dos doctrinas que Hofmann había elaborado precisamente durante su permanencia en Estrasburgo. Su doctrina de la carne celestial de Cristo, con sus implicaciones eclesiológicas de perfeccionismo, había llevado a la excomunión rigorista de todos aquellos que, a causa de un adulterio espiritual, quedaban descalificados de la participación en la vida corporativa del cuerpo celestial único. De esa manera hemos cerrado el círculo en la parte de nuestra exposición que se refiere a la teología nupcial del bautismo. El círculo comenzó en Estrasburgo en 1530 (cap. XI.1) y acabó en Estrasburgo también, en 1557.

La exposición que hicimos en la sección primera del capítulo XIV seguramente habrá demostrado cómo, en un principio, Menno veía en la excomunión un instrumento de reforma y un medio de conseguir la reconciliación. Incluso después de haber cedido a la influencia de Leonardo Bouwens, siguió dando muestras de mucha agudeza en su análisis de los dos peligros que podían dar al traste con ella: por una parte, los arrepentimientos teatrales y fingidos de los transgresores, y por otra, un apego excesivo y farisaico a los estandartes de la pureza. En sus últimas palabras sobre el asunto, escritas después de la ruptura con los alemanes del Sur, no resuena la nota de condena, sino un acento de esperanza en el remedio para el hermano extraviado:

> [Que la iglesia] lo lleve al altar del Señor, lo rocíe con el hisopo espiritual de Dios, le declare la gracia de Cristo y, de este modo, lo reciba de nuevo como amado hermano en Jesucristo y lo acoja con el saludo de su santa paz, pues el Señor . . . no desea la muerte del pecador, sino que se arrepienta.[52]

El espíritu de que quiere ir impregnada esta amonestación se aprecia mejor cuando se lee el relato de cómo se hacía, de manera ya formalizada, la ceremonia de readmisión. El hermano o la hermana que había sufrido excomunión y mostraba arrepentimiento se presentaba ante toda la congregación mennonita reunida. Los ancianos le pedían que confe-

[52] *Instrucción sobre la excomunión,* trad. en *Writings,* pp. 961-998.

sara públicamente haber provocado la ira de Dios con sus transgresiones y su pecado, y haber causado así él mismo, o ella misma, su excomunión. Hecho esto, tomaba la palabra uno de los ancianos para llamar la atención sobre la importancia del arrepentimiento y la conciencia de la culpa. Se le preguntaba entonces a la persona que pedía su readmisión si estaba verdaderamente arrepentida de sus errores de todo corazón y si, con la gracia de lo alto, esperaba poder servir a Dios en lo sucesivo. Al recibir la respuesta afirmativa, el anciano proseguía: "Si te has reformado y te has convertido sinceramente, declaramos que la gracia de Dios está contigo." A esto seguía la lectura de un texto de la Escritura. Se le preguntaba luego al hermano readmitido si quería que la iglesia rogara por él. Él, naturalmente, contestaba que sí, y entonces la congregación se ponía a orar. Terminada la oración, el anciano decía: "Así como San Pablo [Romanos, 15:7] ordenó que nos acogiéramos los unos a los otros tal como Cristo nos acogió a nosotros, así nosotros te acogemos ahora a ti." Por último, el hermano readmitido era despedido con una amonestación especial.[53]

La frecuencia con que se echó mano de la excomunión es una prueba clara de que la readmisión fue asimismo frecuente. Y no sólo eso, sino que, al formalizarse entre los mennonitas, vino a ser parte integrante de un ciclo penitencial pecado-excomunión-arrepentimiento-readmisión, que correspondía *grosso modo* al ciclo católico de pecado-confesión-penitencia-absolución.

3. De la muerte de Menno (1561) a la de Dietrich (1568): la influencia de Sebastián Franck

Menno Simons, entristecido por las controversias, paralítico, desconsolado por la pérdida de su esposa, murió en Wüstenfelde el 31 de enero de 1561, el mes en que se cumplían exactamente veinticinco años de haber abandonado la parroquia católica de su nativa Witmarsum.

Entre su muerte y la de su socio más cercano, Dietrich Philips, ocurrida en 1568, los acontecimientos literarios más importantes entre los neerlandeses y los alemanes de las tierras bajas fueron la publicación de lo que más o menos podría llamarse la primera edición del *Espejo de los mártires* (1562) y la de un volumen, intitulado *Enchiridion,* que contiene una serie de escritos de Dietrich. En el terreno de la doctrina y de la disciplina, los sucesos sobresalientes fueron la renovación de la pugna con los espiritualistas, ocasionada por la publicación en traducción holandesa de dos cartas de Sebastián Franck (1564), y la división en torno al problema del rigorismo en el empleo de la excomunión entre los men-

[53] Anna Brons, *Ursprung, Entwicklung und Schicksale der altevangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten,* Norden, 1884, pp. 121-122; véase también Frank C. Peters, "The Ban in the Writings of Menno Simons", *MQR,* XXIX (1955), 31-32.

nonitas de Frisia y los de Flandes (1567). Como este último suceso está relacionado con la huida de los flamencos y con el auge del calvinismo nacionalista en 1566, dejaremos para más adelante (cap. xxx.1) el relato correspondiente.

a) *"Het offer des Herren", 1562*

Mientras dedicamos nuestra atención a la historia de la teología y de la organización de los anabaptistas en los Países Bajos, seguramente no nos hemos olvidado de que esa evolución, acompañada de controversias, tuvo lugar frente a una persecución severa y sistemática. Desde muy al principio, los anabaptistas crearon una teología y una himnodia del martirio, y se consideraron a sí mismos como la iglesia sufriente, el grupito de santos escogidos, sucesor del "resto de los justos" del tiempo de los profetas. *La ofrenda del Señor* (1562), que ya hemos citado varias veces en su versión final (el *Espejo de los mártires* de 1660), es una recopilación de relatos sobre la muerte de una serie de mártires anabaptistas neerlandeses. Contiene incluso una relación del interrogatorio a que fue sometido un mártir de la Alemania meridional, Miguel Sattler (cap. VIII.2). Todas las ediciones incluyen un cancionerillo *(een lietboecxken)* que trae cantares de consuelo, de lamentación y de aliento, en algunos de los cuales se relatan historias de mártires.[54] En su porción principal, *Het offer des Herren* es un registro de los procesos y cárceles que sufrieron los anabaptistas; reproduce las últimas cartas enviadas por los mártires a sus deudos cercanos o a los hermanos en Cristo, recoge las reminiscencias de los testigos presenciales, y transcribe asimismo buen número de himnos. Algunos de estos documentos, escritos por los propios prisioneros, reflejan vívidamente la firmeza de su valor, la seriedad de sus convicciones cristianas y su caridad; hay incluso algunas muestras de "humor negro". La fecha de publicación de este libro es una buena indicación de la evolución interna de la comunidad mennonita.

En 1562, un año después de la muerte de Menno Simons, los anabap tistas neerlandeses podían tender hacia atrás la mirada y ver cómo toda una tradición había ido pasando poco a poco de la penumbra a la claridad. Habían llegado a un momento en que podían permitirse un respiro para ponerse a recordar a sus mártires. Y no porque en 1562 no hubiera martirios, pero eran ya martirios de leales seguidores, no los de los primeros heraldos de la fe. Los anabaptistas de la segunda generación comenzaron a hablar del martirio como del patrón normal de la vida cristiana justamente hacia la época en que ya no les era impuesto por un gobierno hostil. En 1566 los Países Bajos iban a estar en guerra, bajo el mando de Guillermo el Taciturno, contra los opresores españoles.

[54] Véase Rosella Reimer Duerksen, "Dutch Anabaptist Hymnody of the Sixteenth Century", en Dyck (ed.), *A Legacy*, pp. 103-118.

b) *La crisis espiritualista de 1564-1567*

Además de la retirada de los baptistas waterlandenses, que en 1557 prefirieron la excomunión tal como la practicaban los del Sur de Alemania, más de acuerdo con el Nuevo Testamento, precedida de la triple advertencia; además del repudio de los adan-pastorianos unitarios, un decenio antes (1547); además del rechazo de las propuestas de unión que por segunda vez hicieron los davidjoristas en Lübeck en 1546; y además de la deserción de Obbe Philips en Amsterdam y de la aparición de los familistas en Emden hacia 1541, hubo aún otra manifestación de la pugna entre el espiritualismo y el anabaptismo en el seno de la Reforma Radical, a saber, la enorme difusión que tuvieron las obras de Sebastián Franck y sus frecuentes traducciones al holandés,[55] sin contar las reediciones que siguieron imprimiéndose hasta bien entrado el siglo siguiente. Puede afirmarse que la embestida espiritualista contra el cuerpo principal del mennonitismo se hizo especialmente vigorosa en 1564. Dos cartas que en otro tiempo había mandado Sebastián Franck a los simpatizantes que tenía en la Baja Alemania se publicaron ese año en traducción holandesa de Pedro de Zuttere, y la gran difusión del impreso es prueba del encanto que esas cartas poseían. La tentación de dar un giro espiritualista a la religión fue tan grande en los Países Bajos como en el Sur de Alemania, donde Marpeck estaba batallando con Schwenckfeld (cap. XVIII). La edición holandesa de las cartas de Franck fue síntoma de una reacción muy difundida contra el rigorismo de Bouwens.

La primera de estas dos populares cartas era el manifiesto sobre la *Ecclesia spiritualis* que Franck había dirigido a Juan de Campen en 1531 (cap. XVIII.3). La otra carta estaba dirigida a los cristianos de la Baja Alemania, que "viven como ovejas entre lobos". Había sido escrita a petición de un tal Juan von Bekesteyn, de Oldersum (cap. XIV.1), asilo famoso, en las inmediaciones de Emden, para no pocos refugiados sacramentistas, anabaptistas, y ahora espiritualistas. Bekesteyn había visitado a Franck en Basilea hacia 1541. Otra persona que en los Países Bajos sufrió visiblemente la influencia de Franck fue David Joris. Verdad es que Joris escribió antes y después de Franck, pero en la principal de sus obras, el *Wonderboeck* de 1542, es evidente que, bajo la influencia del espiritualismo de Franck, ha pasado del profetismo extático a un misticismo quietista. Y otro que utilizó los escritos de Franck fue Enrique Niclaes.

El sacramentista "nacional-reformado" Anastasius Veluanus (Juan Gerritszoon Versteghe, natural de Veluw), en un opúsculo intitulado *Le-*

[55] Véase Bruno Becker, "Nederlandsche vertalingen van Sebastiaan Francks geschriften", *NAK*, n. s., XXI (1928), 149-160. Tres de las obras de Franck sólo sobreviven intactas en traducciones holandesas de época más tardía, a saber: *El Reino de Cristo* (Gouda, 1611 y 1617), que es su libro más sistemático, *Del Mundo, que es el reino del Demonio* (Gouda, 1618) y un tratado sobre *La comunión de los santos* (Gouda, 1618). Un sermón contra "Herr Omnes", que va incluido en la segunda de estas tres traducciones holandesas con el título de "Tratado sobre el pueblo", había sido rechazado en Ulm, en 1538, por los censores.

ken wechwyser (Guía del laico), publicado en 1554, atacó a Sebastián Franck llamándolo impuro y manchado de errores peligrosos en cada uno de los artículos de su fe; en 1557 escribió un tratado sobre la Cena del Señor, en el cual se refiere a la presencia de los "sebastianistas", tal como en su *Confesión* de 1561 habla de los "franckistas".

Así, pues, hacia 1564 no podía estar más claro que el espiritualismo individualista de Franck era atractivo para muchas personas que profesaban el mennonitismo, y en 1567 Dietrich Philips sintió la necesidad de responder al reto que significaban las dos cartas franckistas, poniendo en guardia a sus congregaciones contra la amenaza espiritualista.[56]

Philips, en efecto, se enfrentaba a un peligro que amenazaba a las comunidades disciplinadas de los anabaptistas justamente en el momento de la historia de Holanda en que un nuevo movimiento bélico, ya no apocalíptico, como en el caso de los münsteritas, sino nacionalista, había surgido bajo el estandarte del calvinismo predestinario para emancipar a los Países Bajos del yugo de los Habsburgos. También los calvinistas tenían sus conventículos clandestinos, y habían adoptado una confesión nacional de fe en Amberes, la *Confessio Belgica* de 1566. Habiendo limpiado completamente sus filas del linaje de santos batalladores, los anabaptistas, unidos en un grupo de santos pacifistas y pacientes, no podían permitir que, bajo la influencia de los espiritualizantes, se herrumbraran sus únicas armas y se echaran a perder sus únicas provisiones, a saber, su bautismo de los creyentes como signo, su banquete eucarístico con el Cristo resucitado y su severa excomunión, tan expeditamente practicada.

En el mismo año en que se publicaron en holandés las populares cartas de Franck publicó Philips su teología sistemática.

c) *El "Enchiridion" de 1564*

El libro de Dietrich Philips, publicado en 1564 con el erasmiano título de *Enchiridion o Manual del soldado cristiano,*[57] correspondía, por sus dimensiones y por su calidad de obra sistemática y organizada, al *Fundamento de la doctrina cristiana* de Menno, publicado casi un cuarto de siglo antes (1540). Fue en Polonia, en las regiones con núcleos de población de habla holandesa y alemana, donde Dietrich tuvo tiempo de reunir sus diversos escritos y darles aspecto de manual. Había seguido a Menno hasta el delta del Vístula, y desde 1555 hasta su muerte, en 1568, su base fue Danzig y luego Schottland, región esta última que quedaba justamente fuera de la jurisdicción de la ciudad, y desde donde siguió haciendo frecuentes viajes por mar a los Países Bajos y a Emden.

[56] *BRN,* X, 473 *ss.* Véase Bruno Becker, "Nicolaïs inlassching over de Franckisten", *NAK,* n. s., XVIII (1925).

[57] *BRN,* X. Hay traducción inglesa de Abraham B. Kolb, Elkhart, Indiana, 1910. Y véase William Keeney, "The Writings of Dirk Philips", *MQR,* XXXII (1958).

El *Enchiridion*, volumen de casi 650 páginas, incluye prácticamente todo cuanto hasta entonces había escrito Dietrich.[58] Algunos de los tratados que lo integran nos son ahora de especial interés.

En la misma línea de Hofmann y de Menno, el *Enchiridion* pone de relieve las implicaciones eucarísticas y soteriológicas de la doctrina de la carne celestial de Cristo.[59] Dietrich es aún más explícito que Menno en cuanto a la identidad de la carne celestial y el maná de la comunión:

> Cristo dice y repite, en el evangelio de San Juan, que su carne es verdadera comida y su sangre verdadera bebida. Por lo tanto, nos importa ver y considerar de qué manera podemos y debemos comer su carne y beber su sangre, y la manera es ésta: aceptando y obedeciendo la palabra de Dios con corazones puros y en una fe verdadera... Y el pan vivo (que es Cristo y su carne) es, fuera de toda duda y contradicción, la Palabra de Dios, y así todo aquel que cree en la Palabra de Dios y la obedece, recibe a Cristo, Palabra de vida y pan del cielo, y come la carne y bebe la sangre de Cristo. Por eso dice Jesús que su carne es "verdadera comida" y su sangre "verdadera bebida", porque la Palabra de Dios es verdadero alimento del alma.

A semejanza de Hofmann (cap. XI.3), Philips recurre a la imagen del rocío, heredada del misticismo medieval:

> Jesucristo es el pan vivo que vino como rocío o maná del cielo, y lo que fue alimento de los ángeles se ha convertido también en alimento de los hombres [Salmo 78:25]. Pero el pan que es él mismo, y que él da de comer a los hombres (o sea a los creyentes), es la carne que él entregó para que el mundo tuviera vida.

En *La regeneración y la nueva creatura*, de donde está tomada la cita precedente, Philips expone su concepto de la salvación, la cual –dice– no es sino la restitución progresiva de la imagen de Dios en los hombres mediante el bautismo regenerador y el alimento eucarístico. En Cristo, imagen del Dios invisible, en Cristo, nuevo Adán, los fieles renacen para hacerse partícipes de la naturaleza divina, de la celestial y sagrada carne de Cristo, o sea, en cierto sentido, para hacerse dioses:

> Ahora bien, aunque los hombres se hacen partícipes de la naturaleza divina, o sea dioses e hijos del Altísimo, no llegan sin embargo a ser, en su esencia y persona, lo que sólo Dios y Cristo son. ¡Oh, no! La creatura nunca llegará a ser el Creador, y la carne nunca llegará a ser el espíritu eterno que es Dios, pues esto sería imposible. Pero los creyentes se convierten en dioses e hijos del Altísimo a través del nuevo nacimiento, la participación y compañía de la naturaleza divina, la justicia, la gloria, la pureza y la vida eterna.[60]

[58] No comprende este volumen las dos epístolas a Sebastián Franck (1567), el *Breve pero acucioso relato* (1567) sobre las disputas entre los flamencos y los frisios, ni *El matrimonio cristiano*, del que se hizo edición póstuma (1569).

[59] Cf. C. J. Dyck, "The Christology of Dirk Philips", *MQR*, XXXI (1957), 147-155.

[60] *Van der menschwerdinghe ons heeren Jesu Christi*, *BRN*, X, 148-149. Hay traducción inglesa en Beachy, *op. cit.*, p. 75.

Será oportuno hacer un resumen de la evolución que va de Melchor Hofmann a Dietrich Philips. Para Hofmann, la doctrina de la carne celestial era la sanción de un nuevo orden que él concebía a la vez desde el punto de vista de la experiencia y desde el punto de vista escatológico. Para Menno, el nuevo orden estaba primariamente en la iglesia de los regenerados, a la cual le competía emplear fielmente la excomunión para mantener una comunidad inmaculada en medio del mundo del mal. Para Philips (como para el espiritualista Schwenckfeld), lo importante era la manducación mística de la carne celestial de Cristo en la comunión, así como la divinización progresiva.

Dietrich, sin embargo, no era perfeccionista en su eclesiología. Sabía que siempre habría reincidentes, e incluso hipócritas. Pero la iglesia tenía el deber de servirse de la excomunión para ayudarse a permanecer lo más pura posible.

La congregación toda es la que ata y desata en nombre de Dios; sin embargo, los predicadores y maestros tienen en esto un papel importante: son comisionados directamente por Dios, o por Dios mediante la operación de la iglesia entera. Sus heroicas funciones se exponen en *La misión de los predicadores y maestros.* Este tratado sobre la forma de gobierno muestra con toda claridad que los adversarios de Dietrich son fundamentalmente los espiritualistas como su hermano Obbe, como Franck, como Schwenckfeld. En ese escrito también subraya Dietrich la importancia de la proclamación de la ley como preparativo para la proclamación de la gracia de Dios. La palabra "anciano" y la palabra "obispo" parecen haber sido intercambiables en la literatura mennonita más antigua. Ya hemos observado que no pocos ex-sacerdotes católico-romanos, entre ellos Menno Simons, Dietrich Philips y Adán Pastor, sintieron tan necesaria la reordenación como el rebautismo. Pero es éste un capítulo oscuro de la historia de los mennonitas. La sucesión, entre ellos, era espiritual en el sentido hofmanniano de una sucesión de conversos rebautizados a quienes los ancianos, mediante la imposición de las manos, seleccionaban como guías carismáticos.

En otro tratado, *La iglesia de Dios,*[61] expone Dietrich más circunstanciadamente, y en lenguaje elevado, el concepto anabaptista evangélico de la auténtica iglesia, que se congregó primeramente en el cielo, entre los ángeles, que fue reconstituida en el Paraíso, y que, pese a las defecciones y corrupciones causadas por la caída de los ángeles y la caída de Adán, ha sido una gran sucesión de hombres y mujeres fieles que avanza, como una caravana, a través de los siglos. Entre los miembros de ese grupo selecto ha sido restaurada la imagen de Cristo.

Dietrich extendió el ideal paradisíaco al matrimonio. El carácter paradisíaco de la monogamia cristiana, expuesto primeramente en la *Restitución espiritual,* aparece subrayado en *El matrimonio cristiano,* donde Philips asimila estrechamente el matrimonio a la relación del Segundo Adán

[61] Hay traducción inglesa en *SAW,* pp. 226 *ss.*

con la Segunda Eva, la iglesia. También lanza allí la idea de que sólo los renacidos que participan de la naturaleza divina de Cristo pueden estar unidos en santo matrimonio, y declara que cuando uno de los cónyuges ha sido excomulgado es obligatoria la separación, o sea el divorcio.

El libro de Philips sobre el matrimonio es el último que escribió, y se publicó póstumamente. Varias veces, a lo largo de nuestro relato, se ha aludido a la importancia que tuvo la alianza de matrimonio en la Reforma Radical, donde ocupó el papel que tenía el sacramento del matrimonio en la vieja iglesia. Quizá no sea inadecuado que, de un capítulo sobre el familismo y sobre la excomunión severa que vedaba la comunidad de techo y cama, pasemos a un capítulo dedicado expresamente a lo que fue el matrimonio en la Reforma Radical.

XX. EL MATRIMONIO EN LA REFORMA RADICAL

PODEMOS tomar pie en la última obra de Dietrich Philips, *Sobre el matrimonio cristiano* (1568, publicada en 1569), para hablar acerca del concepto que se tuvo del matrimonio y del divorcio en toda la Reforma Radical.

Era inevitable que el anabaptismo neerlandés, que procedió en gran medida de Melchor Hofmann –el cual comparó el bautismo con unas bodas (cap. XI.1)– y que, al pasar por la fase münsterita, llegó a adoptar durante algún tiempo la práctica de la poligamia, haya venido a ser, entre todas las regiones y todas las corrientes de la Reforma Radical, y así desde el punto de vista ético como desde el punto de vista teológico, el que de manera más coherente atendió al significado cristiano o bíblico del matrimonio y del divorcio. Pero para entender esta preocupación de los neerlandeses (o de cualquier otro grupo de anabaptistas) por el matrimonio y el divorcio, necesitamos ver sus formulaciones y prácticas particulares en el contexto amplio de la Reforma Radical.

Era inevitable que un movimiento empeñado en lograr la restauración de la iglesia como un paraíso provisional en medio del desierto del mundo se propusiera no sólo rebautizar y reordenar a sus adeptos, sino también reconsiderar los vínculos matrimoniales y descubrir en la renovación del matrimonio un medio pactual de redención, como institución ordenada por el Segundo Adán para que la humanidad recobrara la prístina armonía de Adán y Eva antes de su caída.

Era inevitable, finalmente, dada la persistencia de las metáforas nupciales tomadas de la tradición mística, que muchos radicales casados hayan visto el matrimonio dentro de "la iglesia auténtica", o sea el cuerpo de Cristo, como una expresión especialmente íntima de la unión mística que, así en la constitución de la iglesia como en el campo de la experiencia personal, debe haber entre las almas creyentes y Cristo, el Esposo celestial.

Para Erasmo, pensador que ejerció tanta influencia en las tres corrientes principales de la Reforma Radical, y que además de un *Encomium matrimonii* (1497, publicado en Basilea en 1518) escribió varias otras obras sobre el matrimonio, y alusiones a él en algunas otras, el propósito del matrimonio era gozar de amor y compañía, bienes que se dan "amalgamados uno a otro en quienes son iguales por virtud y por cariño verdadero".[1] Por eso censuró Erasmo los matrimonios dinásticos, contraídos sin amor, y por eso consideró legítimo el divorcio en el caso de parejas infelices. Según él, considerar el matrimonio como uno de los sacramentos no se basaba sino en la autoridad de la Iglesia.

Para Lutero (por ejemplo, en su *Vom ehelichen Leben*, de 1522),[2] la

[1] Erasmo, *Opera omnia*, ed. de Leiden, 1703-1706, vol. V, col. 620E. Véase Émile V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement*, Ginebra, 1954, y Payne, *op. cit.*, cap. VII.

[2] Véase C. Olavi Lähteenmäki, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku, 1955.

familia pertenecía al orden de la creación caída, como también el estado. Para Zwinglio y Calvino, los hijos de padres cristianos pertenecían a la alianza. De ahí la ecuación entre circuncisión y pedobaptismo; pero para ellos, como para Lutero, el matrimonio mismo no era ni pactual ni sacramental.

Los teólogos del Concilio de Trento, ante el desafío que entrañaba la programática desacramentalización protestante del matrimonio, sintieron la necesidad de declarar las dos formas de vida, el matrimonio y el celibato, por lo menos igualmente válidas e igualmente sacramentales. El *locus classicus* en que se fundamentaba el carácter sacramental del matrimonio era un pasaje de San Pablo (Efesios, 5:31-32) en que la Vulgata emplea la palabra *sacramentum* para traducir el término que en el original griego expresaba la relación entre el hombre y la mujer, entre Cristo y su iglesia. Ahora bien, aunque desde los días de San Pablo el estado matrimonial fue tenido por los padres, los teólogos monásticos y los escolásticos como implícitamente inferior al celibato,[3] el pasaje de la epístola a los Efesios y muchas otras expresiones análogas del Antiguo y del Nuevo Testamento estaban siempre allí para hacer posible, después de un milenio y medio de experiencia cristiana, la restauración del aprecio hebreo original del amor conyugal, o sea la elevación, por así decir, del precepto divino de fructificar y multiplicarse a un nivel igual en importancia a ese celibato tan estimado por la tradición helenístico-ascética. En el Concilio de Trento, al redefinir el matrimonio como uno de los siete sacramentos, ya no implícitamente inferior al voto clerical y monástico de castidad, la iglesia católica insistió en que, para ser válido, tenía que hacerse en presencia de un sacerdote.

La Reforma Radical compartió con el catolicismo la resolución de perpetuar –o intensificar, incluso– el sentido cristiano del matrimonio en cuanto ordenanza de la iglesia, pero compartió también con la Reforma Magisterial dos repudios: el del carácter sacramental del matrimonio y el de la cristianización del celibato como alternativa y como forma de vida implícitamente superior. Al interpretar el matrimonio en el lenguaje de la alianza con Cristo, la Reforma Radical encontró una nueva base teológica para el matrimonio como ordenanza de Cristo dentro del panorama general de la iglesia. Inútil es decir que en el proceso de reubicación teológica de la más fundamental de las instituciones y relaciones humanas no faltaron excesos y aberraciones.

Tanto los protestantes como los radicales repudiaron sin muchas vacilaciones los votos de celibato pronunciados dentro de la iglesia vieja, pero los protestantes jamás hubieran tolerado teológicamente la anulación de ningún matrimonio contraído en esa iglesia vieja.[4] Los anabaptistas, en

[3] El ejemplo más conocido es el de San Jerónimo, según el cual el matrimonio era útil sobre todo para producir más vírgenes: Epístolas XXII (a Eustochium) y CXXX (a Demetrias).

[4] Los divorcios y matrimonios de quien fue el Defensor de la Fe y el Reformador Magisterial por excelencia no pueden tener cabida en esta generalización.

cambio, fueron no sólo rebautizantes y reordenacionistas, sino también, en principio (aunque no siempre en la práctica), "rematrimoniantes", en el sentido de que reafirmaban sus relaciones conyugales en Cristo o contraían nuevo matrimonio en la fe. Los documentos nos han conservado casos de rematrimonio formal de un cónyuge excomulgado y readmitido con el cónyuge fiel.[5] Y cuando los sectarios anabaptistas adquirieron una rutina de vida, el varón solía dirigirse a la mujer en quien había puesto los ojos y pedir su consentimiento en un plazo de tres días, si, por alguna u otra señal, esto resultaba ser la voluntad de Dios.

En ningún otro terreno de la Era de la Reforma estuvieron las mujeres tan cerca de la igualdad con los hombres –compañeras en la fe, camaradas en el entusiasmo misionero y en la disposición para el martirio– como en las congregaciones de aquellos para los cuales el bautismo de los creyentes era una alianza igualadora, consumada en términos que con la mayor naturalidad se tomaban del lenguaje de las bodas y del lecho matrimonial.[6] La insistencia anabaptista en el principio pactual de la libertad de conciencia para todos los creyentes adultos y la consiguiente extensión del sacerdocio del laicado cristóforo a las mujeres constituyeron una importante ruptura con la tradición del patriarcalismo y un paso trascendental en la historia de la emancipación de la mujer en Occidente. Al lado de gran número de patrocinadoras, protectoras y mártires, la Reforma Radical reconoció a varias profetisas, a dos apóstolas, o quizá más, y a una redentora (la virgen veneciana de Guillermo Postel).[7]

Consecuentes con su concepción pactual del matrimonio –relación conyugal entre un hombre y una mujer en cuanto creyentes responsables bajo la ley de Cristo–, los anabaptistas, a pesar de ser "sectarios" desde el punto de vista sociológico, adoptaron una posición más cercana a la de los católicos, sociológicamente "eclesiásticos", que a la de los protestantes, no menos "eclesiásticos" que los católicos desde el punto de vista sociológico. Pero precisamente porque el matrimonio era para ellos una alianza –tal como su relación con Cristo era un "desposorio"–, les fue posible dar con una base, no sólo para una mayor lealtad personal dentro del pacto de alianza que en el catolicismo sacramental, sino también para una mayor libertad de divorcio y rematrimonio.

Hay otros factores que es preciso tener en cuenta aquí, por ejemplo la incertidumbre en cuanto a la obligatoriedad de los preceptos y prácticas maritales del Viejo Testamento (en particular, la poligamia de los patriarcas), la fascinación ejercida por las especulaciones de los adamitas de fines de la Edad Media acerca de la intención original que tuvo Dios para los sexos antes de la caída de Adán y Eva, la funesta influencia de la cuarta epístola

[5] Véase el artículo "Marriage" en la *ME*, III, 502-510, sobre todo p. 506.

[6] Véase el libro de Roland Bainton, *What Christianity Says About Sex, Love, and Marriage*, Nueva York, 1957.

[7] La generalización se debe a Max Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Tübingen, 1922 (vol. I de sus *Gesammelte Aufsätze)*, p. 171. En cuanto a las dos *Apostelinnen*, véase Crous, "Eifel", art. cit., p. 189.

pseudo-clementina, inocentemente tenida por auténtica y de la era apostólica, el precepto de Cristo (Mateo, 10:35*ss.* y 19:29) de abandonar padre y madre, mujer e hijos y cargar la cruz,[8] y finalmente la urgencia escatológica de procrear hijos dentro de la pureza de la alianza para completar el número de santos "señalados" de los últimos días (Apocalipsis, 7:4). Todos estos factores marginales retardaron o llenaron de estorbos la aclaración del concepto básicamente nuevo de matrimonio a que los anabaptistas habían llegado. A la confusión teológica causada por textos bíblicos contradictorios entre sí es preciso añadir las tensiones que experimentaron en el corazón tantos amantes cónyuges separados por la persecución, por el destierro, por la cárcel, por los deberes misionales, y por los cambios de convicción en cuanto a los requisitos de la fe.

No hay duda de que, en lo relativo al matrimonio, la Reforma Radical estuvo más inclinada a excesos que la Reforma Magisterial, que ponía al hombre de iglesia en el mismo nivel y más o menos en las mismas circunstancias del hombre común, que situaba el aspecto contractual del matrimonio mismo en la esfera de las autoridades civiles, y que sólo en unos cuantos casos famosos se vio en la necesidad de autorizar la bigamia o el divorcio, con la idea de que esta sanción era el menor de los males en determinadas situaciones políticas peliagudas. La Reforma Radical fue ciertamente más turbulenta. Pero también es preciso decir que, desde el punto de vista religioso, fue posiblemente más creativa que el protestantismo oficial, porque llegó mucho más allá de la simple reducción de los ministros al nivel de los seglares. Los reformadores radicales se negaron a considerar el matrimonio, así reconcebido, como un hecho perteneciente únicamente a la naturaleza, o como el estado natural, y, por el contrario, encontraron maneras nuevas de ver en el matrimonio de los cristianos una relación superior a la implicada en el matrimonio civil, y, desde el punto de vista religioso, más riesgosa también. Los excesos que respecto al matrimonio se dieron en la Reforma Radical –los casos de poligamia registrados aquí y allá, los casos de cónyuges incrédulos o no convertidos a quienes abandonaban los cónyuges creyentes, y por último los casos, ciertamente muy contados, de comunismo sexual adoptado dentro de los confines de ciertos conventículos– tienen que entenderse no sólo 1) como hechos concomitantes del resquebrajamiento de la concepción sacramental del matrimonio que se había tenido en la Edad Media, sino también 2) como las fervorosas aberraciones de unos literalistas bíblicos que, por lo demás, pudieron encontrar sin demasiado esfuerzo varios pasajes de la Escritura en confirmación de su doctrina y de su práctica, y, finalmente, 3) como síndrome de una actitud escatológicamente intensa de repudio, pues los radicales sintieron que era urgente renunciar a las propiedades que tenían, a la herencia, a la situación civil y social, y desconocer al estado, fautor y protector de todos esos males. Adoptando como forma de vida el amor entre hermanos y la comunidad de todos los bienes –o sea, tomando al pie de la letra lo que encontraban en no

[8] Véase Schornbaum, *Bayern*, I (*QGT*, II), núms. 15, 16 y 353.

pocos pasajes del Nuevo Testamento–, los radicales, casi inevitablemente, tocaron a veces la línea fronteriza en que *eros* y *agape* se confunden.

Con todo esto, la concepción y la práctica post-reformistas del matrimonio no pueden entenderse si no se reconoce plenamente el impulso sectario, pactual, transmitido al mundo moderno o bien directamente por el anabaptismo o, en la mayor parte de los casos, indirectamente, a través de las formas "sectarizadas" del puritanismo.

1. Las ideas de Paracelso

Cuando se desea examinar de manera circunstanciada la correlación entre la teología nupcial y la práctica conyugal en el seno de la Reforma Radical, lo primero es acudir a Paracelso, el escritor que ilustra mejor tal vez que ningún otro las posibilidades que se presentaron en la transición de la visión medieval a la visión anabaptista, y que escribió precisamente sobre el asunto, lo mismo en cuanto médico que en cuanto teólogo, en cinco de sus obras y en varios sermones, sobre todo el *De nupta* y el *De thoro legitimo.*[9] Paracelso reunió en su pensamiento los dos extremos, el sacramentalismo medieval y la concepción pactual de los radicales. Su defensa de la monogamia toma un curso desacostumbrado: cada pareja –dice– fue prevista por Dios desde la eternidad:

> Y aunque en los tiempos antiguos, o sea en los del Viejo Testamento, hubo algunos hombres que tuvieron más de una [mujer], eso no significa que sea cosa bien hecha... Por el contrario, lo bueno es que cada varón le pertenezca a su mujer, y cada mujer a su marido... Ningún hombre debe tomar la esposa predestinada *(geborne gemahel)* de otro, aunque la pareja no se haya constituido todavía en presencia de otras personas, sino sólo ante Dios. En el momento oportuno, Dios le revelará a cada ser humano quién es la persona destinada a ser su compañera. Esto está muy de acuerdo con la providencia y presciencia de Dios, cuyos designios le están ocultos al hombre. Así, pues, [cuando] Cristo dice: "Aquellos a quienes Dios ha unido" [cf. Mateo, 19:6, y Marcos 10:9], es decir, aquellos a quienes Dios une [ya por predestinación] en el vientre de sus madres...[10]

La norma del matrimonio auténtico es el precepto monogámico de los primeros capítulos del Génesis y la restauración que hizo Jesús de ese ideal pre-mosaico. Lo permanente y lo esencial en la pareja cristiana es el precepto divino; tal es "la manifestación del matrimonio" en Paracelso.[11]

[9] Goldammer, *Paracelsus: Schriften,* pp. 113-114, expone una útil clasificación de las obras de Paracelso.

[10] Paracelso, *De nupta,* en sus *Sämtliche Werke,* ed. Goldammer, 2. Abteilung, Bd. II (1965), p. 308. Véase también Goldammer, *Paracelsus: Schriften,* pp. 281-282. En una obra espuria, atribuida a él durante mucho tiempo *(Sämtliche Werke,* 1. Abt., Bd. XVI, p. 260), hay, en cambio, una defensa de la poligamia.

[11] El término es de Kurt Goldammer, "Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus", *Theologische Zeitschrift,* III (1947), p. 215.

Paracelso es enemigo del divorcio, y declara que por ningún motivo puede ser válido. Aquí sigue las palabras de Cristo en San Marcos (10:9) y no en San Mateo (19:6), sosteniendo que este último pasaje, que permite el divorcio en caso de adulterio de la mujer, estaba dirigido a los judíos y les hacía esa concesión sólo a ellos, no a los cristianos.[12] Pero aunque no tolera el divorcio en sentido estricto, o sea la separación con el derecho de contraer nuevo matrimonio, sí justifica Paracelso la separación, sin ese derecho a nuevas bodas, en el caso concreto de alguien que se sienta especialmente llamado por Dios para ser su apóstol.[13] En este caso dice Paracelso que el divorcio es en verdad obligatorio, y no porque él considere el celibato como un estado superior al de matrimonio, sino porque, en cuanto misionero destinado al mundo, el apóstol no debe cargar sobre sus hombros las responsabilidades de una familia. Paracelso exige que los apóstoles casados abandonen a sus esposas. Él, como muchos de sus contemporáneos, estaba convencido de que los tiempos en que vivía se acercaban ya al Día del Juicio. Un apóstol de los últimos tiempos tenía que imitar a San Pablo (I Corintios, 7:7) y estar preparado para el martirio, cosa incompatible con las obligaciones familiares.[14]

La insistencia en el celibato apostólico no significa, de ninguna manera, desdén por el matrimonio. Al contrario, Paracelso lo llama estado santo, "tan alto, que todos los señores de este mundo deben ser abandonados por obedecer su imperativo",[15] y, empleando un vocabulario característicamente espiritualizante, declara:

> El matrimonio es un sacramento, pues, si atendemos a la formación original de la palabra *sacramentum* en latín, vemos que equivale a *sacra mens,* o sea que el matrimonio es una disposición sagrada. O, para decirlo de manera diferente, es preciso que [quien contraiga matrimonio] lo haga con un corazón puro según el precepto de Dios y no según los preceptos humanos.[16]

En verdad, después del oficio de apóstol no hay oficio más elevado que el de esposos. Una de las razones por las cuales ataca Paracelso el monaquismo es por el desdén en que éste tuvo el matrimonio, desdén inspirado por el diablo, que es a su vez un estéril, un "virgen ruin":

> Aquel a quien Dios ama no es virgen; pues si alguien, hombre o mujer, fuera virgen, necesitaría pertenecer a un estado mejor que el estado de matrimonio. "¿Cuál es ése?", me preguntarás. Sólo el oficio de apóstol, que es el más pequeño de todos, puesto que son pocos los miembros que lo componen. Pero si

[12] *De thoro legitimo,* citado por Goldammer, "Lebensgeschichte", p. 209, nota 11.

[13] Cf. Goldammer, art. cit., *passim,* sobre el concepto que tenía Paracelso del oficio ministerial y su relación con la cuestión del celibato. En el número de los apóstoles se incluyen los profetas y los maestros, pero no los obispos, los cuales son tenidos por Paracelso como funcionarios no carismáticos.

[14] Cf. Goldammer, *Paracelsus: Schriften,* p. 282. Cuando San Pablo expresaba el deseo de que todos los hombres fueran como él, o sea casados, se dirigía, según Paracelso, no a los cristianos en general, sino a los apóstoles.

[15] Citado por Goldammer, "Lebensgeschichte", p. 208, nota 7.

[16] *De thoro legitimo,* citado *ibid.,* nota 8.

tú no eres un verdadero apóstol y haces sin embargo profesión de virginidad, tienes que considerar el tamaño de la acusación que se va a lanzar contra ti en presencia de Dios el día del juicio; pues el estado de matrimonio es, desde el punto de vista de Dios, el más grande que existe. Tiene ante sus ojos un mérito tal, que nunca deja de ser ricamente recompensado. De hecho, ninguna otra de las actividades terrenales nos hace capaces de adquirir méritos. Por el contrario, todas las cosas que no están basadas en el matrimonio son indiferentes desde el punto de vista de Dios. Así, pues, el matrimonio es el ministerio *(ampt)* más grande que Dios ha dado a los hombres.[17]

2. El matrimonio pactual

En opinión de sus enemigos, todos los anabaptistas eran básicamente münsteritas. En consecuencia, a pesar de que Menno Simons y Dietrich Philips se habían desligado del fanatismo tipificado por Münster, una de las acusaciones que tenían que rechazar era la de que sus seguidores practicaban la poligamia.

En su refutación de las acusaciones, Menno se detenía en los pasajes mismos del Antiguo Testamento que los münsteritas habían aducido en apoyo de la poligamia y, como Dietrich Philips, se remontaba al modelo paradisíaco del matrimonio:

En cuanto a la poligamia, diremos que en la época anterior a la Ley algunos de los patriarcas tuvieron varias mujeres; pero añadiremos que la libertad que hubo antes de la Ley no es la misma que hubo bajo la Ley. Por ejemplo, Abraham, que vivió antes de la Ley, tomó por mujer a su propia hermana, como él mismo lo atestigua al declarar en presencia del rey Abimelec: "Y a la verdad también es mi hermana" [Génesis, 20:12] . . . Jacob tuvo por mujeres a dos hermanas, Lía y Raquel, hijas de Labán, tío suyo por el lado materno. Estas libertades de casar con la propia hermana y de casar con dos hermanas al mismo tiempo quedaron después estrictamente prohibidas en Israel.

En el asunto del matrimonio, cada una de esas dos épocas tuvo, según las Escrituras, su propia libertad y sus propias costumbres. Y ahora, bajo el Nuevo Testamento, el ejemplo que el Señor nos propone no es el de los patriarcas, anteriores o posteriores a la Ley, sino el de Adán y Eva en los comienzos de la creación . . . Por lo tanto, no enseñamos, practicamos ni consentimos otro arreglo que el que estaba vigente en los principios con Adán y Eva, a saber, un marido y una mujer, como por la boca del Señor fue ordenado.[18]

También los hutteritas, a pesar de haber tenido una organización comunista análoga a la de los münsteritas, se opusieron resueltamente a la

[17] *Auslegung über die zehn Geboten* (*ca.* 1533), citado en Goldammer, *Paracelsus: Schriften*, pp. 292-293.

[18] *Réplica a unas falsas acusaciones*, trad. inglesa en *Writings*, p. 560. El matrimonio era el único sacramento católico del cual podía decirse que había sido instituido en el Paraíso; así lo dijo, por ejemplo, Pedro de Poitiers († 1205). Véase G. Le Bras, "La Doctrine du mariage", *DThC*, IX:2, cols. 2215-2217.

poligamia. El argumento esgrimido para este efecto por Pedro Riedemann es digno de atención porque ilustra la estrecha relación, señalada ya en páginas anteriores, entre la teología nupcial y el matrimonio pactual:

> El hombre debe también ser marido de una sola mujer, tal como Cristo es la cabeza de una única Iglesia. En efecto, siendo el matrimonio una imagen de la iglesia, la imagen tiene que parecerse a lo representado, y la indicación tiene que corresponder a lo indicado. Por consiguiente, ningún hombre debe tener más de una mujer.[19]

La esposa, entre los hutteritas y entre muchos otros anabaptistas, era llamada muy a menudo "hermana conyugal", lo cual quiere decir que ella y su marido eran considerados primariamente como miembros de la fraternidad o congregación, y sólo secundariamente como personas unidas por el vínculo matrimonial. Era tal la fuerza con que se sostenía esta convicción, que los ancianos, en cuanto representantes de la voluntad de Dios, fueron quienes mediante diversas disposiciones redujeron la elección personal del compañero de toda la vida a un mínimo bastante formalizado, y eliminaron todo lo que fuera noviazgo. Riedemann escribió en su *Razón de la fe:*

> El cristiano no debe elegir en ningún caso según la carne, sino que ha de esperar de Dios ese don, y con toda diligencia pedirle que, de acuerdo con su divina voluntad, le envíe a la persona que él le tenía asignada desde el principio, o sea la más conveniente para su salvación y su vida. Una vez hecha esta oración, el cristiano se aconseja, no con su carne, sino con los ancianos, para que a través de ellos le muestre Dios lo que para él tiene determinado. Este conocimiento debe ser aceptado con verdadera gratitud como un don de Dios por viejos y jóvenes, por ricos y pobres, pues es Dios, en efecto, quien lo ha otorgado a través del consejo de los ancianos. Así, pues, que no separe el hombre lo que Dios ha unido. Sin embargo, quienes van a vivir una vida conyugal deben ser desposados públicamente, en presencia de la iglesia, por un ministro de la Palabra.[20]

Riedemann distinguía tres niveles de matrimonio, el más bajo como reflejo del más alto:

> El matrimonio se da ... en tres grados o escalones. El primero es el de Dios con el alma o espíritu, el segundo el del espíritu con el cuerpo, y el tercero el de un cuerpo con otro, esto es, el matrimonio de hombre con mujer, que no es el grado primero, sino el último y el más bajo, de tal manera que es visible, reconocible y comprensible para todos. Ahora bien, precisamente por ser visible, reconocible y comprensible, este último matrimonio es una imagen, una

[19] Riedemann, *Account,* trad. inglesa cit., p. 100. También en su otra *Rechenschaft* (la de 1529/32) hay una sección "Vom Ehestand": Friedmann, *Glaubenszeugnisse,* II (*QGT,* XII), 37-38. Véase también el artículo "Marriage, Hutterite Practices", en *ME,* III, 510-511.
[20] Riedemann, *Account,* p. 100.

enseñanza y una indicación de lo que es invisible, o sea del grado intermedio y del grado superior. En efecto, así como el hombre es la cabeza de la mujer, así el espíritu es la cabeza del cuerpo, y Dios la cabeza del espíritu.[21]

3. La poligamia

La poligamia, o sea la pluralidad de esposas, fue el rasgo característico de la práctica de los münsteritas en su fase final y de varios otros grupos e individuos dentro de la Reforma Radical que adujeron el ejemplo de los patriarcas y prestaron oídos a la invitación escatológica hofmanniana de fructificar y multiplicarse (Génesis, 1:22) en la pureza de la alianza y sin lujuria carnal, para completar lo antes posible el número prestablecido de ciento cuarenta y cuatro mil santos señalados (Apocalipsis, 7:4) para constituir el Reino de Dios.[22] El matrimonio plural (en que se incluye la bigamia) fue tratado o defendido desde el punto de vista teológico por hombres como Erasmo, Lutero, Bucer y Cayetano, lo mismo que por algunos reformadores radicales como Bernardino Ochino (cap. XXIV.2.c) y, aquí y allá, por ciertos anabaptistas de la Alemania central y meridional. En lo personal, David Joris sostenía que lo propio de la segunda época, la del Hijo, era la monogamia, pero es evidente que había entre sus corresponsales varios polígamos, los cuales sostenían que, como los patriarcas estaban más cerca de Dios que los hombres modernos, la poligamia tenía que ser superior a la monogamia.[23] La comunidad de esposas fue el rasgo distintivo de los batenburguenses, que se inspiraron en las especulaciones paradisíacas de los adamitas medievales y se sintieron estimulados por la restitución de la poligamia en Münster. La fusión carnal considerada como el único sacramento genuino, llamado *Christerie* o *Christirung,* fue doctrina característica de un grupito de "soñadores" *(Träumer)* que aparecieron en el territorio de Hesse. Su cabecilla, llamado Luis de Tüngeda, abandonó hacia 1550 el concepto del bautismo como señal de alianza en favor de un espiritualismo sexual que unía "sacramentalmente" a toda la congregación mediante *un solo* coito de inspiración onírica.[24] Acusación formal de adulterio la hubo contra Luis Haetzer, ejecutado en Constanza (cap. VIII.3), y contra Nicolás Frey en Estrasburgo (cap. X.4). Este último, por lo menos, sostuvo hasta el final la justificación bíblica del abandono de su primera esposa. Casos de promiscui-

[21] *Ibid.,* p. 98.

[22] Véase en Gerhard Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg,* Berlín, 1958 *(Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter,* Bd. I), la útil sección sobre "Frau und Ehe", pp. 106-121.

[23] Bainton, *Joris,* pp. 66-70.

[24] Sobre los *Träumer* y los *Blutsfreunde* véanse detalles en Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens, op. cit.,* pp. 429 y 481, y Zschäbitz, *op. cit.,* pp. 111-115. Sobre la práctica de Jorge Volk, mencionado a continuación, véase Joseph Jurg, *Deutschland in der Revolutionsperiode,* Friburgo de Brisgovia, 1851, p. 682.

dad se señalaron en muchos lugares entre los excesos del auge evangelista, particularmente en St. Gallen (cap. VI.2), en el grupo que rodeaba a Jorge Volk, delegado de Hut en Königsberg de Franconia (cap. VII.4), y en el anabaptismo comunitario y sabatario de Andrés Fischer, en Zip (cap. XV.4).

Al narrar el surgimiento y el fracaso de la belicosa y polígama bibliocracia de Münster (cap. XIII.1), limitamos de hecho nuestra breve exposición de los factores que ocasionaron la institución de la poligamia a esta simple observación: que los münsteritas basaron su práctica principalmente en la orden dada por Dios a los hombres en el Génesis (1:22): "Fructificad y multiplicáos", orden que ellos reforzaron aduciendo, como autorización secundaria, el ejemplo de los patriarcas del Antiguo Testamento. En un sermón predicado en la catedral de Münster, Bernardo Rothmann proclamó entusiastamente que era voluntad de Dios que los santos se multiplicaran como las arenas del mar. Existen testimonios bastante sólidos de que los münsteritas hofmannianos se preocuparon verdaderamente por eliminar la lujuria, a fin de que la numerosa prole que esperaban, procreada en la alianza, tuviera la pureza necesaria para hacerla ocupar un lugar entre los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos de la Ciudad Santa.

Bernardo Rothmann bien pudo haber conocido la famosa epístola IV atribuida a San Clemente Romano, que recomienda la comunidad de bienes (*supra,* cap. XVI.3) incluyendo en ellos a las mujeres.[25] Como se recordará, esta epístola fue impresa en Basilea, en agosto de 1526, por Juan Sichard, el cual la entresacó de la recopilación de derecho canónico, y fue tenida por auténticamente apostólica. Algunos de sus pasajes decisivos fueron trasladados casi palabra por palabra a la *Crónica* de Sebastián Franck.[26] En Franck, en la edición suelta de Basilea o en algún *corpus* de derecho canónico de la catedral de Münster pudo Rothmann conocer este extraño documento que, aunque seguramente no fue el factor determinante del surgimiento de la poligamia "evangélica" en el siglo XVI, sí debe haber aportado una sanción "apostólica" para las cosas aberrantes que sucedieron en Münster y en otros lugares.[27] Es notable que los anabaptistas de Münster hayan decretado obligatorio el rematrimonio de todos los reclutas que convergían en la ciudad; e incluso a gente con muchos años de casada se le exigió que, después del rebautismo, pronunciara nuevos votos de matrimonio en presencia de un pastor y de un testigo. Después de la introducción de la poligamia, el rematrimonio pasó

[25] *Decretales pseudo-Isidorianae,* edición de Paulus Hinschius, Leipzig, 1863, p. 65: "Denique Graecorum quidem sapientissimus [Pitágoras o Platón], nec ita sciens esse, ait communia amicorum omnia. In omnibus autem sunt sine dubio et conjuges." Éste es el texto latino en que se apoya el documento hutterita sobre comunismo clementino que citamos *supra,* cap. XVI, hacia la nota 25.

[26] Ed. de Estrasburgo, 1531, p. 496a.

[27] Schubert, *loc. cit.*

a ser válido con la sola presencia de unos hermanos en calidad de testigos. Bajo la norma de la poligamia siguió habiendo la opción del divorcio, pero el adulterio se castigaba con pena de muerte.[28]

Los *XXX Dialogi* de Bernardino Ochino se publicaron en Basilea en 1563. El diálogo XXI, que suscita la cuestión de la poligamia, fue la causa de la expulsión del autor (cap. XXIV.2). Durante su estancia en Inglaterra, Ochino puede haberse sentido impulsado a escribir sus diálogos sobre la poligamia y el divorcio a causa del problema de sucesión de la casa de Tudor, pero su *Dialogue of Polygamy,* al que va anexo un *Dialogue of Divorce,* no se publicó sino mucho después (Londres, 1657). No pocos pasajes del mencionado diálogo XXI se remontan a un tal Ulrico Neobulus que escribió sobre la bigamia en 1541.[29] Los interlocutores del diálogo son el propio Ochino y un personaje llamado "Telypolygamus", el cual toca toda clase de cuestiones en torno a la poligamia, aduciendo el derecho natural, las costumbres patriarcales, los usos de los paganos antiguos y modernos y los vigentes en las sociedades judías y musulmanas contemporáneas, y ve en ella "una costumbre benéfica, sumamente provechosa para el género humano, pues aumenta la propagación". Pero el Autor, que todo el tiempo ha estado discutiendo lo que "Telypolygamus" afirma, se queda con la última palabra diciendo que él pide nuevas luces a Dios, para saber a qué atenerse.

4. LA SEPARACIÓN Y EL DIVORCIO

La primera expresión formalizada de una convicción anabaptista en cuanto al divorcio aparece en estrecha conexión con la Confesión de Schleitheim, de 1527 (cap. VIII.1), en un opúsculo anónimo sobre ese asunto, escrito posiblemente por Miguel Sattler en el mismo año de 1527.[30] Los puntos básicos que ahí se tratan son la permanencia de la alianza matrimonial llevada a cabo dentro del conventículo de los fieles, la primacía de la obligación del creyente para con Cristo sobre la obligación para con el cónyuge, el adulterio como único motivo para el divorcio, la transmisión del pecado de fornicación a la persona que se case, a sabiendas, con un fornicario, y la sanción implícita del rematrimonio por parte del cónyuge inocente en los casos de divorcio. Íntimamente relacionada con la imagen esponsalicio-nupcial de la alianza anabaptista, aparece en este tratadito la convicción de que el adulterio puede existir en el

[28] Löffler, *op. cit.*, pp. 114-125.

[29] Hulrich Neobulus, o Nebulo Tulrichus, era el pseudónimo de Juan Lening, teólogo que defendió la bigamia de Felipe de Hesse, y contra el cual escribió Lutero (*WA*, LIII, 185-201). Véase Bainton, *Ochino* (citado *infra*, cap. XXI, nota 87), p. 133. Sobre la verdadera preocupación de Ochino véase *infra*, cap. XXIV, a la altura de la nota 51.

[30] John C. Wenger, "Concerning Divorce: A Swiss Brethren Tráct on the Primacy of Loyalty to Christ and the Right to Divorce and Remarriage", *MQR,* XXI (1947), *passim.*

nivel espiritual, y de que el matrimonio contraído en el nivel humano puede disolverse si está en pugna con las obligaciones del matrimonio espiritual:

> El matrimonio espiritual, o sea la obligación para con Cristo, hecha de fe, de amor y de obediencia a Dios..., está por encima del matrimonio terrenal, y primero debe ser abandonado el compañero terrenal que el compañero *(Gemahel)* espiritual. Si a una persona en estas circunstancias no la liberamos del lazo del matrimonio, estamos preocupándonos más de las obligaciones y deudas terrenales que de las espirituales, y olvidando aquello que está escrito: "El que ama padre o madre, mujer o hijo más que a mí, no es digno de mí" [cf. Mateo, 10:37].[31]

El anónimo opúsculo suizo propone el divorcio entre el creyente y el no creyente, pero sólo en caso de que el no creyente sea un impedimento para la fe y las obligaciones del creyente.

En Münster, los seguidores de Rothmann, que veían en el matrimonio una imagen de la relación de Cristo con su iglesia, o sea la comunidad de sus fieles, podían concebir muy bien a un Cristo con muchas esposas y, por lo tanto, a cada marido con muchas mujeres. Pero como el matrimonio plural estaba también estrechamente relacionado con la fe, el matrimonio de creyentes con no creyentes no era verdadero matrimonio, sino algo equivalente a adulterio, que en consecuencia debía ser anulado por una rígida disciplina comunal.

La base bíblica de las severas reglamentaciones münsteritas y también mennonitas respecto a la separación y el divorcio era el capítulo 10 del libro de Esdras, donde los israelitas que han vuelto tras muchos años de destierro deciden, a propuesta de Esdras, romper todos los matrimonios con "mujeres extranjeras".

Para Dietrich Philips, naturalmente, todos los no mennonitas, inclusive otros anabaptistas formalmente excomulgados o que no están en comunión con ellos, son "extranjeros", y es en este contexto tan rígido donde prohibe los matrimonios mixtos:

> Si esas alianzas matrimoniales impuras y esos matrimonios mixtos entre los hijos de Dios y los incrédulos no podían continuar bajo el imperfecto orden de cosas de la Ley, ¿cómo podrían continuar ante Dios y su iglesia bajo el perfecto orden de cosas de la era cristiana del Evangelio? Medite y considere cada uno esta pregunta.[32]

Pero en contra del precepto de Esdras de apartarse de las "mujeres extranjeras", aplicado aquí por Dietrich Philips a los no mennonitas, se levantaban, en el Nuevo Testamento, el precepto de San Pablo (I Corintios, 7:10-15) de que no debía haber divorcio y de que un cónyuge cre-

[31] *Ibid.*, pp. 118-119. Se está hablando en ese lugar del matrimonio entre creyentes y no creyentes.

[32] Philips, *Enchiridion*, p. 358.

yente podía hacer santos a los hijos de un matrimonio mixto, y, sobre todo, el precepto de Jesús de que lo que Dios unió no debe ser separado por el hombre. Es verdad que Jesús, en la versión que da San Mateo (19:9) de este precepto, permitía el divorcio por causa de adulterio, y que San Pablo le concedía al cónyuge *infiel* la opción de separarse (I Corintios, 7:15) por causa, diríamos, de incompatibilidad espiritual. Pero los anabaptistas, en su esfuerzo de armonización, utilizando como precedente el pasaje de Esdras, 10:11-12, y recalcando en la relación conyugal todas las analogías posibles con la relación de Cristo y el alma creyente, se atrevieron a invertir la sentencia paulina y no sólo permitieron, sino que a menudo obligaron al cónyuge *creyente*, esto es, al anabaptista, a separarse del cónyuge infiel, y dijeron que la sentencia de Cristo se refería al adulterio espiritual.

Por ejemplo, el quinto artículo de las resoluciones mennonitas de Wismar prescribe el divorcio en los casos de adulterio espiritual y legitima el rematrimonio en los de adulterio físico:

> Por lo que se refiere [al matrimonio entre] un creyente y un no creyente, si el no creyente desea separarse por razones que tienen que ver con la fe, entonces el creyente deberá comportarse honestamente, y no contraer nuevo matrimonio durante todo el tiempo que el no creyente permanezca sin hacer eso. Pero si el no creyente se casa por segunda vez, o comete adulterio, entonces el cónyuge creyente puede volver a casarse a su vez, no sin aconsejarse con los ancianos de la congregación.[33]

Menno Simons corrobora esta doctrina en su *Instrucción sobre la excomunión* (1558), donde retóricamente pregunta:

> ¿Existe bajo el cielo algún ser humano, no importa quién, educado o no educado, joven o viejo, fuera o dentro de nuestra congregación, varón o hembra, capaz de demostrarnos con la Palabra de la verdad que el lazo del matrimonio espiritual, contraído con Cristo mediante la fe, puede ser menos importante que el lazo del matrimonio externo, contraído en la carne y entre humanos? . . . Ponderemos esto: ¿puede ser más alto el amor carnal que el amor espiritual? [34]

Pedro Riedemann, hutterita, extiende igualmente la significación del adulterio desde el punto de vista teológico y desde el punto de vista ético en beneficio del marido:

> En los casos en que . . . el varón ejecuta su parte, mientras que la mujer actúa por su lado y sin la aprobación marital, la mujer está transgrediendo su matrimonio y unión en las cosas chicas lo mismo que en las cosas grandes, y le está usurpando al marido su honra y su señorío. Si el varón le permite obrar así, está pecando con ella como Adán pecó con Eva cuando consintió en comer

[33] Menno, *Writings*, p. 1042.
[34] *Ibid.*, p. 970.

el fruto vedado, y ambos cayeron en la muerte, pues rompieron el matrimonio con su creador y desobedecieron su orden.[35]

Los Cinco Artículos hutteritas de 1547, redactados por Pedro Walpot, conceden un beneficio sensiblemente mayor a la esposa:

Nada puede romper el vínculo del matrimonio, salvo el adulterio. Sin embargo, en los casos en que un hermano esté casado con una mujer que no sea creyente, y ella acepta vivir con él, él no puede divorciarse de ella (ni viceversa). Ahora bien, cuando ella es la creyente y su fe peligra o es estorbada por un marido incrédulo que, por ejemplo, impide que los hijos se críen en la fe verdadera, puede divorciarse de su marido, pero no puede contraer nuevo matrimonio mientras él viva.[36]

En la sección anterior del presente capítulo hemos mencionado a Bernardino Ochino en conexión con la poligamia. Tal vez no esté de más incluir en este punto su doctrina sobre el divorcio, que se expone también en uno de sus mencionados *XXX Dialogi.* En cuanto a la poligamia, Ochino, después de mostrar una mentalidad bastante abierta, ha dejado la cuestión en suspenso; en cuanto al divorcio, por el contrario, es muy decidido, pues sostiene claramente que debe haberlo al menos en los casos de adulterio. Aduce para ello la autoridad de San Pablo (dando a entender, de manera un tanto oscura, que se refiere al pasaje ya mencionado de la primera epístola a los Corintios, 7:10-15), pero no menciona el precepto de Cristo en San Mateo (19:6). A lo largo de todo este diálogo, el interlocutor de Ochino se opone firmemente al divorcio y no le reconoce ninguna causa válida.

El mentor de Ochino, Juan de Valdés, que por regla general está en contra del divorcio, al comentar el pasaje de San Mateo a que acabamos de aludir, ve en él una aprobación que hace Cristo no sólo de la generación (procreación) ordenada por Dios desde el principio, sino también, y sobre todo, de la *regeneración;* en consecuencia, aprueba el divorcio por razones de incompatibilidad religiosa, y expresamente lo declara legítimo para cualquiera de los cónyuges:

La obligación de la regeneración cristiana, que va más allá de la obligación de la generación humana, requiere, por el bien del evangelio, que el hombre abandone a la mujer; no que la repudie, pero sí que pierda el afecto que tenía por ella en cuanto mujer, y que *la abandone del todo* cuando se convierta en un estorbo para él, ya sea al no dejarlo predicar la fe cristiana,[37] ya al no dejarlo enseñar la forma de vida cristiana, ya al no dejarlo vivir como cristiano, imitando a Cristo.[38]

[35] Riedemann, *Account,* trad. cit., pp. 101-102.
[36] *Chronik,* pp. 308-316, artículo 5. Cf. el *Gran libro de los artículos* (1577), artículo 5, en la edición de Friedmann, *Glaubenszeugnisse,* II (*QGT,* XII), 299-317.
[37] Recuérdese la única excepción que admite Paracelso.
[38] Comentario sobre San Mateo, 19:1-9.

Llegando un poco más atrás, cabe observar que Erasmo, al declarar permisible el divorcio, tuvo el cuidado de buscar para ello una sanción bíblica tipológica, que encontró ya en Orígenes: Cristo divorciándose de la Sinagoga para hacerse Esposo de la Iglesia.[39]

5. El matrimonio y el divorcio en otros sectores de la Reforma Radical: Conclusión

Nos hemos ocupado en otros lugares de este libro de las doctrinas matrimoniales características de Melchor Hofmann (bautismo interior y desposorio),[40] de Juan de Campen (el bautismo como un *Beischlaff* místico)[41] y de Enrique Niclaes, el familista.[42] Recojamos aquí una de las enseñanzas de Müntzer, que decía que había que tener un cónyuge como si no se lo tuviera. Schwenckfeld no se expresó sino muy parcamente sobre el asunto, pero en una carta a un abogado, escrita en 1538, hablando sobre matrimonio y divorcio, hacía una distinción entre los cristianos sólo de nombre o "no cristianos" –independientemente de lo que esto significara para él– y los "cristianos verdaderos". Concedía de muy mala gana el divorcio para los primeros, no sin insistir en que los magistrados debían ser aquí muy severos, permitiendo el divorcio sólo en casos de evidente interés para el bien de la república. En cambio, por lo que tocaba a los cristianos devotos, insistió en la santidad del matrimonio, que "no es sólo la unión de la carne sino también, y de manera mucho más importante, la unión de los corazones, de los espíritus y de las voluntades", y que por lo tanto es indisoluble, de tal modo que ni la razón de adulterio es válida. Los transgresores –decía– están ya castigados en la presencia de Dios.[43]

Los hermanos polacos (capítulos XXV, XXVII y XXIX), en cuya doctrina y práctica influyeron, entre otros elementos, los impulsos calvinistas, valdesianos y más tarde socinianos, prácticamente desde los momentos en que se separaron de la gran Iglesia reformada (lo cual ocurrió de manera definitiva hacia 1565) parecen haber considerado el matrimonio como una ordenanza divina, que había que celebrar con gran solemnidad en presencia de un pastor. Se pedía entre ellos que el novio y la novia compartieran la misma fe (lo cual, probablemente, no quería decir que fueran unitarios los dos, sino sólo de credo "pan-protestante"). Los contrayentes, en presencia de la congregación, escuchaban por principio de cuentas una homilía basada en la Escritura y adecuada a la ocasión. Como primer acto conyugal, el novio y la novia se daban la mano, y sobre

[39] *Opera omnia,* ed. cit. de Leiden, vol. VI, col. 700A.
[40] *Supra,* cap. XI, a la altura de la nota 10.
[41] *Ibid.,* a la altura de la nota 12.
[42] *Supra,* cap. XIX, a la altura de la nota 14.
[43] Schwenckfeld, *Vom Nachtmahl, Taufe und Ehescheidung: CS,* VI, 185-195. Doy las gracias a Klaus Lindner por haberme llamado la atención sobre este pasaje.

las manos así unidas se posaba la mano del pastor, para simbolizar con el primer gesto la unión física que iba a haber en lo sucesivo, y, con el segundo, la bendición del Espíritu Santo, a través del pastor, sobre la unión de las dos almas. En seguida se intercambiaban dos sortijas de oro, dada una por el novio y la otra por la madre de la novia; el pastor las tomaba en la mano, las bendecía, y explicaba que esos anillos del metal más puro, y sin principio ni fin, simbolizaban el carácter duradero del matrimonio. En sus iglesias estaba firmemente prohibido el divorcio.[44]

Prescindiendo de ciertos excesos, es claro que Paracelso, Juan de Campen, los hofmannitas-hutteritas, los anabaptistas de Suiza y del Sur de Alemania y los hermanos polacos tenían en altísimo concepto el matrimonio, como alianza hecha bajo Dios Padre o en Cristo, y que algunos de ellos aprobaron el divorcio como una alternativa posible, o preferida, o incluso obligatoria, a la infidelidad a Cristo. Al mismo tiempo que insistían en la primacía de la fidelidad teológica sobre la fidelidad conyugal, los aprobadores del divorcio se daban cuenta muy bien de que Cristo había abolido el divorcio según se practicó en el Viejo Testamento, y, además de no permitir ya que la dureza de corazón fuera razón válida de divorcio, había renovado de hecho los designios de su Padre celestial para la monogamia perpetua del Paraíso antes de la caída.[45] El impulso restauracionista que se da en muchas áreas de la Reforma Radical tuvo así el efecto de sustituir el sacramento del matrimonio por la idea místico-pactual de un desposorio espiritual, con el refuerzo de la alianza cósmica del primer hombre y la primera mujer antes de que su edén se convirtiera en un yermo.

[44] Peter Morzkowski, *Politia ecclesiastica,* ed. Georg Ludwig Oeder, Francfort-Leipzig, 1745, pp. 211-212. Le agradezco a Klaus Lindner el resumen anterior, hecho por él. La descripción figura en un texto latino impreso tardíamente, y editado, además, por alguien cuya finalidad era la refutación; sin embargo, hay razones para creer que incluso cosas como el empleo de la palabra *sacramentum* para designar el matrimonio, o como los argumentos basados en la autoridad del *Ad uxorem* de Tertuliano, se remontan al siglo XVI.

En la Europa cristiana del siglo XV no había sino un anillo, que el novio le ponía a la novia en el dedo anular de la mano *izquierda* (donde, según la ciencia popular, había una vena conectada directamente con el corazón). En su opúsculo *Wie man die so zu Ee greyffen,* Wittenberg, 1524, Juan Bugenhagen (Johannes Pommer) documenta una innovación que se introdujo en los matrimonios de ex-clérigos con ex-monjas, nada raros en los inicios de la Reforma: los novios intercambiaban anillos (el de ella era el que había recibido en su profesión religiosa); y, si bien la ceremonia misma de la boda seguía siendo la medieval, los esposos llevaban después sus respectivos anillos en el anular de la mano *derecha.* (Según parece, fue de este epicentro alemán de donde se difundió la costumbre de los dos anillos en la cristiandad occidental, protestante y católica, sin excluir a España. El único país que no aceptó la innovación fue Inglaterra.)

Pedro Morzkowski, *Politia ecclesiastica* (publicada tardíamente por un refutador luterano del socinianismo), Francfort-Leipzig, 1745, p. 212, dice que entre los hermanos polacos el novio y la madrina de la novia ponían sendos anillos "de oro puro" en manos del pastor para que éste los bendijera antes del intercambio. Sobre prácticas bautismales y eucarísticas que se conservaron en esta iglesia como reflejo de "antiguas usanzas de los hermanos" véase mi libro *Polish Brethren* (citado *infra,* p. 813, nota 8).

[45] Wenger, "Concerning Divorce", p. 117.

XXI. LOS VALDENSES EN ITALIA, 1510-1532; LOS ANABAPTISTAS ITALIANOS, 1525-1533; LOS EVANGÉLICOS ITALIANOS, 1530-1542

HEMOS estado tratando de seguir los sucesos de la Reforma Radical genéticamente, aunque al mismo tiempo, en la medida de lo posible, de una manera sinóptica y sincrónica. La única excepción ha sido el capítulo XIX, donde nos hemos ocupado de una sola región, los Países Bajos, y durante el lapso de casi una generación entera, 1540-1568, con lo cual nos salimos bastante del marco cronológico general del resto del relato. En el caso de los hermanos suizos, nuestra historia ha llegado sólo hasta la muerte de Zwinglio en 1531; en el de Inglaterra y el de Polonia, hasta las muertes de Enrique VIII y Segismundo I, respectivamente; en el de los hutteritas, hasta la composición de la *Razón* de Riedemann; y en el del anabaptismo y el espiritualismo de la Alemania central y meridional hasta la controversia de Marpeck y Schwenckfeld, en 1542.

En el presente capítulo y en el siguiente pasaremos a través de los Alpes a Italia,[1] y haremos un retroceso en el tiempo para reanudar nuestro relato a partir del punto en que lo dejamos (cap. I.5), o sea desde 1530.

En los doce años que van de la reconciliación del emperador y el papa en 1530 (simbolizada por la coronación imperial) al restablecimiento en 1542 de la Inquisición romana, calcada de la que Carlos tenía para sus dominios españoles, Italia estuvo atravesada de gran número de corrientes religiosas divergentes, unas veces al margen del sistema eclesiástico antiguo y otras veces en el interior de él, pero en uno y otro caso independientes, en gran medida, del papa. En efecto, cada uno de los papas que se fueron sucediendo estaba preocupado por su posición de príncipe, una de las más importantes de la península, aturdido por la obcecación de los atizadores de la insurgencia religiosa en Alemania, y no muy atento a los movimientos religiosos surgidos en tierra italiana. Desde el punto de vista religioso, los doce años que van de 1530 a 1542 están, en Italia como en Alemania, bien definidos.

En 1530, después de su coronación en Bolonia, Carlos V asistía a la dieta de Augsburgo, para oír, entre otras cosas, la Confesión de Augsburgo, en la que Melanchthon, en ausencia de Lutero, hacía todas aquellas concesiones a la teología y a las instituciones tradicionales que el par-

[1] Entre las obras panorámicas y relativamente recientes sobre el protestantismo y el sectarismo italianos, mencionemos sobre todo la de Frederic C. Church, *The Italian Reformers, 1534-1564,* Nueva York, 1932, la de George Kenneth Brown, *Italy and the Reformation to 1550,* Oxford, 1933, y la de Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento, op. cit.* Entre las obras más antiguas, pero de consulta obligada porque en muchos casos citan fuentes aún no publicadas, hay que mencionar desde luego la de Cesare Cantù, *Gli eretici d'Italia: Discorsi storici,* Turín, 1865-1867, 3 vols., el primero dedicado sobre todo a la Edad Media, el tercero dividido en dos partes.

tido luterano, después de censurar el extremismo de los suizos sacramentarios, podía hacer sin desdecirse de su fe.

En 1542 moría Contarini de dolor y desesperación después del fracaso, el año anterior, del coloquio de Ratisbona, donde el cardenal evangélico había formulado su gran concesión sobre la gracia empleando el vocabulario de la doble justificación, como última esperanza de salvar la unidad de la cristiandad occidental. En ese mismo año, Bernardino Ochino, superior general de la orden de los capuchinos y el predicador de penitencia más extraordinario que había en Italia, junto con otros prominentes evangélicos y protestantes italianos, huía de la península. Un año antes, en 1541, Juan de Valdés había muerto en Nápoles. Había dado su nombre a la forma italiana del evangelismo.

Después de la implantación de la Inquisición en 1542, los evangélicos italianos se conformaron, portándose como "nicodemitas", o huyeron a territorios protestantes, o bien se sumaron, con entusiasmo un tanto alterado, a la corriente reformista que desembocó en el Concilio de Trento.

Dentro de las arremolinadas corrientes de reforma, piedad y disidencia que recorren a Italia durante esta trascendental docena de años, hubo, además del evangelismo católico (valdesianismo), por lo menos otras cinco tendencias religiosas, a saber, el valdensianismo, el luteranismo, el calvinismo, el racionalismo evangélico y el anabaptismo. En esta Italia, con sus extremos de piedad y de indiferencia, de pobreza y de esplendor, con su tolerancia práctica, hasta 1542, de mayor variedad de expresiones religiosas que en ningún otro lugar, con su larga experiencia de toda clase de manifestaciones de sectarismo, herejía, fanatismo devoto y escepticismo, primero en la Edad Media y luego durante el Renacimiento, los "radicales" del siglo XVI se veían llevados a menudo de una corriente a otra, pues en Italia era sumamente difícil evitar que las aguas de una se mezclaran con las de la otra.

Falta, por supuesto, una de las corrientes más importantes, el protestantismo (luteranismo y calvinismo); pero esta corriente está excluida en principio, y no sólo del presente capítulo, sino de todos los demás, excepto en la medida en que sirve para aclarar las tendencias más radicales, mientras que el evangelismo católico sí es parte integrante de nuestra historia en la medida en que pudo sobrevivir, porque los movimientos radicales de Italia fueron los que heredaron porciones de ese evangelismo. Los valdenses del siglo XVI pertenecen también a nuestra historia hasta el sínodo general de Cianforan, del año 1532, a partir del cual quedaron bajo la influencia y la dirección de los reformadores suizos.

1. LOS VALDENSES ITALIANOS DESDE 1510 HASTA EL SÍNODO GENERAL DE CIANFORAN, 1532

Unos valdenses interrogados en 1510 en Paesana, junto a las fuentes del Po, declararon su ferviente esperanza de

que al frente de un gran ejército vendría un rey de los bohemios, perteneciente a su secta, subyugando todas las provincias, ciudades y aldeas, y destruyendo las iglesias; que ese rey daría muerte a todos los clérigos y les arrebataría sus posesiones temporales, aboliendo así todos los censos y todas las formas de explotación; y que impondría un tributo único y parejo, implantaría la comunidad de los bienes y haría que todo se ajustara a su ley.[2]

La belicosa esperanza en el inminente advenimiento de un mesías bohemio parece muy fuera de lugar en los Alpes cotienos entre los bucólicos secuaces de Pedro Waldo de Lyon, que en un principio, siglos atrás, se había limitado a solicitar la aprobación papal y después arzobispal para su idea de que a los seglares que sintieran el llamado de Dios les fuera lícito proclamar el evangelio en las plazas y otros lugares descubiertos, y en la lengua del pueblo. Pero a partir de 1184, cuando se celebró en Verona el sínodo en que Waldo fue excomulgado, el valdensianismo (o valdismo) comenzó su larga historia como movimiento sectario que se derramó por toda la Europa central y, en diferentes regiones, *absorbió las herejías locales, formando toda clase de nuevas combinaciones.*[3]

En Alemania, el maestro valdense Federico Reiser (*ca.* 1401-1458) había llegado a ser el jefe máximo de una Internacional valdense-taborita.[4] Nacido en Deutach, cerca de Donauwörth, hijo de un mercader valdense, Reiser se familiarizó con el hussitismo en Nuremberg, en casa de su maestro, que también era valdense. Después entró en contacto con Pedro Payne. Emprendió una carrera de pastor itinerante, con un campo de operaciones que se extendía desde Suiza hasta Bohemia. En la ciudad

[2] Giovanni Gonnet, "Il movimento valdese in Europa secondo le più recenti ricerche", *BSSV*, 1956, núm. 100, p. 26, cita el texto latino original, cuyo manuscrito, intitulado "Errores Valdensium", se conserva en Turín. La descripción del manuscrito puede verse en Giovanni Gonnet y Augusto Armand-Hugon, *Bibliografia valdese,* Torre Pellice, 1953 (=*BSSV,* núm. 93), papeleta núm. 756. Los estudios más recientes sobre la "Internacional" valdense-taborita (término acuñado por Giorgio Tourn en 1963) son los de Amedeo Molnár, "Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques", *BSSV*, 1965, núm. 118, pp. 3-16, y "L'Internationale des Taborites et des Vaudois", *ibid.*, 1967, núm. 122, pp. 3-13.

[3] Las interpretaciones más nuevas del valdensianismo han sido reunidas magistralmente por Giovanni Gonnet, "Delle varie tappe e correnti della protesta valdese in Europa da Lione a Chanforan: Problemi vecchi e nuovi (1176-1532)", *BSSV,* 1957, núm. 102, pp. 19-28, y "Nuovi studi sul valdismo nel Medio Evo", *ibid.*, 1956, núm. 100, pp. 60-62. La obra definitiva es ahora la de Amedeo Molnár, *Storia dei Valdesi,* vol. I, Turín, 1974, con 122 ilustraciones y varios mapas, dos de los cuales son de interés especial: el que está frente a la p. 220 muestra la amplia difusión del valdensianismo, de Lyon a la Península ibérica a través de Toulouse, de Lyon a Milán y desde aquí hasta la punta de la Península italiana, de Lyon a una zona que abarca las ciudades de Friburgo, Estrasburgo, Metz y Toul; desde Milán, de nuevo, en dos direcciones: por una parte Erfurt, Berlín y Stettin, y por otra Bohemia; el otro mapa, que está frente a la p. 109, cubre la difusión septentrional, desde Constanza hasta Cracovia y desde Colonia hasta Gniezno. El volumen abarca los años de 1176 a 1532. (El vol. II, que abarca de 1532 a 1848, es obra de Augusto Armand-Hugon.) Véase también A. Molnár, *Die Waldenser,* Berlín, 1980, cap. IV, pp. 326-391, y Giorgio Tourn, *I Valdesi,* Turín, 1980, sobre todo los caps. V-VII de la 1ª parte, y I-III de la 2ª.

[4] Valdo Vinay, "Friedrich Reiser e la diaspora valdese di lingua tedesca nel XV° secolo", *BSSV,* 1961, núm. 109, pp. 35-56; Molnár, "L'Internationale", pp. 8-9.

suiza de Friburgo se alojaba en casa de la importante familia Marmet, valdense, que tenía conexiones con los correligionarios del Mediodía de Francia y del Piamonte. En 1428 se unió al ejército taborita que avanzó a Viena. En 1431 fue ordenado como ministro hussita de la palabra por el obispo taborita Nicolás de Pelhřimov. Después de ejercer su ministerio entre los hussitas alemanes de Lanskroun, formó parte en 1432 de la delegación hussita que asistió al Concilio de Basilea. Investido con la ordenación sacerdotal y posiblemente también episcopal de los taboritas, y dándose a sí mismo el título de "Fridericus, Dei gratia episcopus fidelium in Romana Ecclesia donationem Constantini spernentium", Reiser, con cuatro obispos a sus órdenes, organizó una misión valdense-taborita de habla alemana que, gracias a las subvenciones de los taboritas, se extendió desde Basilea hasta el Báltico y desde Estrasburgo hasta Saaz (Žatec, donde se celebró un concilio general en 1456). Bajo la influencia bohemia, Reiser había repudiado categóricamente la leyenda de la alianza del papa Silvestre y el emperador Constantino, con la donación temporal de éste a aquél, y abandonó el pacifismo valdense en aras de la defensa de los desposeídos. Él y su mujer Ana Weiler, de Nuremberg, fueron quemados en Estrasburgo en 1458.

Los valdenses franceses e italianos de los Alpes cotienos, estimulados también por los acontecimientos de Bohemia en la segunda mitad del siglo XV, agruparon sus fuerzas y emprendieron una extensa actividad misionera, pues llegaron a establecer colonias en zonas tan alejadas como Apulia y Calabria. En 1483, probablemente por influencia de los taboritas, habían dejado de ser pacifistas absolutos,[5] puesto que se levantaron en armas contra el duque Carlos I de Saboya. En 1487 el papa Inocencio VIII autorizó una cruzada contra ellos, bajo la dirección del duque Carlos, del marqués de Saluzzo y del rey de Francia. En 1501, el nuevo rey de Francia, Luis XII, dio órdenes de terminar la cruzada en los valles que estaban bajo su poder, y dispuso la devolución de todas las propiedades confiscadas. En cambio, la viuda del marqués de Saluzzo, después de comprar los derechos del obispo y del inquisidor a las propiedades de los valdenses en el valle del alto Po, continuó la persecución en las vecindades de Paesana. Ya hemos entreoído las voces de los seis valdenses capturados en 1510, conservadas en las actas inquisitoriales citadas poco antes. Sólo falta añadir que cuatro de ellos escaparon entre una tormenta de nieve la noche anterior a su ejecución, y los otros dos fueron quemados, a orillas del Po, el 12 de mayo de 1510.

El hermano Lucas de Praga, principal portavoz del Partido Mayor de la *Unitas Fratrum,* visitó en 1498, en busca de la auténtica tradición apostólica, las ciudades de Roma y Florencia, así como el conventículo valdense de Fabriano (cap. IX.1), que parece haber estado teñido de catarismo.[6] No es probable que el hermano Lucas haya visitado las comuni-

[5] Molnár, "Les Vaudois et l'Unité", p. 6.
[6] *Ibid.,* p. 9. El "barba" Martín de Fabriano habló en 1492, ante sus inquisidores, de

dades valdenses de los Alpes cotienos, aunque, en vista de que el Partido Menor de la *Unitas* de Bohemia, o sea la porción más rígida, se escudaba precisamente con el ejemplo de los predecesores valdenses al oponerse a sus revisiones de la teología sacramental y de la forma de gobierno, hubiera sido de esperar que aprovechara el viaje para buscar un apoyo más general de los valdenses italianos.[7] En todo caso, si no visitó a los valdenses alpinos en 1498, había ya una relación bien establecida entre éstos y los radicales bohemios cuando en 1510 los ya mencionados valdenses de Paesana, sometidos a tortura, expresaron una gran esperanza en el auxilio que les vendría del "rey de los bohemios". Es muy posible que Lucas, a través de contactos epistolares con los valdenses cotienos, haya tratado de persuadirlos de la necesidad de volver a la pureza valdense original y de renunciar, en consecuencia, al uso de la fuerza, invitándolos así a abandonar precisamente aquella parte del legado taborita que él mismo encontraba inaceptable. La delegación que Lucas les mandó hacia el año 1515 bien puede haber sido encargada expresamente de esa misión.[8] Varios de los escritos de Lucas –por ejemplo, la parte que se refiere al Anticristo en su *Corteza* y la protesta ante Ladislao Jagellon contra el edicto de expulsión– se tradujeron al dialecto vulgar de la región cotiena.

En 1526 se habían desarrollado entre los valdenses alpinos tres facciones, formadas, respectivamente, por simpatizantes suizos, sajones y bohemios. En un sínodo celebrado en septiembre de ese año en Laus (Vallon du Laux), en el valle de Cluson, se reunieron hasta ciento cuarenta pastores para considerar sus propias tradiciones en relación con la *Unitas Fratrum* y con los protestantes de Suiza y de Sajonia. Guillermo Farel había estado trabajando en el Delfinado en 1523, y las noticias de sus predicaciones atraían a muchos valdenses. El sínodo delegó al "barba" Martín Gonin para que hiciera un viaje a Alemania, con la ayuda de Jorge de Calabria, y trajera de allá todos los libros de Lutero que pudiera conseguir.[9] Gracias a la actividad de Gonin se creó un partido protestante que vino a oponerse a quienes estaban en favor de lazos más estrechos con la *Unitas Fratrum.*

En el sínodo de Mérindol (Provenza), celebrado en 1530, se decidió solicitar el parecer de los pastores reformados de más prestigio en Suiza. De acuerdo con esa decisión, se envió a Jorge Morel (o Maurel), del valle

unos valdenses que había en las montañas de la Marca de Ancona, y los términos con que los describe sugieren que hubo allí alguna mezcla con los cátaros.

[7] La opinión tradicional había sido que Lucas visitó a los valdenses cotienos en 1498, pero esto no se puede sostener ya en vista de los manuscritos de Praga, antes desconocidos, que estudió Amedeo Molnár, "Les Vaudois et la Réforme", *BSSV,* 1954, núm. 96, pp. 45-47, resumen de dos artículos más amplios aparecidos antes en checo.

[8] Amedeo Molnár, "Luc de Prague et les Vaudois d'Italie", *BSSV,* 1949, núm. 90, pp. 40-64, y "Les Vaudois et l'Unité", pp. 10-11.

[9] J. Jalla, *Histoire des Vaudois,* Pinerolo, 1922, p. 70. Uno de los trabajos más recientes sobre las relaciones de los valdenses con los reformadores magisteriales es el de Giovanni Gonnet, "Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin", *ZKG,* LXIV (1952-1953), 308-311.

de Freissinières, y a Pedro Masson, de Borgoña, con cartas dirigidas a Farel (en Neuchâtel), a Haller (en Berna), a Ecolampadio (en Basilea) y a Bucer (en Estrasburgo). A Bucer le llevaron, además, un documento en que se exponían cuarenta y siete puntos de doctrina y de práctica acerca de los cuales tenían preguntas que hacer.[10] También a Ecolampadio le presentaron un cuestionario, pero en el de él se limitaron a sólo doce puntos.[11] Hecho este primer contacto entre ellos y los protestantes sacramentarios, los valdenses alpinos se encontraron defendiendo las tradiciones valdenses, entreveradas con algunas doctrinas y prácticas hussitas (de la *Unitas Fratrum*) que no habían llegado a asimilar sino de manera incompleta. En realidad, hemos sorprendido a los valdenses italianos en aquel momento de su larga historia en que se hallan en proceso de emprender interacciones con el movimiento antipapal más reciente. Convendrá, pues, hacer una pausa en este punto para examinar más de cerca la amalgama, tal como nos la dejaron descrita los "barbas" Martín Gonin, Jorge Morel y Pedro Masson, hacia 1530, en conexión con sus primeros contactos protestantes.

Las figuras prominentes del movimiento valdense durante el primer cuarto del siglo de la Reforma recibían el nombre de "barbas".[12] Esta designación (*barbe* en francés, *barba* en italiano) parece proceder del latín medieval *barbanus,* en el sentido de "tío".[13] Era término usado en el dialecto del norte de Italia para referirse a cualquier persona de importancia local. Los barbas itinerantes, que ejercían autoridad moral, también solían ser llamados "maestros". En plena Era de la Reforma siguió conservándose en Italia una vigorosa organización central de barbas y superintendentes. Su escuela principal había estado durante algún tiempo en Milán.[14] Los barbas valdenses de Lombardía, a diferencia de los de la zona francesa, se enorgullecían de tener una profesión, generalmente la

[10] Johann Herzog, *Die romanischen Waldenser,* Halle, 1853, pp. 350-362, reproduce, junto con una traducción al alemán, los cuarenta y siete puntos, según dos versiones, una en latín y otra en romanche, que se complementan, y que ofrecen variantes entre sí.

[11] Estos doce puntos, aunque son una selección de los cuarenta y siete, no están redactados exactamente de la misma manera que en el documento destinado a Bucer. Véase la carta de Morel y Masson a Ecolampadio (octubre de 1530) en Staehelin, *Briefe und Akten,* vol. II, núm. 787. Como la carta se escribió después de la visita al reformador en Basilea, es posible que los "barbas" hayan limitado sus preguntas a los puntos que discutieron con él. Pero una comparación de sus relaciones con Bucer y Ecolampadio parece indicar que los valdenses alpinos fueron más francos con Bucer acerca de sus prácticas.

[12] Durante el siglo XIV existieron tres jerarquías eclesiásticas entre los valdenses, así en la zona germánica como en la románica, a saber, obispos, presbíteros y diáconos. En el siglo XV habían desaparecido casi del todo estas categorías en ambas zonas, aunque en los Alpes cotienos había todavía cierta inseguridad en cuanto a los grados ministeriales. Véase Staehelin, *Briefe und Akten,* II, p. 507, y Emilio Comba, *History of the Waldensians of Italy,* Londres, 1889, pp. 254-256.

[13] También puede proceder directamente del latín *barba,* en el sentido de "barbado". [Cf. en español *barba,* "actor que hace papeles de viejo".] En las zonas de habla germánica, la designación más frecuente de los pastores era "maestros".

[14] Comba, *op. cit.,* pp. 151-153.

medicina y la cirugía. Casi siempre los candidatos a la ordenación eran pastorcillos y labradorcillos que rara vez sabían leer y escribir. Estando aún en casa de sus padres, los jóvenes aspirantes, puestos de rodillas en señal de humildad, pedían ser admitidos en la fraternidad pastoral y rogaban a los barbas ordenados que oraran a Dios por ellos, para que Dios los hiciera dignos. Los barbas comunicaban entonces la solicitud a los hermanos congregados, y si la idea que se tenía de los candidatos era buena, todos expresaban su asentimiento y se procedía a dar instrucción a los muchachos.

Los aspirantes eran sometidos a prueba durante dos o tres meses invernales de tres años consecutivos, o cuatro a lo sumo, hasta que los barbas ordenados se convencían bien de que su conducta era irreprochable. Los reclutas recibían una instrucción bastante elemental: se les enseñaba a leer y escribir y se les hacía aprender de memoria los evangelios de San Mateo y de San Juan y muchas de las epístolas. Más o menos hacia la mitad de su período de formación, los candidatos eran trasladados a cierto lugar donde había unas mujeres valdenses consagradas a Dios y que vivían una vida claustral. Aquí pasaban los candidatos uno o dos años, ayudando con los quehaceres más rudos. Finalmente eran admitidos a las filas de los pastores mediante la imposición de las manos y la celebración de la Cena del Señor. En la ordenación, el barba o maestro principal reunía a los demás barbas, y se pedía a cada uno de los candidatos que respondiera, con juramento, a la siguiente fórmula:

> Tú [fulano de tal], jura, por tu fe, mantener, multiplicar y acrecentar nuestra ley, y no traicionarla ante ninguna persona viviente; y promete también que no jurarás el nombre de Dios en modo alguno, y que guardarás el día del Señor, y que no le harás a tu prójimo nada que no quieras que él te haga a ti; y jura que crees en Dios, que hizo el sol y la luna, el cielo y la tierra, los querubines y los serafines y todo cuanto ves.[15]

Una vez recibido el juramento del candidato, el maestro le ponía en las manos un cáliz y en ese momento mismo le asignaba un nuevo nombre, diciéndole: "De ahora en adelante te vas a llamar así y asado." A los ojos de la comunidad, y particularmente a los ojos del grupito de los *perfecti* ordenados, esta ceremonia vino, de hecho, no ya a confirmar, sino incluso a sustituir el bautismo que por regla general el recluta había sido obligado a recibir, de niño, en su parroquia católica. (El barba Martín, por ejemplo, se había llamado antes Francisco.)

Con esa instrucción y esa ordenación, los barbas jóvenes eran enviados de dos en dos a sus labores de evangelización.[16] Una vez hecho miembro del ministerio valdense, el ordenado encontraba que la prece-

[15] El texto latino original se encuentra en Peter Allix, *Some Remarks upon the Ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont*, Londres, 1690, p. 313; y allí mismo, p. 276, hay traducción al inglés.

[16] Carta a Ecolampadio, en Staehelin, *Briefe und Akten*, *loc. cit.*

dencia dependía únicamente de la antigüedad. El que precedía en el orden de la consagración era el maestro; el que venía después era el discípulo. El segundo no hacía nada sin el permiso del primero, de manera que tenía que pedírselo hasta para las cosas más insignificantes, como beber un vaso de agua. Los barbas no se casaban: por influencia católica, o tal vez cátara, se tenía el celibato por el estado más alto de todos.[17] El pueblo que recibía la enseñanza de estos hombres les daba gratuitamente comida y ropa en cantidades suficientes, si bien los barbas trabajaban en diferentes menesteres para ser bienquistos de los fieles y para evitar la ociosidad. Se pedía de ellos una conducta digna de su oficio de pastores. Los barbas oraban, puestos de rodillas, en la mañana, a mediodía y en la tarde, antes y después de la cena, y a veces también durante la noche. Estas oraciones duraban más o menos un cuarto de hora. Antes de comer o de beber solían rezar el padrenuestro. Una vez al año, todos los barbas de determinada jurisdicción se congregaban en un concilio general para hablar sobre la marcha de los asuntos y para acordar los cambios de residencia por parejas (cada dos o tres años), salvo en el caso de los ancianos, a quienes se permitía tener una residencia fija durante el resto de sus días. Sus bienes temporales eran administrados en común. Todo cuanto el pueblo daba de limosna se ponía a disposición del concilio general y se guardaba en el arca común, manejada por los dirigentes centrales. Una parte del dinero se destinaba a cubrir los gastos de los viajes, y una porción les estaba reservada a los pobres. Los barbas se reunían también una vez cada año para confesarse unos a otros sus pecados. Si en el curso del año alguno de ellos había caído en el pecado de la carne, se le excluía de la comunidad, se le prohibía volver a predicar y se le decía que de ahí en adelante se ganara el pan con el sudor de su frente.[18]

En Alemania, en Apulia y Calabria y en muchas de las colonias del Piamonte, los valdenses laicos asistían por regla general a los servicios religiosos católicos. Sólo allí donde constituían la mayoría, como en los Alpes cotienos, podían prescindir de las parroquias católicas y confesarse regularmente con los barbas, o bien unos ante otros, en sus reuniones. Los valdenses de los Alpes cotienos habían estado recibiendo la eucaristía de sus propios barbas hasta los días de la cruzada de 1487. La designación más común de la eucaristía era *consolamentum,* que muestra el gran arraigo que tuvo la influencia de los cátaros incluso en los Alpes italianos, donde el sincretismo estaba, por regla general, menos avanzado que en las zonas más populosas y más accesibles.[19] A partir de 1487, incluso en los Alpes, los valdenses recibieron la comunión de manos de los sacer-

[17] Véase Giovanni Scuderi, "Il problema del matrimonio nella fede, nella pietà a nella teologia del Valdesimo medioevale... (1173-1532)", *BSSV,* 1959, núm. 106, pp. 31-58.

[18] Las fuentes son aquí la citada carta a Ecolampadio y las "Memorias" de Morel, en Herzog, *Die romanischen Waldenser,* pp. 340 *ss.*

[19] Véanse en Gonnet, "Delle varie tappe e correnti", p. 26, las citas de documentos inquisitoriales de 1335-1387 y 1451 en que consta el uso del término cátaro *consolamentum.*

dotes católicos, excepto en las ordenaciones anuales de los nuevos barbas.[20]

La vida religiosa de los valdenses estaba centrada en torno a las visitas de la pareja de barbas. Cuando el barba más antiguo y su ayudante llegaban a una localidad, se daban a conocer por la señal propia del conventículo, y en seguida recibían alojamiento. La merienda tomaba el carácter de un festín de amor. En el período anterior a 1487, cuando la eucaristía valdense se practicaba de manera más general y pública, antes de sentarse a la mesa bendecían los barbas los manjares de la cena diciendo el *Benedicite,* la letanía *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison* y el padrenuestro. En seguida, el más antiguo decía en el dialecto del pueblo: "Dios, que bendijo los cinco panes de cebada y los dos peces para dar de comer a sus discípulos en el desierto, bendiga esta mesa con todo lo que hay en ella y todo lo que a ella se traiga." Después, haciendo la señal de la cruz, el barba más joven bendecía la mesa en nombre del Dios Trino y Uno. De manera parecida, cuando los comensales se levantaban de sus asientos, daban gracias con las palabras del Apocalipsis, 7:12, pronunciadas por el barba mayor, el cual añadía: "Que Dios pague generosamente y recompense con creces a quienes nos hacen el bien y nos bendicen, y que, así como nos ha dado el pan material, nos conceda también el alimento espiritual. Dios sea con nosotros y nosotros con él para siempre jamás", a lo cual contestaban "Amén" todos los reunidos, a menudo juntando las manos y alzándolas al cielo.[21]

A la comida seguía el acto religioso propiamente dicho, cuyos tres elementos básicos eran la oración, la lectura de pasajes bíblicos y la recepción del pan y el vino consagrados, entendidos en un sentido simbólico.[22] La teología eucarística de la *Unitas Fratrum,* más complicada, no había llegado a asimilarse bien. La oración se limitaba casi exclusivamente al padrenuestro, repetido en silencio hasta cuarenta veces. Como la educación de los barbas consistía en buena medida en la memorización de la Escritura, la asamblea podía seguir fácilmente su lectura. Durante el sermón, los dos ministros tomaban asiento, y por turno, primero el más viejo y luego el más joven, citaban máximas de los apóstoles, o de ciertos santos o doctores de la iglesia, para acentuar o confirmar el asunto que se estaba exponiendo. Los temas de los sermones eran las virtudes, los vicios, las buenas obras, el amor al prójimo y la obligación de evitar la mentira, los juramentos y el derramamiento de sangre, y se concluía con esta exhortación: "El tiempo es breve: confesad vuestros pecados y haced penitencia."

En cuanto a las creencias y prácticas sacramentales, aunque Waldo

[20] Una costumbre muy rara de los valdenses fue la de comer pescado junto con el pan y el vino eucarísticos. Véanse las pruebas documentales que de manera incidental, pero profusa, presenta Kurt Goldammer en su artículo "Der Naumburger Meister und die Häretiker", *ZKG,* LXIV (1952-1953), especialmente pp. 97-102.

[21] Comba, *op. cit.,* p. 258.

[22] *Ibid.,* p. 269.

mismo se atuvo siempre a las tradiciones católicas, a comienzos de la Era de la Reforma las cosas habían cambiado, y los siete sacramentos estaban sobremanera debilitados o alterados. Uno de ellos, el de la ordenación sacerdotal, estaba decididamente en manos de los *perfecti* de la hermandad sectaria. El bautismo de los infantes, que por lo general vinculaba a los valdenses con la parroquia católica, seguía considerándose deseable para la salvación, pero algunos sostenían que podía ser administrado por cualquier persona, incluso por una mujer. En 1530 había valdenses que afirmaban que era mejor confesarse con un seglar piadoso que con un sacerdote indigno. La confesión solemne de la congregación laica tenía lugar por lo menos una vez al año, según se presentaran las ocasiones.[23] Después de la absolución, los penitentes ayunaban y oraban.

Los valdenses rechazaban la idea del purgatorio, en la que veían un invento de los sacerdotes. Rechazaban también la doctrina de la intercesión de los santos. Creían que en la vida de ultratumba había un lugar en que moraban los elegidos, el Paraíso, y otro en que se castigaba a los condenados llamado infierno. Creían en un Dios en tres Personas, y en un Cristo enteramente humano y enteramente divino, y afirmaban que la fe debía estar acompañada de buenas obras. La doctrina luterana y zwingliana de la justificación por la sola fe no les atraía, y les parecía difícil de aceptar en todo su rigor la teoría de la predestinación que exponían los reformadores magisteriales.

En una ocasión se hallaban reunidos varios barbas, y uno de ellos, defensor del libre albedrío, se enredó en una disputa con otro que se había convertido al predestinarismo y, para refutarlo, tomó un salero de la mesa y lo estrelló en el suelo, exclamando coléricamente que de ese modo había demostrado su libre albedrío; el otro, instruido seguramente en las doctrinas suizas y sajonas, le contestó al punto: "Sí, puedes muy bien hacer una obra mala por tu propia cuenta, pero trata ahora de pegar los pedazos rotos y de juntar los granos de sal, y verás que sin la gracia de Dios no puedes hacer ninguna obra buena." [24]

Eran muchos los valdenses que se resistían a aceptar la doctrina de la predestinación: por alguna razón era ése el duodécimo y último de los puntos disputados que Morel y Masson le sometieron a Ecolampadio en el documento de 1530. Mencionemos someramente algunos de los otros doce puntos del cuestionario presentado a Ecolampadio, o algunos de los cuarenta y siete que figuraban en el presentado a Bucer, para redondear un poco más la imagen de los valdenses cotienos en el primer tercio del siglo de la Reforma. Se muestran ansiosos de saber si de alguna manera están obligados a someterse a quienes han sido constituidos en autoridad sobre el mundo, por ejemplo para dirimir altercados surgidos entre val-

[23] Carta a Ecolampadio, *loc. cit.*, p. 505.

[24] La anécdota, que corresponde al período aquí considerado, figura en la *Historia breve e vera degl'affari dei Valdesi delle Valli* (1587) escrita por el barba Jerónimo Miolo de Pinerolo. La reproduce Gonnet, "Il movimento valdese", pp. 27-28.

denses; si la sentencia de muerte dictada contra los asesinos, los ladrones y otros malhechores es cristiana, en vista de la declaración profética de que Dios no quiere la muerte del impío, sino que se aparte del mal camino y viva (Ezequiel, 33:11); si la autoridad civil dimana de Dios; si es lícito autorizar a los hermanos a dar muerte a un falso hermano que se ha hecho delator y revela a los inquisidores o a los magistrados el lugar en que viven los barbas, poniendo así en peligro a toda la comunidad.[25]

Hecha esta caracterización de la teología y de la práctica de los valdenses en vísperas de su aceptación del protestantismo, podemos continuar nuestra historia.

Masson fue aprehendido cuando se encaminaba a Neuchâtel, pero Morel se escapó y pudo tener conversaciones con Farel y Antonio Saunier (o Saulnier) en Neuchâtel y en Morat. De regreso en Provenza, Morel emprendió una activa campaña en pro de la causa protestante suiza. No fueron pocos los debates que se suscitaron entre las facciones que más o menos se podían distinguir, a saber, los tradicionalistas, los "hussitas" y los "protestantes", estos últimos muy orientados ya hacia la práctica de los reformadores magisteriales. El 12 de septiembre de 1532, muchos barbas, procedentes incluso de Apulia, se reunieron en asamblea bajo los castaños de Cianforan (Chanforan), en el valle de Angrogna. Entre los asistentes se hallaban Farel, Saunier y Pedro Roberto Olivétan.[26] La labor de Morel había sido muy metódica, y el sínodo adoptó una nueva confesión de fe que incluía la doctrina reformista de la predestinación. Por otra parte, los allí reunidos negaron todo reconocimiento a la iglesia católica romana, aceptaron el matrimonio de los clérigos y ordenaron que el culto comunal fuera en lo sucesivo público y abierto, en franco desafío a la autoridad de Roma. Farel, que fue la figura dominante en Cianforan, logró que los barbas aceptaran la interpretación zwingliana de la Cena del Señor y el matrimonio de los ministros. Sin embargo, aun después de haberse hecho protestantes, los valdenses de los Alpes cotienos conservaron ciertos rasgos que los habían caracterizado, por ejemplo la designación "barba", y algunas de sus funciones tradicionales, como también su pacifismo, allí donde éste no se había taborizado aún. Se apartaron mil quinientos escudos de oro para la publicación de una nueva traducción francesa de la Biblia. La tarea de prepararla le fue encomendada a Pedro Roberto Olivétan.

En el sínodo de Cianforan los conservadores quedaron en minoría.

[25] Carta a Ecolampadio, *loc. cit.*, p. 507; Herzog, *op. cit.*, pp. 350-351.

[26] He aquí los estudios más recientes que se han hecho sobre este acontecimiento trascendental: Jean Jalla, "Le Synode de Chanforan", *BSSV*, 1932, núm. 58, pp. 34-48; Ernesto Buonaiuti, "Il Sinodo di Chanforan", *Ricerche Religiose*, X (1934), p. 85; Giovanni Gonnet, "Les Relations des Vaudois des Alpes avec les Réformateurs en 1532", *BHR*, XXIII (1961), 34-52; Valdo Vinay, "Der Anschluss der romanischen Waldenser an die Reformation und seine theologische Bedeutung", *Theologische Literaturzeitung*, LXXXVII (1962), 90-100, y Molnár, *Storia dei Valdesi*, cap. VIII. La Declaración de Cianforan puede verse en Valdo Vinay, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Turín, 1975, doc. VIII, pp. 139-142.

Algunos de ellos, encabezados por los barbas Daniel de Valencia y Juan de Molines, se retiraron con muestras de exasperación, llevándose consigo los documentos antiguos de la confraternidad valdense y, a lo que parece, también los artículos de Morel. Los dos barbas se dirigieron a Mladá Boleslav (cuartel general del hermano Lucas hasta su muerte en 1528) y solicitaron el consejo del hermano Juan Augusta y de otros. Éstos escribieron a los valdenses una carta [27] en que les decían que estaba bien que continuaran su diálogo con los portavoces suizos de la Segunda Reforma, pero –evidentemente de acuerdo con Daniel y Juan, los dos barbas– añadían que estaría mal que cedieran en las cuestiones religioso-civiles ya aclaradas por la Primera Reforma (la de los valdenses y la de la *Unitas Fratrum*).[28] Desgraciadamente para los conservadores, un nuevo sínodo *(consilium)* de los valdenses, celebrado en 1533 en Prali, cerca de Pinerolo, confirmó las decisiones a que se había llegado en el sínodo de Cianforan.

Dos años después aparecía la nueva traducción de la Biblia, cuyo prefacio está firmado por Olivétan "en los Alpes, a 12 de febrero de 1535", y que sería el modelo de todas las versiones francesas subsiguientes.[29] Así, pues, en los Alpes cotienos había prevalecido la facción protestante. Los valdenses protestantizados comenzaron a ser atendidos por pastores franceses egresados de la academia de Lausana, que poco a poco fueron remodelando los servicios religiosos de acuerdo con las prácticas suizas.

No todos los valdenses italianos fueron capaces de realizar esa brusca transición del sectarismo medieval al protestantismo moderno. Algunos conventículos del valle del bajo Po, desde Paesana hasta Venecia, y la totalidad de las colonias valdenses de Calabria y Apulia (hasta 1556) decidieron no ajustarse a la decisión aprobada por la mayoría congregada en los Alpes. Más expuestos que sus hermanos alpinos a los riesgos de la inquisición municipal, episcopal y (a partir de 1542) también papal, no hubieran podido darse el gusto de hacer público su testimonio, y así prefirieron sobrevivir como una malla bastante suelta de inconformidad popular. Estos restos de la vida conventicular de fines de la Edad Media, que prestaron oídos con la misma facilidad a la teología y a la especulación de los protestantes, de los valdesianos, de los espiritualistas y de los servetianos, estaban bien preparados, como luego veremos (cap. XXI.2 y XXII.2), para ser reclutas del anabaptismo (anti-trinitario).

Aunque la relación de los valdenses con la Reforma Radical sigue siendo cuestión abierta al debate, es interesante observar que antes de su conversión al protestantismo los valdenses tenían unas opiniones muy parecidas a las de los anabaptistas acerca de la obra redentora de Cristo,

[27] Publicada por A. L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française,* vol. III, Ginebra-París, 1870, pp. 63 *ss.*

[28] Los puntos de vista de Juan Augusta en cuanto al diálogo entre la Primera Reforma y la Segunda han sido estudiados por Molnár, "Les Vaudois et l'Unité", pp. 12-15.

[29] Olivétan murió en 1538, en Ferrara.

y esto tiene que haber seguido siendo igual, con toda verosimilitud, entre aquellos que se negaron a someterse a la tutela helvética directa. Según los valdenses de los Alpes cotienos, la Pasión de Cristo borró de toda la humanidad la culpa del pecado original, pero el perdón de los pecados personales ha sido encomendado a instrumentos instituidos por el propio Cristo, como la confesión ante un barba, o la confesión de los barbas entre sí.[30] Se explica, así, que para muchos de esos valdenses el bautismo de los niños pequeños, sin pecados que confesar, era innecesario, y aunque murieran sin él su salvación estaba asegurada.

Puestos ya a especular acerca de la posible continuidad entre el valdensianismo y el anabaptismo italiano, se nos ocurre conjeturar, por ejemplo, que no hubiera habido sino un paso entre la ordenación valdense del joven barba como *perfectus* pastoral, sin otro requisito que una confesión de fe, y el rebautismo penitencial de los anabaptistas (recuérdese el rebautismo de Blaurock, de los Grisones, relatado *supra,* cap. VI.1). Para decirlo muy esquemáticamente, lo único que necesitaron hacer los primeros anabaptistas fue combinar estos elementos: 1) el acento zwingliano-luterano sobre la fe y el pecado, 2) la práctica clerical valdense de la confesión mutua, 3) la práctica del rebautismo existente en la *Unitas Fratrum* y 4) la ordenación valdense del *perfectus* como misionero errante y sometido al mismo tiempo a una disciplina. De esa manera pudo haber aparecido el anabaptista típico, con sus clamores penitenciales, con su celo de misionero y de mártir y con su voto pactual de vivir una vida justa. Según este punto de vista, el rebautismo vendría a ser una especie de reordenación que consagraba el sacerdocio de los perfectos o elegidos. Es casi seguro que la función cuasi-ministerial del testimonio público entre los anabaptistas y la movilidad misionera de sus dirigentes carismáticos, que viajaban por parejas, especialmente en Italia, junto con la práctica ocasional de adoptar en el bautismo o regeneración un nuevo nombre, que también fue muy común entre los anabaptistas italianos, perpetuaron, bajo nuevos ropajes, unas costumbres que durante largo tiempo habían sido tradicionales entre los valdenses.

De los valdenses protestantizados nos volvemos ahora a los anabaptistas italianos; de los Alpes cotienos pasamos a los Alpes dolomíticos.

2. Los anabaptistas en el Tirol meridional y en la República de Venecia, de 1525 a 1533 [31]

Donde mejor se puede seguir la aparición y consolidación de los anabaptistas de habla italiana es en la región donde tiene su fuente el río Ádige (Alto Ádige, Südtirol). El Ádige, que desemboca en el Adriático al sur de Venecia, y el Inn, que desemboca en el Danubio, constituían las principa-

[30] Carta a Ecolampadio, *loc. cit.*, p. 505.

[31] He aquí la bibliografía más importante: Henry A. De Wind, "Anabaptism in Italy",

les arterias del sistema fluvial del condado de Tirol. Ya en otro lugar (cap. VII.5) hemos visto cómo, en tiempos de Fernando, Landesfürst del Tirol (1520-1564), surgió el anabaptismo en los valle del Inn y de sus tributarios como una importante variedad regional del anabaptismo germánico. Pero algo de mucho interés, que ahora es el momento de señalar, es la expansión que tuvo este movimiento en dirección del sur, a partir de los valles altos del Ádige (Etsch) y de sus principales afluentes, el Eisack (Isarco) y el Rienz (Rienza), zonas de habla alemana. Este descenso hacia las regiones de habla italiana y particularmente hacia el más tolerante de los territorios italianos desde el punto de vista religioso, la República veneciana, significaba que, antes de acabar la última fase de la guerra tirolesa de los campesinos, un anabaptismo originalmente germánico tendría su contraparte italiana no sólo en el Tirol meridional, sino también en la llanura de Lombardía.

En la fase tirolesa de la Guerra de los Campesinos (cap. IV.2.e) participaron de lleno los campesinos, mineros y pequeños burgueses, de habla italiana o ladina, que habitaban en el valle del alto Noce y en el valle del Ádige, aguas abajo desde Trento hasta Nogaredo, y aguas arriba hasta el valle del alto Brenta (Val Sugana).[32] En el archivo de Brescia se han encontrado versiones de los artículos de Merano de 1525 y de los veintitrés artículos campesinos de Rattenberg,[33] lo cual es un testimonio de la participación que la gente de esos valles tuvo en el programa constitucional de Miguel Gaismair. Después de la huida de Gaismair a Padua, bajo la protección de Venecia, los anabaptistas de Brixen (Bressanone), por ejemplo, en 1527 esperaban ansiosamente su regreso para poner en obra su grandioso plan de justicia social.[34] Para quien trata de situar los co-

CH, XXI (1951), 26-38; Aldo Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto: Ricerche storiche*, Padua, 1967, así como su *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI° secolo: Nuove ricerche storiche*, Padua, 1969; también dos volúmenes colectivos, el de Albano Biondi *et al.*, *Eresia e Riforma nell'Italia*, Florencia-Chicago, 1974, y el de Antonio Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Turín, 1974, con ocho estudios del autor y trece documentos (el primero de los estudios es, en sentido lato, una crítica de mi libro *The Radical Reformation*, o sea la edición original inglesa, 1962, del que el lector tiene en las manos). Añado también mi artículo "Two Social Strands in Italian Anabaptism *ca.* 1550", en Buck y Zophy (eds.), *The Social History of the Reformation*, *op. cit.*, pp. 156-207.

[32] Macek, *op. cit.*, mapa 6. Véase la crítica que del libro de Macek hace Leandro Perini, "La guerra dei contadini nel Tirolo", *Studi Storici*, VII (1966), 388-400.

[33] "Gravimenti deli comuni di paesani del contà de Tirol" (junio de 1525), documento publicado en Hermann Wopfner (ed.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Deutschtirol 1525*, vol. I, Innsbruck, 1908 (*Acta Tirolensia*, III), pp. 47-50. Cf. Stella, *Cinquecento veneto*, p. 13, nota 8. Las versiones de los artículos de Rattenberg en italiano y en véneto vulgar pueden verse en Paolo Guerrini, "I postulati della Riforma nell'Alta Italia", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, I (1947), pp. 292-293. La identificación plena se debe a Perini, art. cit., pp. 398-399. Señalemos el importante trabajo de C. Giuliani, "Documenti per la guerra rustica nel Trentino", *Archivio Trentino*, III (1884), 95-116, y en los volúmenes sucesivos de esa revista, VI, VIII, IX y XII (1887 a 1893), y el libro de Aldo Stella, *La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael Gaismayr*, Padua, 1975.

[34] Archivo Diocesano de Brixen, documento señalado por Stella, *Cinquecento veneto*, p. 17, nota 20.

mienzos del anabaptismo italiano no deja de ser notable el hecho de que el vívido cronista Jorge Kirchmair, que escribía en la pontificia ciudad de Brixen, punto estratégico, bajo el paso de Brenner, mencione por vez primera la aparición de los anabaptistas en el párrafo que sigue inmediatamente a una anotación sobre los diez mil "walisch petler" que se derramaron por esta región desde territorio veneciano en 1528.[35] Esos mendigos italianos, como tan despectivamente llama Kirchmair a los desdichados fugitivos del saco de Roma, deben haber sido los oyentes ideales de unos radicales que predicaban la justicia social. De la misma manera que en Alemania, también en los territorios episcopales de Brixen y Trento, en el Tirol meridional, el fracaso de una sublevación campesina motivada en parte por razones religiosas, y cuyas demandas eran de índole constitucional lo mismo que económica, creó un estado de desesperación que a su vez acentuaría la enajenación social dándole un carácter aún más intensamente religioso. Un testimonio de esta situación nos lo dan los anabaptistas que se refugiaron en conventículos disciplinados para ayudarse los unos a los otros.

Ya hemos caracterizado los valles del Tirol como el semillero más prolífico del movimiento anabaptista. Baste recordar, a medida que descendemos la corriente del Inn, los nombres de caudillos como Juan Schlaffer (martirizado en Schwaz), de Leonardo Schiemer (martirizado en Rattenberg) y de Pilgram Marpeck (convertido en Rattenberg), todo esto hacia el año 1528. Y si seguimos aguas abajo el curso del Ádige y de sus afluentes, los nombres que nos salen al paso son también impresionantes. Jorge Blaurock, que bautizó a Conrado Grebel en Zurich en enero de 1525 (cap. VI.1), nacido en Bonaduz, al otro lado de las montañas de Retia, no lejos de la cabecera del Ádige, fue ejecutado en 1529 cuando se hallaba como misionero en Gufidaun (Gudon), sobre el Isarco, bastante al sur de Brixen, martirio del cual fue testigo presencial el joven Pedro Walpot, destinado a ser el capitán de los hutteritas (cap. XXVI.3). El propio Jacobo Hutter (cap. XVI.1), convertido en 1526, nació en las inmediaciones de Bruneck (Brunico), sobre el Rienza. Ulrico Stadler (cap. XVI.3) nació en Brixen y fue funcionario de minas en Sterzing (Vipiteno) antes de su conversión.

No se nos han conservado los nombres de los primeros anabaptistas de habla italiana y ladina; lo único que tenemos son menciones geográficas de conventículos en el alto Ádige (1525), en Merano y Bolzano (1529) y en la diócesis de Trento (1530), de donde huyeron por un lado a Val di Fiemme y por otro a territorio veneciano.[36]

Era natural que estos anabaptistas italianos acabaran por poner los

[35] *Denkwürdigkeiten seiner Zeite, 1519-1553*, crónica editada por Theodor Georg von Karajan, *Fontes rerum Austriacarum*, Abt. I: *Scriptores*, I. Bd., Viena, 1855, pp. 481-482.

[36] Widmoser, art. cit., 1ª parte, pp. 60-61. Stella, *Cinquecento veneto*, p. 21, menciona también conventículos anabaptistas antiguos en las localidades de Caldaro y Egna, pero no da fechas precisas.

ojos en Moravia, como lo habían hecho sus cofrades tiroleses de los valles altos, y emprendieran el éxodo a ese lugar de refugio que se les ofrecía. El hecho, en todo caso, es que, diez años después de haberse enfriado las relaciones entre los valdenses de los Alpes cotienos y la *Unitas Fratrum* a causa del sínodo de Cianforan, de 1532 (cap. XXI.1), muchos anabaptistas de las regiones de Trento y Venecia estaban emprendiendo el camino de Moravia, y en su mayor parte se unieron a los hutteritas y se establecieron en colonias comunitarias moravas (cap. XXII.4) compuestas sobre todo de refugiados tiroleses.

El primer anabaptista italiano cuyo nombre sobrevive es el "maestro" Antonio Marangone. Se conocen, además, muchos detalles de su vida y sus doctrinas. Este hombre, vecino del barrio del Rialto, carpintero de oficio, fue sometido a proceso a comienzos de mayo de 1533 y condenado a prisión perpetua el 2 de junio de 1535.[37] El título de maestro puede referirse ciertamente a la categoría que tendría en su oficio, pero quizá tenga que ver más bien con su posible papel de jefe de una escuela, y vagamente sugiere el uso de los valdenses septentrionales. Marangone se portó con dignidad a lo largo de los dos años de su proceso. Un socio suyo, que asistía junto con él a la parroquia de la Santísima Trinidad, era cierto mancebo de veinticinco años, "extranjero, pelirrojo . . ., sujeto ingenioso, fuerte luterano",[38] que parece haberle comunicado a Antonio algunas de sus ideas, y que tenía como compañeros a "varios alemanes". Desde luego, ningún luterano sajón hubiera reconocido en Antonio a uno de los suyos. A lo que parece, había en Venecia ciertos altos personajes que tenían simpatía por el protestantismo y que también la tuvieron por Antonio. En todo caso, los abundantes testimonios emanados del propio Antonio, de sus humildes seguidores (que llegaban a reunirse en número de cincuenta ante la barraca de su taller, para oír sus instrucciones) y del clero parroquial a quien repentinamente había vuelto las espaldas, nos proporcionan una valiosa documentación para ver de qué manera se llevó a cabo, en una atmósfera conventicular italiana, la transición del luteranismo al anabaptismo. Una de las señales distintivas de este anabaptismo italiano de derivación luterana era la firme adhesión a la doctrina de la predestinación y de la salvación por la sola fe, con negación del libre albedrío.[39] Antonio defendía con razones

[37] El maestro Antonio Marangone es designado como *cormorant*, que en dialecto veneciano quiere decir "carpintero". La voluminosa documentación de su caso, procedente en parte del nuncio papal Jerónimo Aleandro, enviado de Roma a Venecia en marzo de 1533, fue editada por Franco Gaeta, "Documenti da codici vaticani per la storia della Riforma in Venezia", *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea,* VII (1955), 3-53. Véase Stella, *op. cit.*, pp. 26-28.

[38] Testimonio del cura de la Santísima Trinidad, documento 11 del proceso de Antonio, ed. Gaeta, *loc. cit.*, p. 33. El luterano pelirrojo es llamado "un *altro* forastier", lo cual no significa, probablemente, sino que ni el pelirrojo ni Antonio eran nativos de Venecia.

[39] Gaeta, art. cit., p. 40, documento 19 (herejías de Antonio): "Non habet homo liberum arbitrium" (artículo 6), y "Bona opera non sunt meritoria prescitis, nec mala demeritoria predestinatis" (art. 7).

interesantes el sacerdocio de todos los creyentes, y sostenía que el único papa verdadero había sido San Pedro. Estaba en contra del bautismo de los infantes y en favor del rebautismo de los adultos, aunque esto último[40] más como señal de repudio de la iglesia romana que como acto constitutivo de una alianza congregacional. Antonio era, por lo demás, un espiritualizante que parece haber creído en la posibilidad de la comunión espiritual en la misa parroquial.[41] Negaba el purgatorio y afirmaba, por lo visto, que las almas van sin más o a la gloria o al infierno.[42] Negaba, indirectamente, el dogma de la Trinidad.[43]

3. Juan de Valdés en el reino de Nápoles, 1534-1541

De la república de Venecia, cuyos moradores vivían bajo el gobierno de príncipes-mercaderes tolerantes para con las manifestaciones locales del fermento protestante, nos trasladamos ahora al reino de Nápoles, sujeto al cetro español. Bajo la dirección de Juan de Valdés, progresó aquí un evangelismo dentro del contexto de la reforma monástica y de círculos de seglares devotos con preocupación filantrópica por los pobres. Pero el marco del valdesianismo –que no hay que confundir con el valdensianismo (cap. XXI.1)– es bastante amplio. En algunos de los mencionados círculos conventuales y laicos, el valdesianismo llegó a radicalizarse desde los puntos de vista teológico y social. Este valdesianismo estuvo entreverado de impulsos filo-judaicos, universalistas y proféticos que de alguna manera tienen que haber procedido de los "marranos" españoles y portugueses. Con el tiempo, en muchos lugares del norte llegó a haber predicadores de las dos versiones del valdesianismo, la moderada y la radical (cap. XXI.4). Varios de ellos, sacerdotes y frailes, acabaron por establecerse como ministros reformados en Retia, o como jefes de conventículos en otras partes de la península.

Al comienzo de este libro (cap. I.3) nos encontramos con los hermanos Juan y Alfonso de Valdés, y dejamos a este último en los momentos en que asistía a esa coronación imperial de Bolonia, en 1530, a la que asistió también Miguel Servet.

Juan, como se recordará, tuvo que salir de España a causa del carácter herético de su *Diálogo de doctrina cristiana.* Llegó a Roma hacia agosto de 1531. Estuvo residiendo en la corte papal como agente del Empera-

[40] *Ibid.*, p. 41, documento 20, donde se presiona a Antonio para que conteste a cargos concretos lanzados contra él: "An credat pueros debere baptizari; An sciat aliquem dogmatizare quod non pueri sed adulti dumtaxat baptizandi sint, et quod hac ratione velit rebaptizari." Lo que resulta claro es que Antonio no llevaba sus hijos a bautizar, pero él no parece haberse rebautizado.

[41] *Ibid., loc. cit.:* "An aliquando dixerit quod ... astantes communicantur sacramentaliter, precise sicut ille [sacerdos]."

[42] *Ibid.*, p. 42, doc. 21.

[43] *Ibid.*, p. 40, doc. 19: "Non est Spiritus Sanctus, sed unus solus Deus."

dor, y el 3 de octubre de 1532 ostentaba los cargos de "camarlengo del Papa" y "secretario del Emperador".[44] Es posible que estos puestos se le hayan conferido gracias en parte a la influencia de su hermano y a la de Juan Ginés de Sepúlveda, otro humanista español que a la sazón residía en Roma. Valdés estuvo al servicio de Clemente VII y, durante corto tiempo, de Paulo III. Por alguna razón, los dos papas le confirieron a este español prebendas en su patria, una en la iglesia de San Clemente de Cartagena y otra en la de San Juan, de su nativa Cuenca. Se le designa como *clericus,* pero sólo debe haber tenido, cuando mucho, las órdenes menores,[45] pues vivía y vestía como seglar. En la corte papal conoció a un hombre en quien ejerció bastante influencia: el protonotario apostólico Pedro Carnesecchi, destinado a ser mártir del evangelismo. Después de la muerte de su hermano Alfonso (octubre de 1532) estuvo de visita en la corte de Mantua y conversó allí con el cardenal Hércules Gonzaga (cap. I.5.c), de quien llegó a ser íntimo amigo.

De manera repentina, Juan salió de Roma y se dirigió a Nápoles, su base de operaciones desde 1535 hasta su muerte en 1541, y el teatro de su mejor actividad literaria y religiosa.[46] Estuvo viviendo en una *villa* del barrio de Chiaja. Allí recibía a sus amigos y discípulos y allí escribió su precioso *Diálogo de la lengua* (1535), que muestra no sólo su cultura de humanista, sino también, de paso, su familiaridad con las epístolas paulinas. Trabó gran amistad con la hermana del cardenal Gonzaga, Julia Gonzaga, joven de veintidós años, pero que llevaba ya ocho de viuda. Julia era famosa por su belleza y por su gran personalidad, y esta fama había tenido un destello más en 1534, cuando el pirata Barbarroja trató de secuestrarla para llevársela al Sultán. Admirada y festejada, esta mujer perseveró en su búsqueda religiosa, y supo conservar sus amistades masculinas en un plano elevado, superando y espiritualizando las emociones que inevitablemente despertaba en los demás. Era su espíritu el que presidía el círculo evangélico en que entró Valdés al convertirse, en 1536, en consejero espiritual de Julia. A ella le dedicó el humanista

[44] La fuente básica para el estudio de la etapa romana de Juan de Valdés es el libro de Oddone Ortolani, *Pietro Carnesecchi: Con estratti dagli atti del processo del Santo Officio,* Florencia, 1963. Véanse también las secciones respectivas de Nieto, *Juan de Valdés,* pp. 142-168, y de Domingo de Santa Teresa, *op. cit.,* pp. 41-153.

[45] Véase, por ejemplo, la carta de Paulo III (1536) a Valdés publicada por Juan Meseguer Fernández, "Nuevos datos sobre los hermanos Valdés", *Hispania,* Madrid, XVII (1957), p. 392, doc. 7. José C. Nieto, "Was Juan de Valdés an Ordained Priest?", *BHR,* XXXIII (1970), 603-606, contesta negativamente a esta pregunta.

[46] Sobre el trasfondo de cambio religioso en Nápoles y Sicilia, véase Salvatore Caponetto, "Origini e caratteri della Riforma in Sicilia", *Rinascimento,* VII (1956), 219-330. Sobre el Nápoles de estos años, véase Ángel Castellán, "Juan de Valdés y el círculo de Nápoles", *Cuadernos de Historia de España,* Buenos Aires, 1962, núms. 35/36, pp. 202-273; 1963, núms. 37/38, pp. 199-291 (y números subsiguientes, hasta el año 1966); también Benedetto Croce, *Storia del regno di Napoli,* 2ª ed., Bari, 1953, donde se lee, p. 127: "Había, en una palabra, un fermento religioso que parece precursor de los levantamientos nacionales y religiosos de Flandes."

español todas las obras que escribió en Nápoles (salvo las dos últimas, que quedaron inconclusas a su muerte).

El italiano que se encargó de la publicación de sus póstumas *Ciento diez consideraciones divinas*[47] llamó a Valdés "doctor y pastor de nobles e ilustres personas". Incluso Teodoro Beza, que en un tiempo había visto con recelo a Valdés y había juzgado negativamente sus *Consideraciones*, acabó por reconocer que ese centro religioso por él dirigido era "la congregación de la iglesia cristiana en Nápoles".[48] Carnesecchi, que salió de Roma al mismo tiempo que Valdés, no vaciló en declarar que esa red evangélica tendida en Nápoles y en sus alrededores era verdaderamente "el Reino de Dios".

Después de un sermón de cuaresma predicado por fray Bernardino Ochino en la iglesia de San Juan el Mayor, Valdés entabló con Julia Gonzaga un diálogo que, a petición de ella, registró por escrito esa misma noche lo mejor que pudo. Esta obrita, traducida luego al toscano y dedicada a Julia, es el célebre *Alfabeto cristiano* (1536), introducción al camino de la "perfección cristiana".[49] En su primerizo *Diálogo* español, Valdés se había dirigido a todo el mundo cristiano; en el *Alfabeto* se dirige a una sola alma. A primera vista, este manual del cristiano no hace más que proponer una vida sencilla y conforme a la moral, pero detrás de esto hay una doctrina en realidad herética. Desarrolla, en forma de preguntas y respuestas, algunas de las ideas básicas del *Diálogo de doctrina cristiana* (cap. I.3). Elabora la dialéctica del "oficio de la Ley" y el "oficio del Evangelio" en cuanto instrumento indispensable para el despertar de la conciencia a la experiencia del pecado y de la gracia.[50] Además de tocar los temas del pensamiento protestante clásico, el *Alfabeto* trata también del triple conocimiento de Dios[51] (apenas implícito en el *Diálogo*), situándolo en el contexto del Credo de los Apóstoles:

> De modo que lo que ahora confesáis por obediencia, sojuzgando vuestro entendimiento, entonces lo confesaréis con alguna experiencia... Y entonces, cuando tengáis dentro de vos una tal experiencia, vuestra fe será viva y verdadera, porque tendréis dentro de vos la experiencia de ella.[52]

[47] Celio Secondo Curione, que las publicó en Basilea en 1550.

[48] Nieto, *Juan de Valdés*, pp. 162-166, propone abandonar el término de "círculo valdesiano", que es el más usado por los investigadores, y acumula argumentos que obligarían a hablar de una verdadera "iglesia valdesiana".

[49] La 1ª edición es de Venecia, 1545. La mejor edición moderna del texto italiano es la de Benedetto Croce, *Alfabeto cristiano: Dialogo con Giulia Gonzaga*, Bari, 1938. El texto italiano fue reeditado en Londres, 1860, por Benjamin Wiffen; de aquí lo reprodujo Luis de Usoz y Río, Londres, 1861, con una traducción española suya y otra inglesa de B. Wiffen (*Reformistas antiguos españoles*, vol. XV); la traducción de Usoz, modernizada, fue reeditada por B. Foster Stockwell, Buenos Aires-México, 1948; la traducción inglesa puede verse en *SAW*, pp. 351-390. – Sobre Julia Gonzaga, véase ahora Bainton, *Women*, vol. I, cap. X.

[50] Ed. Stockwell, pp. 55-58.

[51] *Ibid.*, pp. 106-108.

[52] *Ibid.*, pp. 112 y 115.

Esta manera de entender la fe no como obediencia, sino como experiencia, muestra lo independiente que se encontraba Valdés de la tradición y la autoridad católicas. Es también en el *Alfabeto* donde desliza Valdés por vez primera un concepto muy propio de los "dejados" perseguidos en España, "el beneficio de la Pasión de Cristo", que vino a ser uno de los motivos capitales de la Reforma italiana.

En su obra más madura, las *Ciento diez consideraciones divinas,* Valdés desarrolla las ideas que le son más caras.[53] En su piedad teológica, la doctrina no es un concepto, sino una realidad ética y una experiencia psicológica. Para entender el dogma, es loco atrevimiento confiar en la sola razón, pues las luces racionales, cuando no se enfocan al mismo tiempo que la iluminación divina, fácilmente conducen al error. Quienes se atienen sólo a la Sagrada Escritura caminan a la luz de una sola candela; aquellos a quienes ilumina el Espíritu de Dios caminan a la luz plena del sol. Quien ha llegado a la fe por la revelación del Espíritu Santo no necesita ya la autoridad de la Escritura.[54] Una vez establecido el principio del verdadero entendimiento, Valdés dedica varias consideraciones a la naturaleza y significación de la redención de Cristo.

Entre las varias ideas seminales que expone Valdés en las *Consideraciones* están sus reflexiones sobre la redención, destinadas a ser desarrolladas por varios italianos, en particular por Bernardino Ochino y Fausto Socino, y a convertirse en la marca distintiva del socinianismo (cap. XXIX.7). Valdés considera la redención desde dos puntos de vista: 1) en cuanto obra de Dios, gracias a cuya bondad le vino al hombre el perdón y el rescate ("beneficio de Cristo", *beneficium*), y 2) en cuanto experiencia humana, o sea la seguridad íntima del perdón y el cambio que esta seguridad opera dentro de cada hombre, en lo cual consiste el "negocio cristiano".

Las primeras veces que se había ocupado de la teoría de la redención, o sea en el *Diálogo de doctrina* e incluso en el *Alfabeto,* Valdés había dejado la impresión de aceptar la doctrina de San Anselmo, con las modificaciones que se le fueron haciendo en los siglos de teología escolástica; pero en las *Consideraciones* y en los comentarios bíblicos (sobre todo en el de San Mateo) lo que hace es acentuar el aspecto más subjetivo o psicológico, y entiende la salvación como la apropiación personal del "negocio cristiano", la justificación radical del género humano gracias al "beneficio"

[53] La 1ª edición es de 1550 (*supra,* nota 47). La mejor edición moderna es la de Edmondo Cione, *Le cento e dieci divine considerazioni,* Milán, 1944; Luis de Usoz publicó una traducción suya al español, [Londres], 1855 (*Reformistas antiguos españoles,* vol. IX), y después una versión castellana de 1558 encontrada en un manuscrito de Hamburgo, Madrid, 1862, y nueva ed., 1863 (*Reformistas*. . ., vol. XVII); con base en otro manuscrito español conservado en la Biblioteca Vaticana –la "recensión inédita de Juan Sánchez", también de 1558– hay una nueva edición anotada por J. Ignacio Tellechea Idígoras, Salamanca, 1975, importante, aunque no aporta nada esencialmente nuevo.

[54] Consideración LXIII. Sobre la razón iluminada, véase Nieto, *Juan de Valdés,* pp. 210-225.

experimentado. En dos ocasiones expone en forma de parábola su visión del pecado original y de la redención de la humanidad.

Imaginemos –dice– a unos súbditos que se han rebelado contra su rey, y a quienes él ha arrojado del reino, condenándolos a muerte; pero luego, movido de compasión por ellos, ejecuta el rigor de su justicia sobre su propio hijo, y hace proclamar una "patente" de amnistía en favor de los réprobos, invitándolos a regresar al reino del que han sido desterrados. En vez de confiar en la satisfacción que el hijo del rey ha ofrecido por ellos,[55] en vez de aceptar la patente y regresar jubilosamente, muchos de ellos, llenos de racionalismo escéptico, se ponen a examinar detenidamente el documento, viendo, por ejemplo, si el sello es de oro o de cobre, mientras que otros, excesivamente inclinados a la piedad de las obras exteriores, se dedican a adornar y adorar la patente y, ocupados sólo en esto, se quedan privados del reino y de la gracia del rey. En lugar de hacer uso de la proclama de amnistía según la intención de quien la concedió, tratan de obtener por otros medios el favor que justamente ya les ha concedido el rey. De esa manera muchos falsos cristianos, olvidando el sentido original de la "patente", no ven que, habiendo muerto Cristo por los pecados del género humano, la inmutable justicia de Dios es la garantía de la salvación, puesto que Dios, justo como es, no exigirá un doble castigo.[56] El efecto psicológico y ético de la redención es de importancia fundamental en el análisis de Valdés. La acción divina objetiva es la garantía indudable de la justificación del hombre. Después de recordar el desamparo de Cristo en el Huerto de los Olivos y en el Calvario, prosigue Valdés:

> Fue necesario que Cristo mostrase y sintiese toda esta flaqueza a fin que yo me certifique que en una carne pasible como la mía ejecutó Dios el rigor de su justicia por lo que había de ser ejecutado en mi carne, y así me confirme en la fe del evangelio, en creer que es así lo que me es intimado en el evangelio, la cual intimación está fundada en el padecer de Cristo, y es tanto más firme la fundación o el fundamento, cuanto fue más riguroso el padecer, y no se pudiera mostrar en cosa ninguna tanto su rigurosidad, cuanto en mostrarnos cómo Cristo padeciendo se sintió en la carne desamparado de Dios.[57]

La seguridad o garantía de que el castigo ha sido llevado a cabo de una vez por todas y no se le impondrá por segunda vez al género humano es la buena nueva *(euangelion)* de la predicación auténticamente evangélica. La parábola del rey y su hijo nos dice

> qué cosa debe hacer el hombre luego que viene en conocimiento de la predicación evangélica, la cual es como una patente por la cual Dios gratuita y libre-

[55] Consideraciones XIII y XXXVIII.
[56] Consideración XI.
[57] *El Evangelio según San Mateo,* ed. de Eduard Boehmer, Madrid, 1880, p. 516 (comentario a 27:45-50).

mente nos perdona todos los desmerecimientos por los que estamos en el destierro y fuera de su reino, y nos habilita para volver a entrar en él y para recuperar su gracia, y con ella su imagen y semejanza.[58]

Valdés no se cansa de afirmar la importancia de la crucifixión en cuanto garantía dada *al hombre:* "...Y aquí está bien repetir lo que muchas veces he dicho: que, ejecutando Dios el rigor de su justicia en Cristo, tuvo más intento *de asegurarme a mí que de satisfacerse a sí.*" [59]

El hecho objetivo de la expiación por los pecados humanos fue llevado a cabo por Cristo en cuanto verdadero Dios (por más que la razón humana no alcance a entender la manera de la generación divina, tal como el gusano no alcanza a entender la generación humana).[60] Según esta generación divina, Cristo es la Palabra de Dios, el Hijo de Dios, hecho de la misma sustancia que el Padre, uno con el Padre, coeterno con él. Yendo aún más allá, Valdés sostiene que la reparación hecha por Cristo ha beneficiado no sólo al hombre, sino a todo el mundo creado, que debería entonar un himno de acción de gracias a Dios por el favor de Cristo: "Sometiendo el primer Adán todos los hombres a la miseria y a la muerte, estragó a todas las criaturas"; de manera correspondiente, "conduciendo el Segundo Adán . . . los hombres a la felicidad y a la vida eterna, restaurará todas las criaturas".[61]

Hemos llegado en nuestra exposición a un punto en que es importante reconocer que Valdés no siempre es consecuente consigo mismo cuando expone su teoría de la reparación de Cristo y su doctrina de la justificación y de la santificación, pues hay vacilaciones hasta entre un texto y otro de sus obras (y nos referimos aquí a las de madurez). En una de las *Consideraciones* puede decir: "De aquí entiendo que no fue menos el intento que Dios tuvo, ejecutando el rigor de su justicia en Cristo, el de asegurarme [a mí] que el de satisfacer[se] a sí." [62] El sentido de esto no puede ser sino la afirmación de que la intención de Dios al ejecutar su justicia en Cristo fue doble: dar satisfacción a la divina justicia, y asegurarle al hombre (a Valdés) que, gracias a esa satisfacción, la conciencia íntima del perdón, o sea algo experimentado subjetivamente por el hombre, es una realidad divina objetiva y no una vana imaginación teológica. La estructura gramatical de la proposición, en el texto que acaba de leerse, está bien equilibrada. Pero hay variantes de esa misma proposición en que el equilibrio se rompe a favor de la seguridad humana del perdón y en desmedro de la necesidad de Dios de satisfacer su propia justicia, como cuando dice Valdés que, "ejecutando Dios el rigor de su

[58] Consideración XXXVIII.
[59] Sobre San Mateo, 26:17-30; ed. Boehmer, p. 484.
[60] Consideración CIX.
[61] Consideración LXXXVII. Cuando habla de la restauración de todas las criaturas, Valdés no explica qué significa esto en el caso de los animales; se basa simplemente en Isaías, 65:17-25, y en la epístola a los Romanos, 8:19-23.
[62] Consideración XXIV.

justicia en Cristo, tuvo *más intento* de asegurarme a mí que de satisfacerse a sí".[63] Como la forma equilibrada y la forma desequilibrada aparecen en obras prácticamente contemporáneas, es probable que Valdés no se diera cuenta de esta vacilación o indecisión; y algunos de sus seguidores más radicales, entre ellos Bernardino Ochino (cap. XXI.4), no encontrarán utilidad más que en un mínimo vestigio de la teoría de la satisfacción, y en cambio subrayarán aún más la experiencia del perdón, así como la justificación y santificación.

Dice Valdés que Cristo, en cuanto hombre, pasó por tres etapas: la ignominia de la muerte, la resurrección, y la glorificación en el cielo; y añade que en el proceso ordinario del cristiano hay también tres etapas. Comienza su análisis del hombre con una descripción de su perfección original en el Paraíso,[64] estado en el cual era impasible e inmortal. Pero el hombre perdió este estado a causa del pecado, y la única manera que tiene de recuperarlo es compartir, con Cristo, las tres etapas de la humanidad de Cristo. Valdés habla de una triple alianza [65] que vincula a los creyentes con Cristo a través de cada una de las etapas del proceso redentor objetivo y subjetivo, y dice que gracias a esa alianza puede el hombre volver a tener acceso a la gloria original, la que poseía *ante peccatum,* si bien, para que esto se consiga plenamente, hay que esperar el advenimiento del Reino celestial. Gracias a su incorporación en Cristo, el cristiano muere con él, resucita con él a la nueva vida que es la del cristiano en la tierra, y a la vida perfecta con él en la gloria y en la eternidad. Comentando un pasaje del capítulo 4 de la epístola a los Romanos, escribe Valdés:

> Los que creen que hay Cristo, creen a Cristo en el pacto y confederación que puso entre Dios y los hombres derramando su sangre, y, creyéndolo, se tienen por justos, y sin apartarse del amor y obediencia de la justicia esperan el cumplimiento de ella, que es la resurrección, la glorificación y vida eterna.[66]

Aunque aquí menciona Valdés la nueva alianza ("el pacto y confederación"), hay que observar que no siempre especifica claramente la manera de incorporación en la comunidad pactual: si por el bautismo, o por la eucaristía, o por la fe, o por diversas combinaciones de acciones devotas y sacramentales.

En las líneas finales de su comentario a San Mateo, Valdés da infinitas gracias a Dios por haber sido "incorporado por la fe y el bautismo en el unigénito Hijo de Dios".[67] Unas páginas antes ha dicho cómo entiende ese bautismo:

[63] Esta variante no aparece en las *Consideraciones,* sino en el comentario a la epístola a los Romanos, 4:25 (*La Epístola de San Pablo a los Romanos y la I a los Corintios,* ed. por Luis de Usoz y Río, vols. X y XI de *Reformistas antiguos españoles,* Madrid, 1856, p. 61), así como en el comentario a San Mateo citado *supra,* nota 59.

[64] Consideración I.

[65] Consideración VIII.

[66] Sobre la epístola a los Romanos, 4:23-25; ed. cit., p. 61.

[67] Sobre San Mateo, 28:16-20; ed. cit., p. 537.

Los que somos bautizados desde pequeños, entonces comenzamos a sentir en nosotros mismos el fruto del bautismo cuando, aceptando con el corazón por divina inspiración la gracia del evangelio, y aprobando el ser bautizados –de tal manera que, cuando no fuéramos bautizados, nos bautizaríamos–, nos resolvemos a vivir cristianamente, imitando a Cristo, poniendo fin a toda ambición y propia satisfacción.[68]

Valdés, que sabía perfectamente que la práctica de la iglesia primitiva fue dar al catecúmeno una instrucción muy detenida antes de admitirlo al bautismo, está diciendo aquí que, idealmente, el bautismo debe recibirse después de una instrucción adecuada y tras de haberse ejercitado uno en la vida devota, y sólo entonces.[69] En el caso de la mayoría de los cristianos, bautizados en la primerísima infancia, lo que Valdés pide, según acabamos de ver, es que adquieran un conocimiento cada vez más amplio de la fe, y que sellen este conocimiento con un acto interior de aceptación y de "aprobación" del bautismo, y con una resolución de "vivir cristianamente, imitando a Cristo".

Es evidente que la relación con Cristo no se limita a la redención de todos los hombres que él llevó a cabo de una vez por todas mediante el sacrificio del Calvario. Cristo se halla en una comunicación continua, vital y dinámica con todos aquellos que alcanzan mediante sus obras la justificación personal, esto es, la santificación. Valdés simboliza esta relación con buen número de metáforas, algunas de las cuales indican una función particular de Cristo, mientras que otras se refieren a la vida espiritual de cada una de las almas cristianas. Cristo es el pastor, la puerta de misericordia, el camino del conocimiento de Dios, el médico. Cristo es, sobre todo, el Rey del pueblo de Dios y la Cabeza de la Iglesia.[70] De todas estas metáforas, la que Valdés prefiere es la de Cristo como Cabeza:

Así como de mi cabeza desciende virtud para todos mis miembros, siendo todos ellos sustentados y gobernados por ella, así de Cristo desciende virtud para todos los que pertenecen a la Iglesia, siendo todos ellos sustentados y gobernados con los divinos dones que les son comunicados por Cristo.[71]

Cosa significativa, este individualista ibérico no acentúa mayormente la idea de que todos los miembros constituyen un cuerpo místico único, sino que se concentra en la de Cristo como cabeza de una asamblea de individuos devotos.[72]

[68] *Loc. cit.*, p. 534; y cf. *ibid.*, pp. 505-506.

[69] Todo este comentario sobre los versículos finales de San Mateo es interesante. Después de explicar lo que fue el bautismo de los adultos en los días de los apóstoles y de la iglesia primitiva, añade Valdés, p. 535: "...y parece que es necesario que se haga así". Poco antes se ha referido a un escrito suyo ("una Respuesta") en que se ocupa detenidamente de esta cuestión, y que no ha llegado a nosotros. Valdés está dispuesto a aceptar el bautismo de los infantes lo mismo que el de los adultos, y se ocupa del rebautismo.

[70] Domingo de Santa Teresa, *op. cit.*, p. 170.

[71] Consideración LXXV.

[72] Domingo de Santa Teresa, *op. cit.*, p. 171. Véase ahora Nieto, *Juan de Valdés*, pp.

El "beneficio" de Cristo, su obra bienhechora, ha justificado radicalmente a la humanidad, pero es necesario examinar la manera como cada individuo disfruta de esta justificación. La justificación radical tiene que ser convertida en una justificación real y personal mediante la ya mencionada comunicación. En sus últimos libros dedica Valdés bastante atención al problema de cómo la justificación general se convierte en santificación del individuo. Dicho en forma negativa, la justificación consiste en el perdón de los pecados. Pero, visto por el lado positivo, el hombre, una vez justificado, una vez reconciliado con Dios, no es ya un hijo de la ira ni un hijo de Adán, sino que renace en cuanto hijo de Dios, y de nuevo obtiene y ostenta la imagen de Dios que antes tenía perdida, junto con el derecho de recibir la vida eterna por "gracia de herencia".[73]

Bien visto, lo que Valdés entiende por justificación es una verdadera regeneración. La incorporación en Cristo mediante la fe (y el bautismo) tiene resultados tangibles en la vida del hombre regenerado. Nadie puede obtener la gracia de la regeneración por sus propios afanes. Pero aquel a quien le ha sido otorgada esa gracia, tiene forzosamente ("por necesidad") que producir frutos de arrepentimiento. Una y otra vez pone Valdés de relieve el origen de la justificación en una frase que se encuentra en todas sus últimas obras: el creyente goza de la justificación "gracias a la justicia de Dios, ejecutada en Cristo". El acto de justificación que Cristo *ofreció* [74] a Dios es enteramente suficiente y no necesita de ninguna de las añadiduras eclesiásticas. Sin embargo, Valdés se expresa con ciertas ambigüedades sobre la manera como el hombre es justificado, diciendo unas veces que la justificación es otorgada gratuitamente por Cristo, y otras veces que el hombre tiene que apropiársela personalmente mediante una conducta meritoria. En el mismo pasaje en que dice que Dios es quien hace justos a los hombres, afirma también que los hombres son aceptados por Dios como justos.[75] Y en otro lugar declara: "O debo yo conocerme justo en Cristo, aunque yo me conozco pecador en mí, o debo negar lo que afirma el Evangelio", lo cual hace pensar en el *simul justus et peccator* de Lutero.[76]

En el *Diálogo de doctrina cristiana* y en el *Alfabeto cristiano,* la fe de que hablaba Valdés era una fe *viva;* en sus últimos escritos se trata de una fe *inspirada,* con el acento muy marcado sobre su origen sobrenatural, y sin la posibilidad de que sea ganada mediante la industria humana. (Pero hay que decir que Valdés evita, por lo general, hablar sobre la predestinación: véase, por ejemplo, su comentario sobre San Mateo, 24:37-44.)

273-278, donde se hallará un análisis más detenido del concepto de "unión" e "incorporación" en Cristo y de su importancia para "the corporate life in Christ".

[73] *Sul principio della dottrina cristiana: cinque Trattatelli evangelici,* ed. Eduard Boehmer, Halle, 1870, p. 55.

[74] *Ibid., loc. cit.* Obsérvese el pretérito: Cristo *ofreció* su sacrificio "de una vez por todas".

[75] Sobre la epístola a los Romanos, 10:3 y 12:3; ed. cit., pp. 184 y 244; sobre San Mateo, "Proemio" y comentario a 5:1-12; ed. cit., pp. 13 y 62-64; *Trattatelli,* ed. cit., p. 36.

[76] Consideración CVII.

En su círculo de amigos de Nápoles, Valdés dio el ser a un movimiento evangélico que se acercaba mucho a algunas de las doctrinas del protestantismo clásico. Pero, posiblemente, él tenía más en común con la espiritualidad evangélica y con el movimiento de Schwenckfeld (y hay que tener en cuenta que, a semejanza de Schwenckfeld, también él fue un teólogo laico); lo que ocurre es que Valdés nunca tuvo ocasión de abogar por la suspensión de la vida sacramental de la iglesia. En todo caso, el foco de su devoción estaba fuera de los santuarios del catolicismo. Los miembros de su iglesia se reunían en su casa los domingos para entregarse a la oración y al estudio de la Biblia. Sus *Consideraciones* y sus comentarios sobre el Nuevo Testamento reflejan no sólo los temas que allí se tocaban, sino también la manera como se trataban en esas reuniones. Valdés se interesó asimismo en la instrucción catequética de los hijos de sus seguidores, y pensando en ellos escribió una *Instrucción cristiana* para niños.[77] Se sabe, por otra parte, que las ideas de Valdés se diseminaron de tal manera, que llegó a haber conversaciones públicas entre los curtidores de la Piazza del Mercato acerca de las epístolas paulinas. En cuanto a las observancias regulares de la Iglesia, Valdés aconsejaba a Julia Gonzaga que se sometiera a ellas en los días de obligación, pero que huyera de los predicadores que no predicaban a Cristo. Hablando de la práctica de la abstinencia, le decía que la aceptara en la medida en que tuviera conciencia de que era necesaria para ella. Bien visto, Juan de Valdés fue un nicodemita.[78]

Al amplio círculo de Valdés y de Julia pertenecieron, en un tiempo u otro, no pocas personas, de cuarenta de las cuales, por lo menos, se conoce incluso el nombre. Entre estas cuarenta hay que mencionar sobre todo a la señora Isabella Bresegna (seguramente española de origen: Isabel Briceño),[79] al proto-protestante Pedro Carnesecchi, al poeta Marco Antonio Flaminio y a Pedro Mártir Vermigli; [80] algunos de los miembros eran francamente radicales, como Juan de Villafranca, funcionario de la corte virreinal, el abad Jerónimo Busale y los frailes Lorenzo Tizzano y Juan Laureto. Todos ellos mostraron gran preocupación por el problema de los pobres, y algunos se interesaron en las Escrituras hebreas. Nos los encontraremos en los lugares del norte adonde se trasladaron más tarde, sobre todo Padua y Piacenza (cap. XXII.2.a), pero aun antes de salir de Nápoles ya varios de ellos eran adeptos de un valdesianismo radical, de

[77] Véase Nieto, "Juan de Valdés on Catechetical Instruction", *BHR*, XXXVI (1974), 253-272.

[78] Los consejos a Julia pueden verse en el *Alfabeto*, ed. Wiffen, pp. 161 y 167. Y véase ahora M. Bataillon, "Juan de Valdés nicodémite?", en el volumen colectivo *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, París, 1974, pp. 93-103.

[79] Alfredo Casadei, "Donne della Riforma italiana: Isabella Bresegna", *Religio*, XIII (1937), 6-63. Y véase también Bainton, *Women*, vol. II, cap. XIII.

[80] Sobre este último véase el capítulo introductorio de Philip McNair, "The Environment of Evangelism", en *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy*, Oxford, 1967; y sobre Flaminio, el libro de C. Maddison, *M. A. Flaminio*, Londres, 1965.

tipo adopcionista, anabaptista y milenarista. Años después, un desertor distinguiría hasta ocho grupos o tipos dentro del valdesianismo.[81]

En los últimos años de su vida, Valdés tradujo, si no todo el Nuevo Testamento, por lo menos la mayor parte, así como todo el libro de los Salmos, y escribió comentarios sobre San Mateo y sobre las epístolas de San Pablo a los Romanos y la primera a los Corintios.[82] Tres tratados extensos y cinco "tratadillos" [83] que datan asimismo de este período insisten en la justificación por la fe y declaran deseable una purificación de la iglesia mediante la triple amonestación, y la excomunión en caso necesario, no sólo de quienes viven públicamente en pecado, sino aun de quienes se contentan con vivir conforme a vanas ceremonias y supersticiosas costumbres.

Es casi innecesario decir, en conclusión, que Valdés fue enemigo acérrimo de toda compulsión en el terreno de la conciencia. "Me debo guardar, como del fuego –escribió en una de las *Consideraciones*–, de perseguir a algún hombre de ninguna manera, pretendiendo servir con esto a Dios." [84] Creía que la salvación final sólo vendría para los hombres el día de la resurrección general y de la segunda venida de Cristo, que él suponía inminente. Qué ocurriría el Día del Juicio era, para él, materia de especulación: en un lugar afirma que Cristo resucitará a todo el mundo, a los justos para que vivan eternamente, pero a los malvados (y a los que nunca oyeron hablar de él) sólo temporalmente, para hacerlos volver luego a la "muerte eterna", o sea a la nada; en otro lugar, más de acuerdo con la tradición, dice que los impíos sufrirán un "eterno castigo", o bien una "aflicción y miseria" temporal, mientras que los justos en Cristo gozarán de vida eterna, como ángeles y "amigos de Dios".[85] No

[81] Julio Basalù, en 1553. Véase Casadei, "Donne", p. 53. En el octavo grupo menciona el delator a quienes, además de sostener las doctrinas que antes ha mencionado, piden "reiteratione[m] baptismatis in laudem religionis Hebraicae".

[82] Suele afirmarse que comentó todos los evangelios, todos los escritos de San Pablo (salvo la epístola a los Hebreos) y las dos epístolas de San Pedro, pero sólo han llegado hasta nosotros los tres comentarios mencionados. Fundado en una traducción italiana del evangelio de San Mateo recién descubierta en un manuscrito de Turín del siglo XVI, Carlo Ossolo, "Tradizione e traduzione", en *Eresia e Riforma, op. cit.*, pp. 241-268, sugiere que hubo esfuerzos clandestinos por propagar el valdesianismo en italiano.

[83] Publicados póstumamente en Roma, 1545, con el título *Modo che si dee tenere nell'insegnare e predicare il principio della religione cristiana.* La ed. moderna de Boehmer queda descrita *supra*, nota 73.

[84] Consideración LXXVI.

[85] Como en tantas otras cuestiones, Valdés no siempre es consecuente consigo ni siquiera en un mismo escrito. La falta de decisión se debe en parte a la necesidad de ser teológicamente discreto. En el caso concreto de la resurrección, él, como devoto "cristiano nuevo", sabía muy bien que sus antepasados judíos creían en una resurrección limitada a los judíos justos y a unos cuantos "gentiles justos". La idea de "muerte eterna", más benévola que la de "castigo eterno", se encuentra, por ejemplo, en su comentario sobre San Mateo, 7:13-14, y 12:43-45; dice aquí que están excluidos aquellos que no creen en Cristo, los cuales, aunque resuciten, no vivirán para siempre, de manera que ninguno será apto para la vida eterna, sino que, por el contrario, resucitarán a "la muerte eterna". Véase también su comentario sobre I Corintios, ed. cit., p. 306, y *supra*, cap. I, nota 52.

llegó a extenderse sobre lo que sería esa inmortalidad, que él presenta sobre todo como una exención de sufrimientos.

Las congregaciones valdesianas, en Nápoles y más allá de Nápoles, que contaron con miembros o simpatizantes pertenecientes a la aristocracia o a las altas jerarquías eclesiásticas, fueron, *mutatis mutandis,* una repetición de los conventículos que Valdés había frecuentado en la Escalona de su mocedad. El valdesianismo fue la sistematización de la piedad popular de los alumbrados gracias a la inteligencia sobria y serena y a la disciplina moral del apacible reformador humanista, de quien el poeta humanista Jacobo Bonafido dijo: "Era uno de los hombres raros de Europa." [86] Fue un iluminista "marrano" impregnado de humanismo, un nicodemita trinitario y un espiritualista evangélico, y tuvo un sentido muy fuerte de la inminencia de la Segunda Venida.

En medio de esta productividad literaria y de estas especulaciones y consideraciones religiosas, siempre fértiles, Juan –que, como su hermano Alfonso, no fue nunca muy robusto– murió en julio de 1541, muy poco después de recibir la noticia de que en la dieta de Ratisbona no se había logrado llevar a cabo un acercamiento entre católicos y protestantes.

4. Bernardino Ochino de Siena, evangelista capuchino de Italia, refugiado radical

El español Valdés, establecido en su base de Nápoles, es igualado en cuanto personalidad religiosa pan-italiana por Bernardino Ochino, nacido en Siena pero empeñado en convertir a toda la península en congregación suya, fascinada por su palabra.

Dejamos a Ochino en los momentos en que se le acababa de elegir superior general de la recién fundada orden de los capuchinos (cap. I.5.b). Había nacido en Siena, en la región del río Oca (de donde su sobrenombre Ochino).[87] Había ingresado en la orden de los frailes observantes, la rama más estricta de los franciscanos, hacia 1504, y después, hacia 1510, se había establecido en Perusa, donde se entregó sucesivamente al estudio de la medicina y al de la Biblia y la filosofía escolástica (especialmente la de San Buenaventura), y había ido ascendiendo hasta ser nombrado provincial de la orden en Siena (1523), y finalmente vica-

[86] Palabras de una carta de Bonafido a Carnesecchi, llena de nostalgia y de dolor por la muerte de Valdés. Véase Giuseppe Paladino (ed.), *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento,* vol. I, Bari, 1913, pp. 95-96.

[87] El estudio biográfico más antiguo es el de Karl Benrath, traducido al inglés con el título de *Bernardino Ochino of Siena: A Contribution toward the History of the Reformation,* Nueva York, 1877. (El libro alemán original tuvo una 2ª edición en Braunschweig, 1892.) Los estudios más recientes son el libro de Roland H. Bainton, *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563),* Florencia, 1940, y tres trabajos de Benedetto Nicolini: *Il pensiero di Bernardino Ochino,* Nápoles, 1939 (2ª ed., Bolonia, 1970), "Bernardino Ochino, esule a Ginevra", en el vol. colectivo *Ginevra e l'Italia,* Florencia, 1959, pp. 137-147, y *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia,* Nápoles, 1935.

rio de la provincia Cisalpina (1533). Anheloso de una regla de vida aún más estricta, se había trasladado en 1534 a la recién fundada orden de los franciscanos capuchinos, de la cual fue elegido tercer vicario general en 1538. Bajo el patrocinio de los capuchinos, la práctica de predicar sermones especiales durante los cuarenta días de la Cuaresma y en tiempos de calamidades se extendió y se intensificó en gran medida.

Como predicador cuaresmal, este asceta, hombre delgado y enérgico, de voz resonante y aterradora franqueza, era solicitado tan tumultuosamente por las ciudades y los obispados que se lo disputaban, que el papa tuvo que intervenir a veces personalmente para fijar un itinerario aceptable. En una ocasión, en Roma, tuvo como oyentes de su congregación cuaresmal a casi todos los cardenales residentes.

Este predicador descalzo, que combinaba los rasgos de San Francisco de Asís y de Jerónimo Savonarola, fue comisionado por el papa para estudiar los libros de los protestantes a fin de que los refutara. Interiormente, Ochino no tardó en convertirse a la Reforma. El calvinismo le pareció la imitación más válida de Cristo. Pero permaneció en su orden, esperando ser de esta manera el instrumento elegido por Dios para la conversión de Italia.

Uno de los sermones que predicó en la cuaresma de 1535 en Nápoles fue el que dio pie para el diálogo entre la señora Julia Gonzaga y Juan de Valdés que acabó por tomar forma escrita en el *Alfabeto cristiano.* Varios de sus sermones más tardíos no son sino popularizaciones de los tratados de Valdés. En 1539, Ochino pronunció en Venecia una notable serie de "prédicas" [88] en las que es visible la tendencia a aceptar la doctrina de la justificación por la fe, bajo la cubierta de una oposición a la teoría protestante, y basado todo exclusivamente en las enseñanzas de Cristo en el Nuevo Testamento. Esta tendencia es más marcada aún en sus *Dialogi VII,* que tienen como interlocutora a la duquesa Catalina Cibo, discípula de Valdés, y que se refieren a la naturaleza y a las condiciones de la perfección.[89]

Ya bajo sospecha, Ochino fue invitado a Roma en 1542, pero probablemente se dejó convencer por los consejos de Pedro Mártir Vermigli, en Florencia, puesto que en resumidas cuentas resolvió no presentarse en la ciudad de los papas. Más tarde vería en su decisión de huir de Italia una inspiración directa del Espíritu Santo.

Muy poco antes de morir en Bolonia, el cardenal Gaspar Contarini, que había estado en contacto con el pensamiento valdesiano a través de otra ilustre dama, Victoria Colonna, recibió la visita de Ochino. Existen tres versiones de lo que ocurrió en esa ocasión. El secretario de Contarini dice que Ochino se introdujo por la fuerza hasta la habitación del car-

[88] Estas *Prediche* se publicaron en Venecia en 1541. Paladino, *Opuscoli,* reproduce algunos pasajes.

[89] Los *Dialogi* se publicaron también en Venecia en 1540 y 1542. Sobre Catalina Cibo, véase Bainton, *Women,* vol. II, cap. XI.

denal, y que Contarini, cuya condición había empeorado repentinamente y que estaba a las puertas de la muerte, le dijo a Ochino: "Vea en qué estado me encuentro, padre; excúseme, y ruegue a Dios por mí. *Buon viaggio!*" [90] Lo que el propio Ochino cuenta es que Contarini conversó con él y le dijo que desde su regreso de la dieta y coloquio de Ratisbona (1541), donde había estado como legado del papa, lo acusaban en Italia de haber hecho suya, de manera secreta, y cubriéndola bajo velos de generalizaciones, la doctrina de la justificación por los solos méritos de Cristo, siendo así que en Ratisbona se había opuesto a la doctrina protestante.[91] Es verdad que no podemos dar por seguro, basándonos sólo en el relato de Ochino, que el moribundo cardenal haya conversado con él acerca de la posición que adoptó en Ratisbona; sin embargo, el tercer relato, o sea el de Jerónimo Muzio, violento adversario de Ochino, aunque no coincide exactamente con el del predicador, dice que "el cardenal lo recibió y le dijo que descansara hasta la mañana siguiente".[92]

La escena, en todo caso, ha quedado impresa en la memoria de la posteridad, porque simboliza el adiós de la causa evangélica en Italia. Tanto el cardenal como el predicador se hallaban bajo la influencia del evangelismo valdesiano, el cardenal en artículo de muerte tras su último gran esfuerzo en Ratisbona, el fraile de camino a los países de la Reforma territorial.

Ochino se dirigió por principio de cuentas a Ginebra, donde fue acogido cordialmente por Calvino y donde se casó con una dama de Lucca que alguna vez había escuchado un sermón del famoso predicador capuchino. Se dedicó a predicar a la comunidad de refugiados y mercaderes italianos establecidos en Ginebra, y sobre todo a escribir. En 1544 publicó sus *Apologhi,* colección de ciento diez reminiscencias y anécdotas satíricas acerca de papas, cardenales, clérigos y frailes. Allí está, por ejemplo, la historia del comerciante judío convertido que le dijo al cura italiano que seguiría haciendo sus cuentas en hebreo mientras su pastor siguiera haciendo sus oraciones en latín. También en 1544 apareció, en traducción francesa, su *Imagen del Anticristo,* y en los años siguientes se publicaron, en italiano, sus *Exposiciones* sobre las epístolas a los Romanos (Ginebra, 1545) y a los Gálatas (Augsburgo, 1546).

Algunos ejemplares impresos de la *Imagen del Anticristo* (que es el sermón LXV de Ochino, uno de los más violentos), en traducción española, junto con la anónima *Carta a don Felipe II,* los comentarios de Valdés sobre la epístola a los Romanos y la primera a los Corintios y varias otras obras heréticas, fueron introducidos de contrabando en España por ciertos refugiados protestantes.[93] Un ejemplar del *Anticristo,* entregado

[90] Giovanni della Casa, *Opere,* Venecia, 1728, vol. IV, p. 123.

[91] Ochino, *Prediche,* Venecia, 1541, I, tratado X. La *Epistola de justificatione* de Contarini puede verse en el vol. VII del *Corpus Catholicorum,* Münster, 1923.

[92] Jerónimo Muzio, *Le mentite ochiniane,* Venecia, 1551, fol. 22b.

[93] Juan Pérez de Pineda, establecido en Ginebra, fue el editor de los dos comentarios de Valdés, y también (bajo el pseudónimo de Alonso de Peñafuerte) el traductor de la *Imagen*

por equivocación a un clérigo que tenía el mismo nombre que el verdadero destinatario, fue a dar a manos de los inquisidores en octubre de 1557, fecha que marca el comienzo de la persecución de los grupos evangélicos de Sevilla y Valladolid (cap. I.3).

Ochino fue ministro de la congregación protestante italiana de Augsburgo desde 1545 hasta 1547, cuando la ciudad fue ocupada por las fuerzas imperiales en la guerra de Esmalcalda. Se refugió entonces en Basilea, y allí, bajo el pseudónimo de "Corvinus", entabló un intercambio epistolar con Schwenckfeld, el cual se opuso a él en varios escritos que se refieren en particular a la encarnación y a la salvación por una deificación progresiva.[94] Quien llamó la atención de Schwenckfeld sobre los escritos del italiano fue Valentín Ickelsamer.[95] Después de pasar una breve temporada en Estrasburgo, Ochino fue invitado por el arzobispo Cranmer y desempeñó en Inglaterra varias funciones: prebendado de Canterbury, predicador de los italianos de Londres, asociado con la Iglesia de los Extranjeros de Juan Łaski (cap. XXV.1) y pensionado de Eduardo VI. Durante su estancia en Inglaterra (1547-1553) compuso una *Tragedia o Diálogo* contra los falsos títulos del obispo de Roma a la primacía sobre la cristiandad. En esta obra convoca Lucifer un concilio de demonios, con ayuda de un emperador "Phocas", para acrecentar la autoridad del Anticristo papal, ante cuya especiosa eminencia todas las verdaderas iglesias cristianas se encogen de terror, hasta que finalmente el cielo envía, para destronarlo, primero a Enrique VIII y luego a Eduardo VI.[96]

Al ceñirse la corona María Tudor, Ochino huyó a Zurich, donde nos lo encontraremos después (cap. XXIV.2.c). Ahora regresamos a la Italia que él y tantos otros abandonaron cuando en 1542 quedó establecida la Inquisición romana.

5. Los "spirituali" de Viterbo y el "Beneficio de Cristo"

En mayo de 1541, dos meses antes de la muerte de Juan de Valdés, y casi como si la hubieran presentido, los valdesianos se dispersaron. Flaminio salió de Nápoles junto con Carnesecchi, Donato Rullo y Marco Antonio Villarmarini, conocido como "el Abad". Ochino había salido ya en 1540; Vermigli también, unas cuantas semanas después. Naturalmente, otros

del Anticristo, a la que añadió un "Libro de la generación del Anticristo, hijo de Satanás, hijo del pecado". Ambos escritos, junto con la *Carta a Felipe II,* fueron publicados por Luis de Usoz y Río en el vol. III de *Reformistas antiguos españoles.*

[94] Véase especialmente, en *CS,* vol. VIII, el documento CCCCXXXI, de febrero de 1544.

[95] Cf., en *CS,* vol. VIII, la introducción al doc. CCCCXXX.

[96] *A Tragoedie or Dialogue of the injuste usurped primacie of the Bishop of Rome,* traducida del original latino (perdido) por el obispo Juan Ponet, y publicada en Londres en 1549. La concepción de la *Tragoedie* ofrece una notable semejanza con la del *Paradise Lost.* Es casi seguro que John Milton, cuyas simpatías por los disidentes italianos eran muy fuertes, estaba familiarizado con esa obra, así como con algunos de los escritos más tardíos de Ochino.

muchos se quedaron, sobre todo los prelados ligados a sus sedes, así como Julia Gonzaga. Varios valdesianos se reagruparon luego en Viterbo, al noreste de Roma, dentro de los estados pontificios, sobre todo Flaminio, Carnesecchi y Victoria Colonna, a quienes se añadía, en visitas ocasionales, Pedro Pablo Vergerio. Ochino y Vermigli también se dejaban ver de cuando en cuando, comisionados como predicadores por los cardenales Reginaldo Pole, Juan Morone y Gaspar Contarini. De Nápoles a Viterbo se transfirió así una versión más conservadora y conciliadora del valdesianismo,[97] destinada a desempeñar, por la vía del evangelismo católico, un papel en el debate tridentino acerca de la justificación.

En muy gran medida, este desarrollo, que parecía tan alentador, quedó bruscamente interrumpido por la institución del Santo Oficio de la Inquisición romana en 1542, y por las sensacionales deserciones de Ochino y Vermigli ese mismo año.

En 1543, pese a todas las dificultades con que se topaban los *spirituali* de Viterbo y de otros lugares, se imprimió en Venecia, sin nombre de autor, el *Trattato utilissimo del Beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*. Este "manifiesto de la Reforma italiana", que en breve número de páginas reúne lo esencial del pensamiento de Valdés, gozó de gran difusión; se dice que de la primera edición se vendieron más de cuarenta mil ejemplares. Se sabe que fue escrito en parte por el benedictino Benito Fontanini, de Mantua, y que Flaminio ayudó a adaptarlo para su publicación. En los años siguientes sería traducido al francés, al inglés (dos versiones), al croata y al español.[98]

El título de la obra procede, en última instancia, del alumbrado "dejado" Pedro Ruiz de Alcaraz (cap. I.1). Esa palabra, *beneficio*, había llegado a hacerse de tal manera sospechosa en España, que Valdés no se atrevió a emplearla sino en la primera de las obras que escribió en Nápo-

[97] Véase Dermot Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Londres, 1978, pp. 69-99; Domingo de Santa Teresa, *op. cit.*, pp. 251-283; y, sobre Victoria Colonna, Bainton, *Women*, vol. II, cap. XII.

[98] La edición crítica, acompañada de la documentación pertinente y de las cuatro traducciones hechas en el siglo XVI (la francesa, 1545; la inglesa de Eduardo Courtenay, 1548; la croata, 1563; y la inglesa de A. G., 1573), se debe a Salvatore Caponetto, Florencia-Chicago, 1972. Existe una traducción moderna al español, por José A. Pistonesi, Buenos Aires-México, 1942. La reciente traducción inglesa de Ruth Prelowski [Liebowitz], publicada en John A. Tedeschi (ed.), *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, Florencia, 1965 (= *Proceedings* de la Unitarian Historical Society, vol. XIV, 1963-64), pp. 21-102, incluye una buena historia del problema del autor. Se sabe ahora que ya en 1540 se leía *Il Beneficio* en la congregación valdesiana. Véase Carlo Ginzburg y Adriano Prosperi, "Le due redazioni del *Beneficio di Cristo*", *Eresia e Riforma*, pp. 137-204, y Paolo Simoncelli, "Nuove ipotesi e studi sul *Beneficio di Cristo*", *Critica Storica*, XII (1975), 320-338, donde se reseñan las diversas interpretaciones. Tommaso Bozza, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia*, I, *Il Beneficio di Cristo*, Roma, 1976, ve en la obra de Benito Fontanini, revisada por Flaminio, una fusión de evangelismo católico y de calvinismo, escrita para un grupo devoto protegido en alto nivel prelaticio; sin negar las afinidades de este grupo con el de Juan de Valdés, Bozza critica a los estudiosos anteriores por haber exagerado el componente valdesiano del librito.

les, o sea el *Alfabeto cristiano.* El primer capítulo se inicia con una refundición de las *Consideraciones,* la primera de las cuales se reproduce palabra por palabra y sirve como de base antropológica para el librito. El capítulo segundo desarrolla la dialéctica valdesiana del oficio de la Ley y el oficio del Evangelio (términos que Valdés empleó por vez primera en el *Diálogo de doctrina cristiana* y que desarrolló en el *Alfabeto*); expone ese capítulo "los cinco oficios de la Ley" como otras tantas ayudas para el Evangelio, y resume la historia de la salvación de Israel, haciéndose eco del "compendio de las Sagradas Escrituras" que figura en el *Diálogo.* Este motivo se desarrolla aún más en el capítulo tercero y se complementa con una exposición del mensaje del Evangelio, y particularmente el de San Pablo, para hacer ver cómo el oficio de la Ley y el del Evangelio se combinan para los fines de la justificación. El capítulo cuarto mantiene el impulso valdesiano, pero lo refuerza con citas patrísticas y escolásticas para enaltecer la autoridad del libro todo (práctica que Valdés había abandonado después del *Alfabeto*). El capítulo quinto funde el tema protestante clásico y el tema valdesiano en una vívida armonía hecha para dejar en el creyente una sensación de confianza extraordinaria:

> Digo que el cristiano sabe que Cristo, con toda su justicia, santidad e inocencia, le pertenece gracias a la fe. Así como alguien se viste con un ropaje hermosísimo y precioso cuando desea comparecer ante un gran señor, así el cristiano se adorna y se cubre con la inocencia de Cristo y . . . comparece ante Dios, el Señor del universo, confiado en los méritos de Cristo, ni más ni menos que si todos ellos los hubiera adquirido y alcanzado él mismo. Ciertamente la fe nos hace capaces de poseer a Cristo y todo cuanto pertenece a Cristo, de la misma manera que cada uno de nosotros posee sus ropas. Por lo tanto, vestirse de Cristo no es otra cosa que creer firmemente que Cristo es nuestro . . . y creer que este ropaje celestial nos hace agradables y aceptables a Dios. Es indudable, en efecto, que él, como Padre excelente, nos ha dado a su Hijo, y quiere que su justicia . . . esté bajo nuestra jurisdicción. En consecuencia, nos es lícito gloriarnos en nosotros mismos, como si nosotros hubiéramos realizado y adquirido esas cosas con nuestras propias fuerzas . . . Si esto es verdad . . ., el cristiano puede decir: "Soy un hijo de Dios, Cristo es mi hermano, soy señor del cielo y la tierra, del infierno, de la muerte y de la Ley . . ." Esta sola fe y confianza . . . hace a los hombres cristianos verdaderos, fuertes, alegres, joviales, enamorados de Dios, prontos para las buenas obras, poseedores del reino de Dios e hijos amados de él, en los cuales habita en verdad el Espíritu Santo.[99]

El capítulo sexto y final, cuyo tono es directo y agresivo, expone cuatro remedios contra la desconfianza: las oraciones, el recuerdo del propio bautismo, que ha hecho de cada cristiano un participante de la justicia de Cristo, la comunión frecuente y "la memoria de nuestra predestinación y elección a la vida eterna", o sea "la certidumbre de ser uno de aquellos cuyo nombre está escrito en el libro de la vida".

[99] *Beneficio,* ed. Caponetto, pp. 52-53; traducción inglesa de Prelowski, *loc. cit.,* páginas 73-74.

Valdés mismo no escribió sino muy parcamente acerca de la predestinación y la elección, y se mostró renuente a la doctrina de la reprobación. Las frases que acabamos de copiar traen más bien el eco de los reformadores germánicos. Otros ecos parecidos, y difíciles de identificar, resuenan aquí y allí en el *Beneficio de Cristo,* mezclándose con las enseñanzas del hispano-napolitano.

Aunque el éxito de este libro básicamente valdesiano fue enorme, nos es forzoso terminar la presente sección observando que el protonotario apostólico Pedro Carnesecchi, compañero de Valdés en su paso de Roma a Nápoles en tiempos de Paulo III, y que reapareció en Viterbo en 1541, sería procesado poco después por la Inquisición en Roma, decapitado y quemado por herejía.

XXII. LA REFORMA RADICAL EN ITALIA Y EN LA REPÚBLICA RÉTICA

Ya hemos indicado lo difícil que es precisar la naturaleza exacta de los elementos que se dan dentro del contexto italiano: algunos de ellos pertenecen propiamente a los movimientos de reforma católica; otros, en cambio, tienen que verse como reanimación y transformación (bajo la influencia del protestantismo nórdico) de un sectarismo propio de Italia y que venía existiendo desde la Edad Media; otros deben identificarse como la apropiación de impulsos específicamente luteranos o reformistas; y, finalmente, de todos los anteriores hay que separar ciertos elementos a los que con toda validez se puede aplicar la etiqueta de Reforma Radical italiana. En el capítulo anterior vimos cómo en el valdesianismo (evangelismo), igual que en el valdensianismo, existieron aspectos que pasaron a ser ingredientes de la Reforma Radical en Italia. De manera análoga, el protestantismo normativo, cuando sus principios prendieron en diversos ambientes italianos, precisamente por no haber obtenido nunca el apoyo franco de los príncipes o de los magistrados municipales y por haberse visto, a causa de ello, forzosamente obligado a organizarse en conventículos, no tardó en deshacerse del carácter conservador que la Reforma Magisterial había estado adquiriendo en el norte. Tanto los fogosos apóstoles italianos de la Reforma como sus aprehensores y sus inquisidores llamaban "luteranas" unas cosas que Lutero mismo hubiera desconocido o repudiado. Además, lo que verdaderamente atraía a los italianos no era siquiera la versión luterana del protestantismo, sino la versión reformada más radical y potencialmente más sectaria. Y Bullinger, Bucer y Calvino, principales exponentes del protestantismo para los italianos en vísperas del restablecimiento de la Inquisición en 1542, se hallaban en activa correspondencia con no pocos admiradores italianos que, de haber estado viviendo en Zurich, en Estrasburgo o en Ginebra bajo la mirada de esos supremos teólogos del protestantismo, no habrían tardado en ser vistos con antipatía, o habrían sido hostigados –o cosa peor– como herejes...

Además de la dificultad de definir la Reforma en términos italianos, y de la dificultad consiguiente de diferenciar de ella aquello que es la Reforma Radical en Italia, existe otra más: la de trasponer a la fase italiana de la Reforma Radical –aun suponiéndola bien destacada y definida– la tipología sociológico-religiosa que ha procedido en muy gran medida de la situación reinante en países del norte. Para mencionar sólo tres de los principales impulsos de la Reforma Radical, hay que decir que los anabaptistas italianos, en su mayoría, no estaban interesados primariamente en el rebautismo penitencial y pactual ni en la excomunión purificadora, sino más bien en repudiar el bautismo papal y en modificar la cristología y la triadología, y que, por su parte, los espiritualistas italianos no se interesaron mayormente en la contemplación mística ni en la inspiración

exegética, sino en el problema de la predestinación y en el de la muerte (o sueño) del alma en espera de la resurrección. En cuanto al tercer impulso principal de la Reforma Radical, ya hemos reconocido que el racionalismo evangélico fue, de manera eminente y distintiva, el elemento italiano de nuestra tipología. En efecto, el racionalismo evangélico ha quedado definido ya como una fusión de humanismo italiano o racionalismo crítico con ingredientes selectos de anabaptismo y espiritualismo, fusión gracias a la cual pudo expresarse en iglesias organizadas y hasta en sínodos, como ocurrió de manera experimental en Retia, y con resultados más duraderos en Polonia (cap. XXV) y en Transilvania (cap. XXVIII).

En este capítulo consideraremos una serie de hechos y episodios significativos: los primeros años de actividad de Camilo Renato (*ca.* 1500-*ca.* 1572), así como el pensamiento de este hombre, en quien concurren todas las tendencias italianas radicales que hemos mencionado; el anabaptismo veneciano, que en parte nació de él, y la suerte del anabaptismo italiano en general tras el sínodo de Venecia de 1550 y la deserción de Pedro Manelfi en 1551; la vida de Lelio Socino (1525-1562), progenitor del socinianismo; los contactos que se establecieron entre los anabaptistas italianos más conservadores y los hutteritas; y finalmente, la atenuación y deformación del espiritualismo y el evangelismo italianos, o sea la aparición del libertinismo espiritual y del nicodemismo. Nuestra presentación de otros racionalistas evangélicos cuya vida y pensamiento se desarrolló en gran medida en la diáspora italiana quedará reservada para un capítulo ulterior (el XXIV).

Esa diáspora italiana fue la dispersión de los refugiados italianos por territorios protestantes, entre naciones de otros idiomas. Pero hubo asimismo una región a la que los evangélicos italianos pudieron acudir en su busca de asilo religioso-político, y que era italiana por su idioma y también por su cultura: los valles italianos y ladinos de la República Rética. Aunque pequeña, fue ésta una porción de la cristiandad en que un cristianismo italiano reformado pudo vivir con más o menos libertad y, por así decir, en suelo italiano. Aliada con la Confederación suiza y, por lo tanto, punto de confluencia de ideas germánicas e italianas, la República Rética fue teatro de un episodio crucial para la historia de la fase italiana de la Reforma Radical, y que no guarda proporción con su tamaño geográfico. Otro territorio que ocupa sitio destacado en nuestro relato es la relativamente tolerante y humanitaria República de Venecia, a causa de sus activas relaciones comerciales con una Alemania parcialmente protestantizada y de su visión marítima del ancho mundo; y al lado de Venecia está el ducado de Ferrara, donde la duquesa Renata recibió una vez a Calvino, patrocinó un círculo de humanistas de mentalidad reformadora e introdujo en su capilla particular una misa simplificada cuyo modelo fue la practicada en la corte de Navarra, y que incluía una comunión bajo las dos especies.

En Ferrara, en Venecia y en Retia fue donde tuvieron lugar los episodios más importantes de la vida y de la influencia de Camilo Renato.

1. El radicalismo en Retia hasta 1552: Camilo Renato

La República Rética, que corresponde aproximadamente al moderno cantón suizo de los Grisones, región colindante con el obispado de Chur tal como entonces existía, era una federación de tres entidades alpinas. La más importante de estas entidades era la "Liga Gris" propiamente dicha, que contaba con un centro de consideración, la ciudad de Ilanz, y que a menudo prestó su nombre *(Grigioni, Graubünden, Grisons)* a toda la federación o República. Las otras dos entidades integrantes de ésta eran la "Liga de la Casa de Dios" y la "Liga de las Diez Jurisdicciones", cuyas ciudades más importantes eran, respectivamente, Chur y Davos. Estas tres ligas que constituían la República Rética estaban estrechamente relacionadas con la Confederación suiza. Los ciudadanos de la una se unían a los de la otra para el servicio militar que se hacía en Italia, y en 1512 una y otra fueron recompensadas al mismo tiempo por ese servicio con una nueva tajada de territorio. La parte que le tocó a Retia, y que comprendía más o menos los valles del Mera y del Adda, desde Bormio hasta el lago de Como, estaba administrada por funcionarios de la República. Las principales subdivisiones de este condominio reto-suizo eran el distrito cuyo centro era Bormio, la Valtellina (Veltlin en alemán) y el distrito que rodeaba a Chiavenna. La Valtellina, que era la región más extensa, estaba subdividida a su vez en tres distritos administrativos principales. Los habitantes de esta jurisdicción federal conjunta eran de habla italiana o ladina (romanche, retorromance), como lo eran también, por lo demás, los de muchos valles alpinos de las tres entidades geográficas que componían la República Rética, particularmente la Liga Gris. El italiano, el ladino y el alemán eran, así, los tres idiomas oficiales de la República.

También desde el punto de vista religioso estaba dividida la República Rética. En la dieta federal celebrada en Ilanz en 1526 se decretó la mutua tolerancia religiosa de católicos y evangélicos (protestantes) y se estatuyó que el partido que contara con la mayoría en cada parroquia o distrito tendría el derecho de utilizar los edificios eclesiásticos. De estas estipulaciones del edicto de Ilanz quedaron expresamente excluidos los anabaptistas, que hacia esos momentos estaban siendo reclutados de entre todas las clases sociales gracias a las vigorosas prédicas de Blaurock, Mantz y Castelberger (cap. VI.1).[1]

A pesar de la restricción así impuesta a los anabaptistas, los valles de Retia, con su población trilingüe, biconfesional y voluntarista, eran verdaderos semilleros de sectarismo, especialmente a raíz de la reimplantación de la Inquisición en los principados italianos del sur por la bula *Licet*

[1] Sobre la situación reinante en Chur en 1528, véase una carta de Juan Comander a Zwinglio, *apud* Dominicus Rosius de Porta, *Historia Reformationis ecclesiarum Raeticarum*, Chur, 1771-1774, vol. I:1, p. 94, nota. La fuente principal de Rosius de Porta es la *Historia Raetica* de Ulrico Campell, editada modernamente por P. Plattner como vols. VIII (1887) y IX (1890) de las *Quellen zur Schweizer Geschichte.*

ab initio (21 de julio de 1542) y de la huida de centenares de monjes, frailes, sacerdotes, obispos y seglares evangélicos a ese asilo que tan a la mano se les ofrecía.

Los primeros propagadores de ideas anabaptistas en la República Rética aparecieron en los valles de habla alemana. Después de una difusión inicial del anabaptismo, hay que registrar la actividad desarrollada por Leopoldo Scharnschlager en Ilanz.[2] Desde 1546 hasta su muerte, en 1563, Scharnschlager estuvo desempeñando calladamente el cargo de maestro de la escuela local, al mismo tiempo que, mediante correspondencia epistolar o viajes, cumplía las obligaciones de uno de los grandes caudillos del anabaptismo de la Alemania meridional. Scharnschlager había sido sucesivamente socio y continuador de Marpeck en Estrasburgo, misionero en la Alemania meridional y central y en Moravia, e iba a ser uno de los participantes en la larga disputa con Schwenckfeld (cap. XXXI.1) y, por otra parte, uno de los más destacados colaboradores de esa importante recopilación de doctrina que es el *Kunstbuch*. Mientras Scharnschlager daba públicamente sus lecciones en Ilanz, dirigía en secreto el conventículo anabaptista de la localidad y se mantenía en contacto epistolar con el exterior, su fiel esposa, que procedía de una destacada familia tirolesa, trataba de recuperar las posesiones que le habían sido confiscadas después de que ambos se convirtieron al anabaptismo. Nos es lícito imaginar al acomodado matrimonio Scharnschlager, en su hogar de Ilanz, acogiendo a no pocos radicales italianos y dándoles hospitalidad y consejo.

Mucho más cerca de nuestro actual interés están los anabaptistas de habla italiana, dos de los cuales precedieron a Camilo Renato en la tarea de propagar un anabaptismo espiritualista y anti-niceno en Retia, y más concretamente en Engadina, región de habla ladina. Uno de ellos, Francisco de Calabria, había sido llamado a la parroquia protestante de Vetto; el otro, Jerónimo de Milán, había sido llamado a Lavin. Los dos se confesaban discípulos de Bernardino Ochino y posiblemente procedían de un convento capuchino de Calabria.

La insistencia de estos dos predicadores en la predestinación, la poca importancia que concedían a la doctrina de la redención y su oposición al pedobaptismo son rasgos suficientes que los caracterizan como figuras representativas de todo un sector: en ellos, como en otros muchos, fluyeron la corriente protestante, la (católica) evangélica y la proto-anabaptista en aquel punto de la historia religiosa italiana en que, después de mezclar sus aguas, volverían a experimentar una separación para convertirse en dos movimientos italianos distintivos, el anabaptista evangélico y el racionalismo evangélico anti-trinitario.

[2] Sobre su presencia en Ilanz, véase una carta dirigida a él y publicada por J. ten Doornkaat-Koolman, "Leupold Scharnschlager und die verborgene Täufergemeinde in Graubünden", *Zwingliana*, IV (1921-1928), 329-337. La semblanza más completa es la de *ME*, IV, 443-446.

Francisco y Jerónimo [3] –el primero, entusiastamente apoyado por su congregación; el segundo, en cambio, rechazado por la suya– cargaban de tal manera el acento en la doctrina de la predestinación, que estaban dispuestos a defender ante cualquiera la tesis de que, por graves y monstruosos que fueran sus pecados o sus crímenes, si una persona estaba predestinada a la salvación, se salvaría de seguro, por la gracia de Dios. De esa manera, estaban privando a Cristo virtualmente de todo papel redentor. Si la gracia de Dios era lo único a que los elegidos debían su salvación, entonces no venían a ser necesarias ni la encarnación ni la muerte de Cristo.

Los sacramentos, según estos evangélicos radicales, no eran indispensables para la salvación. No eran más que signos del reconocimiento público de la salvación de uno mismo. Consecuentes con ello, Francisco y Jerónimo se oponían al bautismo de los infantes, que, como ellos solían decir, no tenía mayor importancia "que si se le administrara a un caballo". Con objeto de mitigar la rigidez de su predestinarismo y no alarmar a los no favorecidos por Dios, negaban la existencia de un castigo eterno para los réprobos y sostenían que las almas de todos los difuntos estaban muertas mientras llegaba el día de la resurrección de la carne, con la única excepción del Buen Ladrón crucificado con Cristo, al cual, según reconocían ellos, se le había concedido admisión directa en el Paraíso, privilegio absolutamente excepcional.

En 1544, Francisco y Jerónimo fueron conminados a dar explicaciones sobre sí mismos ante un sínodo mixto, compuesto de protestantes y católicos, de teólogos y magistrados, todos ellos de habla ladina. La disputa, que duró dos días, tuvo lugar en Zuoz. Muchos vecinos de Vetto, feligreses de Francisco, estuvieron presentes para apoyarlo, y participaron activamente en el debate.

Por principio de cuentas, Francisco trató de ridiculizar a los protestantes por haber tenido que traer católicos que los apoyaran. Pero a esto se le contestó inmediatamente que él mismo no era considerado como un ministro ordenado de la confesión evangélica. En cierto momento, Francisco empleó un argumento espectacular para demostrar la más importante de sus tesis cristológicas: sería absurdo –dijo– que un mendigo tembloroso de frío (el creyente), en lugar de rendir alabanza al donador (Dios) de una capa (la salvación), se pusiera a darle las gracias a la capa misma *(corpus Christi)*. Al oír tal cosa, el anciano magnate y guerrero Juan Travers no pudo contenerse más y, subiendo al púlpito, acusó a Francisco de estar gravemente contagiado de las ideas de los maniqueos, los arrianos ¡y los turcos! [4] Francisco fue declarado culpable de anabaptismo y, en consecuencia, condenado a expulsión, según lo estatuía el edicto de Ilanz. Sus feligreses solicitaron una nueva reunión. Se les contestó que en

[3] Rosius de Porta, *op. cit.*, vol. I:1, pp. 68 *ss.*, basado en Campell, *Historia*, vol. II, pp. 297-309, hace un resumen (hostil) de sus doctrinas.

[4] Rosius de Porta, *op. cit.*, I:1, p. 73.

ese caso ellos cargarían con los gastos, y entonces, muy a su pesar, tuvieron que aceptar la condena de su pastor.

Dos años antes, en 1542, había llegado a la Valtellina el italiano Camilo Renato, que había estado llevando (y seguiría llevando) una vida tumultuosa. Es justo que este representante de un gran puñado de espirituales italianos peregrinantes hable por todos ellos. Al igual que todos sus compatriotas refugiados, Camilo Renato tenía en el corazón un gran amor y una gran admiración por los reformadores helvéticos y réticos, que en sus templos edificados "sobre los collados" estaban preparando esa casa de Dios a la que correrían todas las naciones "en lo postrero de los tiempos" (Isaías, 2:2). Seguro de que bajo su dirección espiritual, y con la protección otorgada por las confederaciones de Suiza y Retia, no tardaría en volver "la Edad de Oro bajo los auspicios de Cristo", Camilo describía la aflicción y la entereza de ánimo de los clérigos que, como él, habían tenido que huir de "Ausonia" (nombre virgiliano de Italia), tiranizada por el papa y por la Inquisición. Los "renacidos", "los hijos de Dios y seguidores de Cristo", son atacados y perseguidos:

> Por esa razón hemos abandonado las playas de Ausonia y, eligiendo la ruta del destierro, estamos viviendo en tierras extranjeras. La pobreza es nuestra única compañera. Nuestras condiciones de vida son duras. Hay días en que lo que ganamos no nos da para vivir, y la paga que tenemos por nuestras tareas de preceptor supone un trabajo constante, aunque nos caigamos de fatiga. Hemos proclamado el evangelio en cuantas ocasiones se han presentado, no impulsados por la ambición de puestos más altos, ni tampoco recompensados adecuadamente. Avanzando, a través de los peligros habituales de la vida, hacia donde el impulso divino nos lleva, allí donde una bendita esperanza nos llama, y siempre dispuestos a todo, hemos abatido a los enemigos que nos han salido al paso. Y a aquellos a quienes la providencia ha predestinado, y a quienes el Espíritu impulsa desde dentro, los hemos arrancado del poder de Satanás y los hemos unido como almas nuevas a Cristo.[5]

La figura clave de estos refugiados venidos a Retia es Agustín Mainardo, pastor reformado de Chiavenna. Mainardo había sucedido a Francisco Negri, fundador de la comunidad protestante de esa población, el cual se había quedado allí como preceptor y, con el tiempo, sería arrastrado a la facción encabezada por Camilo Renato. La primera vez que éste llegó a Chiavenna fue bien recibido así por el pastor de la iglesia como por el preceptor.

Camilo Renato inició su tempestuosa vida pública como fraile de alguna de las ramas de la orden franciscana en Nápoles, donde puede haber tenido contacto con aquel círculo cuyo jefe vino a ser Juan de Valdés. "Hombre corpulento y bien formado", maestro en teología y gran

[5] Pasaje del *Carmen* (1554) de Camilo contra Calvino, *apud* Friedrich Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin,* Heidelberg, 1939-1944, vol. I, Beilage IV, versos 81-98; hay traducción inglesa, por Dorothy Rounds, en *Italian Reformation Studies, op. cit.*, pp. 185-197.

conocedor de la literatura clásica, Camilo, que se había dado anteriormente los nombres de Paulo Ricci y Lisias Fileno, frecuentaba los círculos cortesanos y académicos, y, como era un predicador de mucha garra, gozaba también del aplauso popular.[6]

Hacia 1525, Ricci-Fileno-Renato pasó una temporada en Padua. No cabe duda de que las ideas psicopaniquistas que más tarde expuso fueron estimuladas en esa ciudad por las discusiones de los aristotélicos en torno a la inmortalidad del alma (cap. I.5.c).[7] Durante una temporada, dentro de los tres años siguientes, estuvo en Venecia, el primer lugar en que se le acusó de herejía; fue aprehendido e interrogado, pero no condenado. No se sabe nada más de sus andanzas hasta 1538, pero es muy posible que Ricci-Renato se haya quedado en Venecia, uno de los grandes refugios liberales de esos años, viviendo probablemente bajo un nuevo pseudónimo. Como su interés por la doctrina del gran beneficio de la muerte de Cristo por la humanidad no se desarrolló a través de un contacto directo con Valdés, es muy verosímil que se haya puesto en relación con el círculo del monasterio benedictino de San Giorgio Maggiore, de Venecia, donde fermentaban ideas muy parecidas, hacia esos años, en un grupo que contaba entre sus miembros al monje Benito Fontanini (Benito de Mantua), autor principal del *Beneficio di Cristo,* y a Marco Antonio Flaminio, su editor. Una asociación con ese grupo relativamente moderado es especialmente demostrable por la posición que Camilo adoptó en su siguiente choque con las autoridades: atacó la corrupción papal y varios puntos doctrinales, pero seguía esperanzado en una reforma dentro del seno de la iglesia de Roma.

Bajo el nombre de Lisias Fileno apareció en 1538 en Bolonia, otro de los centros del racionalismo aristotélico *de anima.* Muy bien recibido, a causa de su erudición, en los círculos más elevados de la nobleza y de la universidad, Camilo fue sometido a un interrogatorio por los teólogos dominicos de Bolonia con ocasión de un sermón cuaresmal de cierto predicador famoso por su elocuencia, a quien él tachó de ignorante. La exposición de su pensamiento que posteriormente declaró haberle entregado al legado pontificio en defensa suya parece identificable con un documento anónimo que ha llegado hasta nosotros y en el cual, a lo largo de cuarenta y tres artículos, un teólogo de mentalidad reformista moderada refleja, de manera interesante, un conocimiento exacto del anabaptismo, por más que expresamente lo refute.

[6] El primero que sugirió la identificación de Fileno y Camilo fue Church, *Italian Reformers,* p. 39, nota. La identificación quedó prácticamente demostrada por Alfredo Casadei, "Lisia Fileno e Camillo Renato", *Religio,* XV (1939), 356-440, y fue aceptada por Cantimori, *Eretici,* con unas cuantas amplificaciones. La presentación que sigue se basa en un trabajo mío bastante extenso: "Camillo Renato (1500-1575)", en *Italian Reformation Studies, op. cit.,* pp. 103-183. Véase también Antonio Rotondò, "Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI", *Rinascimento,* XIII, 2ª serie, II (1962), 121-139. Las obras de Camilo *(Opere: Documenti e testimonianze),* editadas por Antonio Rotondò, están en el vol. I del *Corpus Reformatorum Italicorum,* Florencia, 1968.

[7] Rotondò, "Bologna", p. 136. Cf. también *infra,* nota 23.

Aprovechando una pausa entre dos interrogatorios, Renato-Fileno salió de Bolonia para hacer una visita a Roma y al lugar de su nacimiento, en Sicilia, pero fue detenido por la enfermedad en la ciudad de Módena (1540). Aquí también encontró un amplio apoyo, no sólo de parte de los *letterati* y del conde (el cual dijo de él que, "por su incomparable magnanimidad y amor", estaba "muy lejos de toda ambición personal y de todo afán de gloria"), sino también de parte del conventículo protestante local, que se había congregado antes de su llegada y cuyos dirigentes estaban en contacto epistolar con Bucer.[8] También se ganó el cariño de la gente del pueblo por un sermón en que instó a los frailes de Módena a socorrer a los campesinos de los alrededores, que pasaban por una época de mucha hambre.

A pesar de esta popularidad local, Camilo fue aprehendido por órdenes del duque de Ferrara, el cual tuvo que ceder a la presión de los inquisidores dominicos de Bolonia. El proceso que se llevó a cabo en Ferrara a fines de 1540 dejó bien claro que Camilo Renato era un hereje en grado superlativo y un sedicioso, cuando no un pillo redomado, como decían algunos.

Las nueve acusaciones lanzadas contra él en este proceso pueden agruparse bajo cuatro encabezados principales. No sólo sostenía Camilo, al igual que la mayor parte de los reformadores italianos, 1) que la fe debe fundarse exclusivamente en la Escritura, difundida mediante reuniones evangélicas dedicadas a la interpretación y a la discusión libres, y 2) que la salvación depende totalmente de la elección divina, sin que en este proceso tenga ningún papel meritorio el albedrío humano, sino también 3) que las almas de todos, justos y réprobos, dejan de existir en el momento en que muere el cuerpo y no hay para ellas morada alguna hasta el día de la resurrección de la carne y del Juicio Final, y, en consecuencia, 4) que todas las prácticas litúrgicas y penitenciales basadas en la supuesta existencia de un purgatorio lleno de pecadores y de una gloria llena de santos son no sólo un engaño religioso, sino también la ocasión de una intolerable explotación social por parte de los profesionales de la religión. Después de argumentar, como franciscano espiritual, que los monjes y frailes están obligados a dar más a los pobres que los cristianos que viven en el mundo, Camilo había venido a minar de hecho la base económica de muchas capillas y de no pocos conventos y monasterios al declarar categóricamente que las fundaciones destinadas a pagar la celebración de misas por los difuntos eran necias y que los votos pronunciados ante Dios y los santos dejaban de ser obligatorios una vez escuchado el evangelio verdaderamente liberador.

Su teoría de la predestinación y de la esclavitud del albedrío en el negocio de la salvación y su doctrina de la muerte provisional del alma

[8] Conrado Hubert, *Scripta Anglicana*, Basilea, 1577, pp. 687-689, publicó tres cartas de Bucer (de 17 de agosto, 10 de septiembre y 23 de diciembre de 1541) dirigidas a los hermanos italianos de Bolonia, de Módena y posiblemente de Lucca.

hasta el día de la resurrección (doctrina apostólica, según él) constituían, juntas, una espada extraordinariamente afilada y que Camilo había estado empuñando con aterradora habilidad, dejando hecho trizas todo el sistema eclesiástico de los merecimientos. Su *Apologia* (1540), redactada entre las cuatro paredes de la cárcel, es quizá la más valerosa defensa que un hereje ha hecho de sí mismo ante la Inquisición.[9] Pero, bajo la presión inquisitorial, Camilo aceptó envainar la espada: hizo una abjuración detallada de sus doctrinas y prometió incluso revelar el nombre de todas las personas que tenían ideas parecidas a las suyas o que difundían obras en que había tales doctrinas. Fue paseado en solemne procesión por las calles de la ciudad, con un gorro infamante en la cabeza, y, en señal de clemencia, condenado a prisión perpetua.

Es posible que esta sentencia se haya interpretado graciosamente como algo mucho menos siniestro que el confinamiento solitario en un calabozo, como también es posible que su huida de la cárcel de Bolonia, adonde había sido trasladado en la primavera de 1541, se haya debido a la influencia de la bienhechora duquesa Renata.

Puede ser incluso que haya una galante alusión a Renata, como liberadora suya, en el nombre que Camilo Renato escogió finalmente para sí mismo, y que tal vez utilizó por primera vez cuando, escribiendo desde la porción italiana de la República Rética el 9 de noviembre de 1542, firmó así la primera de sus cartas a Enrique Bullinger, que era a la sazón el teólogo más prominente de Suiza.[10] Declaraba Camilo que había sido animado a escribir esa carta por Celio Secondo Curione, amigo de Bullinger. Es interesante observar que Curione estuvo en Ferrara poco después del proceso de Camilo y fue convencido de la necesidad de salir de la ciudad precisamente por la duquesa Renata, preocupada por lo que podría ocurrirle.

En esa primera carta a Bullinger, Camilo daba muy pocas muestras de sus opiniones radicales, y limitaba sus observaciones personales a unas pocas y vagas reminiscencias acerca de sus sufrimientos, sus cárceles y su huida. Sin embargo, el solo nombre que había adoptado ahora, en los comienzos de su etapa rética, era ya todo un programa teológico. Camilo fue el héroe de la Roma primitiva que devolvió a la Urbe los estandartes o *signa* capturados por los galos; y Camilo, el Renacido, estaba profundamente convencido de ser el acérrimo restaurador del significado original de los *signa* de la vida cristiana, malamente llamados sacramentos. En su correspondencia ulterior con Bullinger, así como en todo lo que emprendió para reformar las iglesias italianas de la República Rética de acuerdo con su idea, Camilo rechazó decididamente la palabra misma

[9] Véase Antonio Rotondò, "Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento: la pratica nicodemitica", *Rivista Storica Italiana,* LXXIX (1967), 1016-1017. La *Apologia* puede leerse ahora en las *Opere* de Camilo, ed. cit., pp. 31-89.

[10] *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern,* ed. por Traugott Schiess, 3 vols., Basilea, 1904-1906 (*Quellen zur Schweizer Geschichte,* vols. XXIII-XXV), carta núm. 37. Sobre la duquesa Renata de Ferrara véase Bainton, *Women,* vol. I, cap. XIV.

"sacramento", en primer lugar porque implicaba un juramento y por lo tanto un compromiso, y en segundo lugar porque los *segni*, como él prefería llamarlos, eran administrados e interpretados con la mayor tranquilidad, incluso por los protestantes, como si el creyente o la iglesia pudieran confirmar o ratificar de alguna manera algo llevado ya a cabo por Dios a través del Espíritu, suscitando en los elegidos la comprensión de su salvación.

En el centro de la teología "sacramental" de Camilo estaba la Cena del Señor. En Caspano, donde se hallaba la casa solariega de la poderosa familia Paravicini, y donde residió un tiempo Camilo enseñando lenguas clásicas a sus numerosos miembros, la Cena del Señor se celebraba en la iglesia local de acuerdo con sus insólitas maneras de ver. Camilo, que se declaraba discípulo de San Pablo en su doctrina de la elección y en su concepción del Espíritu Santo inmanente en los renacidos o redimidos, era también exclusivamente "paulino" en su teología eucarística. Observando que San Pablo (I Corintios, 11:23) había instituido la ordenanza de la Cena "tal como a él se la había transmitido el Señor", hacía que se sirviera una comida en toda forma, que él llamaba *epulum* ("banquete"), y que precedía a lo que gustaba de llamar *libatio.* Hay pruebas de que este nutritivo *epulum (agape),* presidido sin duda por el hospitalario jefe de la familia Paravicini, congregaba a los residentes y a los refugiados, a los ricos y a los pobres, a los hombres y a las mujeres de todos los niveles sociales. (De manera análoga, los valdesianos de Nápoles habían instituido una "iglesia de los pobres".)

Cuando en una de sus cartas a Bullinger se puso a explicar Camilo la teología en que se sustentaba esa práctica, hizo una clara distinción entre la Última Cena, en la cual pidió Jesús a los incrédulos apóstoles que comieran el pan como un acto de fe, y todas las cenas eucarísticas celebradas en la cristiandad desde entonces hasta la segunda venida de Cristo. En la Cena que precedió a la crucifixión, y que tuvo lugar una sola vez *(semel)* y para siempre, los apóstoles llevaron a cabo el acto de fe y de obediencia de la *manducatio.* Camilo convirtió esta palabra, *manducatio,* en término técnico para denotar el acto mediante el cual los creyentes hacen individualmente suya la salvación ofrecida en Cristo por el Espíritu. Esta manducación interior nos recuerda la doctrina análoga de Schwenckfeld, y fue, de hecho, una metáfora eucarística con que se designó aquello mismo que en lenguaje bautismal se llamaba con mayor frecuencia renacimiento o *regeneratio.* Camilo, sin embargo, a diferencia de Schwenckfeld, por más que acentuara el valor eminente y decisivo de la experiencia interna, no decía que el rito exterior tuviera que suspenderse. Lo que decía es que había que reinterpretar la Cena del Señor, y luego practicarla *frecuentemente* como una *commemoratio* o *recordatio* celebrada en medio del mayor júbilo por la congregación entera, con la mente puesta en la inminente segunda venida de Cristo para vindicar a sus elegidos. No le parecía suficiente a Camilo que la iglesia o iglesias locales que estaban bajo el patrocinio de los Paravicini adoptaran su interpretación. Quería

que "el uso de Caspano" se difundiera por toda la República Rética y más allá, con su *epulum* y su *libatio*.

El cisma que luego sobrevino en la iglesia reformada de Retia fue causado, en parte, por ese esfuerzo suyo. Agustín Mainardo, que veía sin ningún entusiasmo el rito de Caspano, escribió a Bullinger para preguntarle qué opinaba sobre el asunto. Camilo, por su parte, visitó varias comunidades –la de Vicosoprano, por ejemplo– y logró que algunos pastores italianos apoyaran más o menos sus ideas.

Mientras tanto, el centro de interés de su teología sacramental había dejado de ser propiamente la observancia de la Cena del Señor y era más bien el problema del bautismo, junto con la cuestión de la fórmula trinitaria. A comienzos de 1548, Camilo había asumido la posición radical de repudiar el bautismo tal como se administraba bajo el imperio del Anticristo papal. Este repudio consta en su libro *Adversus baptismum,* que sería editado después por el nieto de Fausto Socino. La doctrina allí expuesta contiene una ambigüedad básica que es necesario tomar en cuenta para explicar la diferencia entre el anabaptismo ítalo-polaco (cap. XXV.2) y el anabaptismo germánico. Por una parte, Camilo afirmaba insistentemente la invalidez no sólo del bautismo papal, sino también su continuación en el contexto protestante sin ningún esfuerzo de reconstrucción, y rechazaba la equiparación de circuncisión y pedobaptismo. Por otra, al igual que en el caso de la eucaristía, las opiniones de Camilo eran tan espiritualistas, que él mismo debe de haberse sentido completamente satisfecho con lo que él llamaría bautismo interior. Aunque muchos de sus seguidores se sometieron a un rebautismo evangélico, no hay pruebas de que él lo haya hecho.

En 1548 se entabló en Chiavenna entre Camilo y Mainardo una enconada controversia que es preciso ver dentro de todo el cuadro de la iglesia reformada rética. La ciudad de Chur era prácticamente el cuartel general del sínodo territorial. Era asimismo la sede de un *Gymnasium* teológico (el antiguo convento de los dominicos) destinado a la formación del nuevo clero de la República de Retia. Por su parte, Chiavenna era el centro natural de las iglesias reformadas de habla italiana. A más de alguno de los muchos ex-prelados, ex-priores y ex-predicadores desterrados de Italia tiene que habérsele ocurrido la idea de que un sínodo semi-autónomo de la gente de habla italiana establecida en Retia no sólo complementaría la labor del sínodo general (que tenía un carácter preponderantemente germánico) sino que, además, colmaría las aspiraciones de independencia de todos esos heroicos hombres de iglesia. Casi huelga decir que todos los aspirantes a los puestos directivos en la comunidad italiana reformada deseaban obtener la aprobación de Bullinger y de los teólogos de los otros cantones suizos, a fin de contrarrestar la influencia de Chur. En efecto, cuatro por lo menos de los antagonistas surgidos en el cisma cada vez peor de la iglesia de Chiavenna estuvieron en un momento u otro en contacto epistolar o personal con Bullinger.

En el centro de la controversia se hallaba el agobiado Mainardo, que

mantenía contacto continuo con los teólogos de Chur y de Zurich. Terco y falto de imaginación, Mainardo estaba dolido por la acusación que muchos le hacían de descuidar sus obligaciones pastorales y andar demasiado preocupado por imponer su voluntad. Había redactado una confesión de fe dividida en veinte artículos y deseaba hacer de ella el credo oficial de las iglesias de habla italiana, para lo cual trataba de obtener la aprobación de las autoridades del norte. Lo único que ha sobrevivido de esta confesión de fe es un apéndice de veintidós anatemas contra Camilo y sus secuaces. Los puntos doctrinales incriminados se tomaron de las declaraciones públicas de Camilo así como de sus escritos, uno de los cuales, *De sacramentis,* es probablemente el *Trattato del battesimo e della Santa Cena* que ha llegado hasta nosotros.[11] La lectura de estos dos documentos nos permite ver con toda claridad que Mainardo, el pastor más sobresaliente de la Retia italiana, se estaba enfrentando a una gravísima amenaza contra la integridad de la comunidad reformada italiana. Camilo, evidentemente, había reanudado la predicación de todas las doctrinas por las cuales había sido condenado en Ferrara; e incluso en un contexto plenamente reformado, esas doctrinas –en particular la concepción camiliana de la elección, de la regeneración y de la escatología– constituían una amenaza. Mainardo, hablando por sí mismo y en nombre de la mayoría de los miembros de la iglesia de Chiavenna, anatematizaba a Camilo y a sus seguidores y aliados, como Francisco de Calabria:

> Condenamos a aquellos [secuaces de Camilo] que dicen que el alma racional es mortal y muere junto con el cuerpo, pero será resucitada junto con el cuerpo el Día del Juicio, y que entonces el hombre entero será hecho inmortal . . .; que las almas de los difuntos viven en forma tal, que permanecen dormidas hasta el Día del Juicio, y que entonces serán despertadas de su sueño . . .; que los impíos no serán resucitados corporalmente en el Día del Juicio; [y] que aquellos que no renacen de Dios son irracionales como los brutos en tanto no hayan sido trasladados por el Espíritu de Dios al Reino de Cristo.[12]

Según parece, Camilo distinguía entre *anima* y *animus.* La indicación más clara de esto se encuentra en la declaración de uno de los jóvenes que asistían a sus lecciones, Juan Andrés Paravicini. El *anima,* que alienta en los regenerados al igual que en los no regenerados y en los animales todos, perece al morir el cuerpo. El *animus,* o alma racional *(anima rationalis),* o intelecto universal, no está presente sino en quienes han renacido intelectualmente, en los elegidos, en los hombres animados por el Espíritu Santo. La originalidad de Camilo está en la manera como edificó una antropología y una escatología enteramente conformes con la doc-

[11] Editado por Antonio Rotondò, con una introducción intitulada "Camillo Renato", en *Rinascimento,* 2ª serie, IV (1964), 341-362. Una parte del texto había sido editada anteriormente por D. Cantimori y E. Feist, *Per la storia degli eretici, op. cit.* Véase ahora la ed. cit. de *Opere* de Camilo, pp. 91-108.

[12] Anatemas I, II, XII y XVIII de Mainardo contra Camilo y sus secuaces, *apud* Rosius de Porta, *op. cit.,* I:2, pp. 83-86.

trina del Nuevo Testamento dentro del marco del averroísmo médico-humanístico (que de tanto prestigio gozó en las ciudades universitarias donde él había vivido). Al identificar el alma del mundo con la *ratio humana* purificada o enriquecida por la visitación del Espíritu Santo a los así renacidos, o sea a los elegidos e iluminados, Camilo podía ir más allá de la concepción meramente averroísta de una inmortalidad impersonal consistente en la absorción en el alma del mundo y reafirmar la esperanza paulina de la resurrección en cuerpos espirituales. Los *renati* son, en consecuencia, los elegidos que han renacido en el Espíritu y aguardan la resurrección de los justos. Este averroísmo escatológicamente reinterpretado fue, dicho sea de paso, uno de los impulsos más importantes para la nueva interpretación religiosa del papel de la razón en la corriente que hemos llamado "racionalismo evangélico".

Mainardo se esforzó sobre todo en hacer que Camilo afirmara explícitamente su fe en la inmortalidad natural, diciendo que, en caso contrario, no se le podría considerar miembro de la iglesia local, ni siquiera cristiano. Mainardo se oponía igualmente a otra variante del psicopaniquismo que veía en sus adversarios, o sea la creencia en el sueño del alma en espera de la resurrección, opinión favorecida por algunos anabaptistas alemanes, y representada también entre los radicales italianos (cap. XXII.2).

La concepción que Camilo tenía de la elección, combinada con sus opiniones sobre la experiencia de la regeneración espiritual, llevó a algunos de sus seguidores y de sus socios a un antinomianismo que, escudándose en pasajes de San Pablo, llegó al extremo de afirmar que no hay en el hombre ninguna ley natural que permita discernir qué cosas deben hacerse y qué cosas no deben hacerse, y, en consecuencia, que los creyentes, por su parte, no tienen necesidad de esa ley natural, y ni siquiera de los Diez Mandamientos, pues los renacidos son hombres espirituales, que "juzgan todas las cosas" (I Corintios, 2:15). Inmediatamente se ve cómo esta embriagadora combinación de predestinación y espiritualismo podía desembocar en el libertinismo espiritual, que aquí y allá estaba corroyendo cada vez más los valores y los motivos tradicionales, propugnados por las sectas moralistas no menos que por las iglesias establecidas, puesto que los libertinos espirituales, al mismo tiempo que afirmaban su libertad espiritual, declaraban eliminados el infierno y el purgatorio y negaban incluso que habría un juicio final para los malvados, en cuyo número ciertamente hubieran podido contarse ellos a la larga. Ya en 1541, dándose cuenta de esta amenaza implícita en el "anabaptismo" espiritualista, Celio Secondo Curione había escrito en Lucca su *De immortalitate animorum* "contra los anabaptistas, los saduceos y los epicúreos".[13]

En cuanto a la teología "sacramental" de Camilo en esta etapa del conflicto con Mainardo, lo único que cabe señalar es que él siguió negando categóricamente que el bautismo y la eucaristía fueran sacramen-

[13] Markus Kutter, *Celio Secondo Curione,* Basilea, 1955, p. 44.

tos, y desconociendo en ellos toda función confirmatoria o ratificatoria. He aquí, por ejemplo, lo que escribió en el *Trattato:*

> Por lo que atañe al bautismo y a la Santa Cena, declaro y afirmo que no es función, ni primaria ni secundaria, de ninguno de ellos el ser sellos *(suggelli)* confirmadores o certificadores, en primer lugar porque esas designaciones *(nomi)* no les están bien ... y en segundo lugar porque no encontramos en las Escrituras que Cristo los haya instituido con semejante propósito ... Una cosa es significar algo, y otra confirmarlo.[14]

En estos momentos de su conflicto con Mainardo, Camilo no dejó traslucir su interés por la *agape* (el *epulum* y la *libatio*). A propósito del bautismo, siguió considerando como inválido el administrado en las iglesias papales, y se opuso a la equiparación que hacía Bullinger entre circuncisión y pedobaptismo; pero tampoco mencionó el rebautismo, a pesar de que hay muchos rebautismos documentados entre sus seguidores y en varias localidades. Para él, la iglesia era ante todo "la compañía de Cristo", y *compagnia* fue su designación favorita. Sostenía, además, el principio de la autonomía local (congregacionalismo).

A semejanza de los anabaptistas germánicos, Camilo era partidario de la triple amonestación previa a la excomunión, según San Mateo, 18:15 *ss.*, y, fundado en el mismo San Mateo, 17:14 *ss.*, recalcaba la importancia del esfuerzo por persuadir y sanar. Era enemigo de toda coerción magisterial en el terreno de la conciencia. Deploraba el hecho de que el principio tan saludable de una excomunión hecha por amor, precedida de intensa oración y acompañada de la disposición a readmitir a los penitentes, hubiera sido sustituido por la práctica del destierro y aun de la pena de muerte por parte de los magistrados.[15] Esta deploración se encuentra en un *Carmen* o *Professio* en verso que Camilo escribió a raíz de la ejecución de Servet. Al repudiar, como otros exilados italianos (cap. XXIV.2), la intransigencia de Calvino, Camilo estaba pidiendo tolerancia incluso para las opiniones anti-trinitarias. De manera retórica, la *Professio* de Camilo aspira a que Mainardo la tome como una confesión de fe aceptable. Sin embargo, además de incluir en ella el concepto de *signa,* el bautismo por inmersión de los creyentes y la *agape,* Camilo parece aceptar la doctrina servetiana del Espíritu Santo como Fuerza y no como Persona.

A medida que cundía el cisma en la iglesia de Chiavenna y en la red circundante de iglesias, la hostilidad aumentaba. Contra Mainardo se volvían no sólo Camilo y los otros radicales, sino también el fundador de la iglesia de Retia, Francisco Negri, así como Francisco Stancaro, hebraísta refugiado de Venecia (cap. XXII.3). Este último, aunque no estaba de acuerdo con Camilo acerca de muchos puntos, se presentó como portavoz de los disidentes de Chiavenna en Zurich, adonde también viajó

[14] Cantimori y Feist, *op. cit.*, pp. 51-52; Rotondò, "Camillo", p. 350.

[15] Véase el *Carmen* de Camilo en la traducción citada (*supra,* nota 5) de D. Rounds, p. 189, hacia la nota 4, y p. 191, hacia las notas 3 y 4.

Mainardo, esperando cada uno de ellos ganarse el apoyo de Bullinger. Aunque para esas fechas Bullinger no vacilaba ya en llamar a Camilo "el peor de los herejes", resulta significativo que Camilo mismo, todavía en mayo de 1549, pudiera escribirle a Bullinger pidiéndole, en nombre de la franqueza y la caridad cristianas, que explicara el porqué de esa acusación, y anteponiendo a su firma, de acuerdo con la amistad que mutuamente se profesaban, las palabras "esperanzadamente tuyo".

Bullinger tuvo un papel muy activo en la organización de una visita sinodal rética encargada de escuchar las varias acusaciones y contra-acusaciones. Esta visita se celebró en diciembre de 1549 en la residencia de uno de los patronos de la iglesia de Chiavenna. Según un informe hostil, Camilo se sintió de tal manera alarmado ante el anuncio de que cuatro pastores evangélicos vendrían desde Chur para sacar a la luz lo que tenía en sus "madrigueras", que anduvo buscando el modo de escapar de esa "inquisición" protestante. En todo caso, se decidió al fin a mantener firme su postura y preparó sus defensas, una de las cuales fue un documento de ciento veinticinco artículos que ponían de manifiesto, según él, los errores, las inepcias y los escandalos de Mainardo. En la audiencia, el anciano pastor fue exonerado en gran medida por los visitantes, los cuales regresaron a su lugar de origen después de redactar veintiún puntos en que las dos facciones parecían estar de acuerdo, y sintiendo que el peligroso cisma de Chiavenna había quedado conjurado gracias a unas cuantas concesiones a la susceptibilidad de los secuaces de Camilo, y gracias también a la promesa que Camilo se vio obligado a hacer de abstenerse de más agitación. Pero Renato no pudo obedecer semejante promesa, y el 6 de julio de 1550 fue excomulgado formalmente. Entonces se dedicó a organizar "una iglesia de los anabaptistas".

En esta coyuntura intervino en la controversia Pedro Pablo Vergerio, desde su puesto, recién adquirido, de pastor del pueblecito de Vicosoprano. Después de abandonar su báculo episcopal en Capodistria en 1549, este antiguo prelado de noble cuna y gran experiencia, ganada como legado que había sido de la Santa Sede en Francia y en Alemania, estaba seguramente muy atento a la posibilidad de sustituir a Mainardo como principal portavoz de la iglesia reformada de habla italiana establecida en Retia. Presentándose como "el visitador autorizado del sínodo", fue él quien presidió el acto en que Camilo se retractó solemnemente, el 21 de enero de 1551. No existen documentos que hablen de un choque entre Camilo y Vergerio, pero es extraño que Camilo, al poner su firma en esta segunda retractación, libre de todos los temores de hoguera y de cárcel que naturalmente lo habían agarrotado en la Ferrara inquisitorial un decenio antes, no haya hecho ningún intento por salvaguardar ni siquiera las más moderadas de sus doctrinas, y aquellas que todavía podían ser objeto de discusión dentro de un contexto reformista. Vergerio, por su parte, estaba en capacidad de suscribir o por lo menos de tolerar una serie de posiciones que iban desde el evangelismo católico hasta el espiritualismo anti-trinitario, pasando, naturalmente, por el luteranismo. Des-

pués de conseguir que Camilo renunciara efectivamente al principio radical y divisivo del bautismo de los creyentes y del rebautismo y se retractara formalmente del resto de sus enseñanzas, Vergerio, sin duda, tuvo durante algún tiempo la esperanza de presentarse a sí mismo ante los teólogos del norte como un afortunado remediador del cisma, habiendo puesto de su lado a un Camilo que, desde posiciones moderadas, colaboraba en la edificación de una iglesia italiana comprensiva y latitudinaria en suelo rético. Muy poco después defendería su política de comprensión, expresando la esperanza de que Retia se hiciera famosa en el mundo entero por su manera de tratar todas esas cuestiones con prudencia y con la mayor blandura, "como Dios nuestro Señor nos trata a nosotros". El acuerdo con Camilo, si es que lo hubo, no debió durar mucho tiempo. Camilo reanudó sus actividades sectarias, y fue capturado en una salida que hizo de su santuario rético en Bérgamo, en el otoño de 1552. Podemos dejarlo allí, encarcelado, sí, pero confiado también en que pronto se escaparía sin mayores dificultades (cap. XXII.3); y ahora nos ocuparemos del movimiento anabaptista italiano fuera de Retia.

2. El movimiento anabaptista veneciano fuera de Retia (1533-1551): el sínodo anabaptista de Venecia (1550) y la deserción de Pedro Manelfi (1551)

El anabaptismo italiano, según dijeron dos anabaptistas relapsos, tuvo como fundador a Camilo Renato.[16] Pero, como hemos visto (cap. XXI.2), hubo en el movimiento otros ingredientes y otras personalidades, de tal manera que no todas sus características tienen que ver con la doctrina o la práctica de Camilo. El anabaptismo italiano mostró en muchos casos una fuerte tendencia racionalista, que lo llevó, entre otras cosas, a someter a una crítica programática las dos fórmulas del Credo cristiano, la de Nicea y la de Calcedonia. En contraste con el anabaptismo nórdico, generalmente hizo hincapié en la predestinación a la fe salvadora y, en este contexto, el papel redentor y por consiguiente el señorío de Cristo en las iglesias fueron poco tenidos en cuenta, cuando no desdeñados. Sus prácticas concretas con respecto al rebautismo –por ejemplo, la inmersión– pueden haber perpetuado costumbres católicas locales; en efecto, al lado del simple vertimiento de agua, la inmersión (total o parcial) sobrevivió desde la antigüedad en varias partes de esta región de la cristiandad, que en ciertas cosas fue la más flexible de todas. En contraste también con lo que ocurría en el norte, los anabaptistas italianos consideraban generalmente el bautismo de los creyentes como una señal de predestinación a la salvación, y no propiamente como una alianza incorporativa. Los anabaptistas italianos formaron conventículos y celebraron sínodos. Sus reunio-

[16] Carta de Vergerio a Bullinger (10 de enero de 1553): *Bullingers Korrespondenz*, ed. Schiess, vol. I, núm. 199:2.

nes locales se llamaban de varias maneras: un *consorzio,* una *congregazione,* una *compagnia,* una *unione,* y, de manera colectiva, "la santa e immaculata chiesa [di Dio] in quelli che sono ordinati . . . a vita eterna".[17] En los conventículos anabaptistas italianos el acento recaía sobre los aspectos escatológicos más que sobre los aspectos restauracionistas, en la medida en que puedan hacerse distinciones entre estas dos modalidades sectarias, tan estrechamente relacionadas la una con la otra (cf. cap. XIII.3). Por otra parte, los anabaptistas italianos casi siempre llamaban *apostoli* a sus pastores itinerantes. Fueron más individualistas que sus correligionarios del norte. Las mujeres anabaptistas no fueron en Italia tan prominentes como en Suiza, Alemania y los Países Bajos. En su conjunto, el anabaptismo italiano no mostró mucho interés por la excomunión, instrumento conventicular tan desarrollado en las congregaciones germánicas.[18]

El período cubierto por las generalizaciones anteriores se extiende desde 1533, fecha de la primera articulación de la doctrina anabaptista por Giacometto Stringaro en su *Epistola,* hasta 1551, el año de la deserción de Pedro Manelfi, cuyo testimonio es la fuente principal de casi todo lo que viene a continuación.[19] El anabaptismo italiano estuvo, en este período, concentrado en la República Rética (cap. XXII.1) y en la República de Venecia, particularmente en las ciudades de Vicenza, Padua, Venecia, Treviso y Rovigo.

Por lo demás, el anabaptismo italiano de estos años no ha sido estudiado todavía de manera suficiente. Hay aún grandes cantidades de documentos que no sólo no se han editado, pero que ni siquiera han sido clasificados. Por lo que hasta ahora se sabe, puede haber nacido de la confluencia de tres corrientes: el anabaptismo germánico, a través de los Grisones y del Tirol meridional (cap. XXI.2), el valdesianismo en su versión popularizada y radicalizada (cap. XXI.3) y el judaísmo o filo-hebraísmo, explicable de varias maneras, sobre todo por influencia de los marranos. Podría conjeturarse que los marranos italianos, que especialmente a partir de 1542 salieron del reino de Sicilia, dominado por los españoles, llevaban consigo algunos recuerdos de una práctica desarrollada en un ambiente ibérico hostil, a saber, la admisión de prosélitos

[17] Estas designaciones han sido tomadas de documentos del archivo inquisitorial de Venecia por E. Pommier, "L'Idée d'Église chez les anabaptistes italiens au XVIe siècle", *Atti del X Congresso Internazionale, 1955* [del Comitato Internazionale di Scienze Storiche], Roma, 1957, pp. 791-793. Para comparar con un grupo más conservador, véase Aldo Stella, "L'ecclesiologia degli anabattisi processati a Trieste nel 1540", *Eresia e Riforma, op. cit.,* pp. 205-237. Cf. también Adriano Prosperi, "L'immagine del Cristo uomo in alcuni gruppi ereticali dell'Italia padovana", *Studia Humanitatis,* Budapest, VI (1980).

[18] Se conocen, sin embargo, algunos casos: por ejemplo, cierto Gaspar Menzato da Castelfranco fue excomulgado por Giacometto da Treviso con una fórmula fundada en San Pablo, I Corintios, 5:2-5: "Digo en nombre de la Iglesia, anuncio el juicio y te entrego al demonio" (E. Pommier, "L'Itinéraire réligieux d'un moine vagabond au XVIe siècle", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire,* LXVI, 1954, p. 312, nota 4); y en Padua, Lorenzo Tizzano fue excomulgado por Nicolás da Treviso (testimonio de 1553 en Pommier, *ibid.,* p. 318). Camilo Renato habló de la excomunión (*supra,* nota 15).

[19] Carlo Ginzburg, *I costituti di Don Pietro Manelfi,* Florencia-Chicago, 1970.

femeninos mediante una ablución en vez de la circuncisión masculina, y que esta "circuncisión espiritual" por agua se asimiló al bautismo de los creyentes (o sea el anabaptismo) llegado al sur desde Alemania.[20]

a) *El valdesianismo radicalizado en la Italia septentrional: Busale, Laureto y Tizzano*

Hemos visto anteriormente (cap. XXI.3) cómo el valdesianismo evangélico italiano se dividió, ya en Nápoles, en una corriente más moderada (que con el tiempo se integraría al movimiento de Contrarreforma) y una corriente más radical. En la Italia septentrional, a través de innumerables graduaciones, así sociales como teológicas, podemos recorrer de manera parecida toda la gama que va del cardenal veneciano Gaspar Contarini († 1542) al espiritualista Jorge Sículo, cuya actividad se desarrolló en Ferrara (y de quien luego nos ocuparemos).

A medio camino entre estos dos hombres puede situarse el autor del *Beneficio di Gesù Cristo* (Venecia, 1543), el benedictino Benito Fontanini (cap. XXI.5), cuya vida monástica se extendió desde Mantua hasta Catania, y que, aunque no tan radical como Jorge Sículo, estuvo asociado con él en Ferrara.[21]

La radicalización del valdesianismo y su acercamiento al anabaptismo puede seguirse, a través de detalles muy reveladores, en el círculo que se movía en torno a Jerónimo Busale, domiciliado hacia 1550 en Padua. Después de la muerte de Juan de Valdés, el abad benedictino Jerónimo Busale (Buzzale)[22] salió de Nápoles junto con sus hermanos Mateo y Bruno y fue a dar a Padua, en cuya universidad se entregó al estudio de

[20] Véase Pommier, "L'Itinéraire réligieux", p. 308. Pommier, sin embargo, se acerca a esta generalización sin referirse directamente al judaísmo. Él sitúa el nacimiento del anabaptismo italiano "en la confluencia de dos corrientes, venida una de las llanuras de Treviso y Padua, y la otra de Nápoles, las cuales, a lo largo de muchas disputas, se prepararon para hacerse mutuas concesiones: la una, la humanidad de Cristo elegido por Dios como mensajero de su revelación en el momento de su bautismo en el Jordán; la otra, el segundo y verdadero bautismo, que garantiza la salvación eterna". Al traducir este párrafo he invertido el orden de las concesiones en atención justamente a lo que Pommier parece querer decir, a saber, que los valdesianos radicales fueron los primeros que tomaron un giro adopcionista en su cristología. Sobre el judaísmo en Italia véase Cecil Roth, *A History of the Marranos*, Filadelfia, 1959; Antonio Ciscato, *Gli Ebrei in Padova*, Bolonia, 1901, y Nicola Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*, Bolonia, 1915. Ira Robinson, "Abarbanel and Halevi: Two Strands of Jewish Messianic Thought in the Aftermath of the Spanish Expulsion", *Papers of the Harvard Colloquium on Sixteenth Century Jewish Thought*, Cambridge Mass., 1980, estudia un caso concreto y muy curioso de influencia del pensamiento judío.

[21] Véase Salvatore Caponetto, "Benedetto da Mantova", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VIII (1968), y Carlo Ginzburg, "Due note sul profetismo cinquecentesco", *Rivista Storica Italiana*, LXXVIII (1966), 184-227, que se ocupa sobre todo de la secta de Jorge Sículo, añadiendo nuevos datos para la identificación de Benito, y sobre los seguidores venecianos de Benito "Corazzaro". De especial interés es el resumen de sus conjeturas acerca de la carrera de Benito (p. 197), así como el testimonio de Nascimbene Nascimbeni sobre la conexión entre Benito y Jorge Sículo (p. 191).

[22] Stella, *Cinquecento veneto*, p. 33 *et passim*.

la filosofía. Allí hizo suyas dos ideas estrechamente asociadas con los círculos religiosos de Padua, tanto intelectuales como populares: 1) que las almas de todos, santos y pecadores, duermen hasta el día de la resurrección y del Juicio Final, y que, en consecuencia, no existen ni el cielo ni el purgatorio, y 2) que Jesús nació de la simiente de José, afirmación característica de la cristología judaizante o ebionita. Ya en 1530, en Padua, acusado de sostener que las almas de los santos están dormidas en espera de la resurrección de la carne, había sido sentenciado a prisión perpetua el franciscano Jerónimo Galeato (nacido en Venecia hacia 1490; muerto en su cárcel en 1541).[23] Son oscuros los orígenes del ebionismo que se difundió en Padua. Veinte años después, en una carta dirigida a Calvino, Bullinger se mostraría bastante alarmado por semejante herejía: "En Padua está pululando de nuevo la horrible herejía de Ebión, cuyos secuaces dicen que Jesucristo nació de la semilla corruptible de José. Para afirmar esto, necesitan negar buena parte de los evangelios." [24] Lo único que cabe suponer es que ciertos cristianos nuevos, procedentes de España y Portugal y más tarde del reino de Nápoles, reasentados en diversas ciudades de la península italiana, fomentaron las tendencias judaizantes en el interior de congregaciones heréticas, o incluso desde fuera de ellas. En 1551, o sea el año de la carta de Bullinger a Calvino, la comunidad anabaptista de Padua tuvo noticia de la existencia de todo un grupo de Nápoles que consideraba a Jesús no como el Mesías, sino como un simple profeta, y seguramente desde aquí pasó esa doctrina al círculo de Padua.[25] Otro hecho interesante es que el primer sitio de reunión del grupo de Busale, en Padua, fue la casa del español Juan de Villafranca. (Muerto éste, el grupo se reunía en la residencia del propio abad liberal.)

Juan de Villafranca († 1545), funcionario del virreinato de Nápoles en un tiempo, y amigo de la señora Isabel Bresegna, bien puede haber sido un cristiano nuevo. En todo caso, él fue ciertamente la fuente, primero en Nápoles y después en Padua, de la inspiración que acabó por cuajar en un valdesianismo anabaptista, psicopaniquista y milenarista. Entre otras cosas, afirmaba que Jesús, como Mesías, vendría a gobernar a sus santos elegidos sobre la tierra durante un milenio, para luego entregarle su reino al Padre (cf. I Corintios, 15:24).[26]

[23] Rotondò, "Bologna", p. 136. Véase una biografía completa en Emilio Comba, *I nostri protestanti*, Florencia, 1895-1897, vol. II, cap. II.

[24] *OC*, XIV, col. 87, carta núm. 1472, de 25 de marzo de 1551. Véase ahora Aldo Stella, "Influssi culturali padovani sulla genesi e sugli sviluppi dell'antitrinitarismo", *Studia Humanitatis*, Budapest, VI (1980).

[25] La comunicación procedente de Nápoles (septiembre de 1551) ha sido estudiada por Stella, *Cinquecento veneto*, pp. 81-82.

[26] Acerca del español Juan de Villafranca existen no pocos testimonios: el de Marco Antonio Villarmarini (Nápoles, julio de 1552), en Stella, *Cinquecento veneto*, p. 101; el de Tizzano (Venecia, 1553), impreso en gran parte por Francesco Lemmi, *La Riforma in Italia e i riformatori italiani all'estero nel secolo XVI*, Milán, 1939, pp. 65-83; el de Mateo Busale (Nápoles, julio de 1553), en Stella, *op. cit.*, pp. 57 y 101; el de Julio Basalù (Nápoles, mayo de 1555), etcétera.

Al círculo paduano de Villafranca y Busale llegaron posteriormente dos cistercienses, Lorenzo Tizzano y Juan Laureto di Buongiorno. Pertenecían al monasterio de Santa Maria di Monte Oliveto, se habían unido al círculo de Juan de Valdés, participando en las reuniones que se celebraban en Nápoles, se habían interesado en la nueva teología y se habían preocupado sobre todo de las obras de caridad en beneficio de los pobres, al grado de imaginar una nueva "iglesia de los pobres".[27] Lorenzo se trasladó a Padua para estudiar medicina, y Juan (después de breves estancias en Génova y Vicenza) para estudiar hebreo. Los dos pasaron del valdesianismo al anabaptismo, y de éste, respectivamente, a un cristianismo judaizante y al judaísmo puro y simple. El relato de sus peregrinaciones consta en las actas del proceso que se les siguió en la Inquisición, a la cual se entregaron por sí mismos, y cada uno por su lado, con esperanza de ser tratados benignamente.[28]

Juan Laureto di Buongiorno della Cava tenía unos diecisiete años cuando pronunció sus votos como monje cisterciense en el monasterio de Monte Oliveto de Nápoles, y unos años después recibió la ordenación sacerdotal. Pero al cabo de no mucho tiempo, sin permiso de los superiores, abandonó su comunidad y comenzó a vivir y a vestirse como seglar. Más tarde ingresó en la congregación de los canónigos agustinos de Sant'Angelo, siempre en Nápoles, y durante una temporada no dejó de decir cotidianamente su misa. Estando en Sant'Angelo, trabó amistad con alguien que se hallaba al servicio del virrey de Nápoles. Este funcionario lo introdujo al luteranismo, le prestó algunos libros y le prometió llevárselo consigo a Alemania para que allí aprendiera más cosas. Con este objeto se embarcaron juntos a Génova, donde Laureto, que de nuevo había colgado los hábitos eclesiásticos, cayó enfermo y tuvo que quedarse. Entró después en contacto con la señora Isabel Bresegna,[29] a quien ya había conocido en el círculo valdesiano de Nápoles, y que era ahora la mujer del gobernador de Piacenza, a las órdenes de Carlos V.

[27] Stella, *ibid.*, p. 103.

[28] Los dos se entregaron en 1553. El testimonio de Tizzano fue publicado por Domenico Berti, "Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli", *Atti dell'Accademia dei Lincei,* 3ª serie, II (1877-78), 61*ss.*, y reimpreso, afortunadamente, por Lemmi, *La Riforma, op. cit.* Stella, *Cinquecento veneto,* p. 36 *et passim,* dedica mucha atención a Tizzano, pero lo considera como la misma persona que "il Tiziano" (véase *infra,* hacia la nota 41). Después de concluida su carrera de medicina, Tizzano se dio a sí mismo el nombre de Benito Florio. – El testimonio de Laureto (Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio), que declaró tener unos treinta y cinco años, ha sido publicado por E. Pommier, "L'Itinéraire réligieux", *loc. cit.*, pp. 317-332, precedido de una interpretación de Laureto como típico peregrino o vagabundo espiritual.

[29] Véase Bainton, *Women,* vol. I, cap. XIII, y Casadei, "Isabella Bresegna", *loc. cit.*, p. 63. Sobre el trasfondo religioso general, véase Frederico Chabod, "Per la storia religiosa dello Stato di Milano . . ., Parte seconda: La Riforma", *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea,* II/III (1938), 81-164, con publicación de documentos. Mario Bendiscioli, "Aspetti dell'immigrazione e dell'emigrazione nelle carte dell'Inquisizione antiereticale di Milano nei secoli XVI-XVII", *Archivio Storico Lombardo,* 9ª serie, I (1961), p. 65, presenta un breve cuadro de las actas inquisitoriales de Milán que se refieren a movimientos migratorios religiosos, entre los cuales hay casos de anabaptistas y de anti-trinitarios.

Según parece, Isabel Bresegna había llamado a Jerónimo Busale a Piacenza para que fuera su director espiritual; fue, pues, en esta ciudad donde Laureto encontró por vez primera a Busale, que a la sazón había dejado atrás el cripto-luteranismo valdesiano y se hallaba muy metido en la ruta del unitarismo. Busale, que expresó abiertamente sus dudas en cuanto a la divinidad de Cristo, instó a Laureto a emprender, como él, el estudio del griego y del hebreo para así poder llegar "a la verdad". Después de un tiempo, Busale, por prudencia, abandonó el cargo que tenía en casa de Isabel y se trasladó a Padua, donde, como ya dijimos, se dedicó a estudiar filosofía. Invitado por Busale, Laureto no tardó en seguir sus pasos.

Mientras Laureto se hallaba en Padua aprendiendo hebreo, se presentaron en la ciudad varios anabaptistas que, tras una amplia discusión con él y con Busale, los ganaron a ambos para su secta. Laureto fue rebautizado por Benito del Borgo, natural de Asolo, y el ex-abad benedictino por Nicolás d'Alessandria, natural de Treviso (cuya mujer lo había abandonado a causa de su herejía).[30] Después de algún tiempo, sobre todo en reconocimiento de su gran dominio del hebreo, Busale fue elegido obispo de los anabaptistas paduanos,[31] y sin duda en calidad de tal asistió al sínodo anabaptista celebrado en Venecia en 1550 (véase *infra*, apartado *b*). Pero ahora seguiremos a nuestros peregrinos napolitanos más allá de ese acontecimiento.

Temeroso sin duda de lo que podría sobrevenir tras la deserción de Manelfi en 1551, Busale decidió regresar a Nápoles y le rogó a Laureto que lo acompañara. A lo largo de este viaje Busale estuvo comentando una y otra vez las profecías de Amós y aplicándolas a la Italia contemporánea, la cual, según él, no tardaría en recibir un castigo de Dios por la persecución a que se sometía a los anabaptistas en todos los estados de la península. Fueron tantas las veces que Laureto estuvo en desacuerdo con su hermenéutica, que cuando Busale, una vez en Nápoles, decidió marcharse a Alessandria, donde vivían algunos parientes suyos,[32] no quiso ya que Laureto lo acompañara.

Laureto regresó a Padua pasando por Roma, y durante cuatro meses estudió hebreo en compañía de Bruno Busale y Lorenzo Tizzano. Probablemente durante esta breve estancia fue excomulgado de la comunidad anabaptista paduana por Nicolás d'Alessandria a causa de las críticas que lanzó contra esta comunidad por limitar supersticiosamente sus lecturas a

[30] Testimonio de 1553, *apud* Pommier, "L'Itinéraire", *loc. cit.*, p. 319. Sobre Nicolás, véase además Stella, *Cinquecento veneto,* p. 92 *et passim,* y Augusto Serena, "Fra gli eretici trevigiani [Benedetto da Borgo d'Asolo e Nicolò d'Alessandria]", *Archivio Veneto-Tridentino,* III (1923), 169-202, en particular pp. 182-183.

[31] Testimonio de Laureto, 1553, *apud* Pommier, "L'Itinéraire", *loc. cit.*, p. 319.

[32] *Ibid.*, p. 320. Stanislas Lubieniecki dice en su *Historia* (*infra,* cap. XXV, nota 2) que Busale se dirigió a Tesalónica con cuarenta compañeros, y de allí a Damasco, donde murió. Probablemente confunde a Busale con Nicolás d'Alessandria. Véase Cantù, *op. cit.*, vol. III, p. 167.

la Biblia. Hacia la Navidad de 1551, Laureto y Tizzano se marcharon a Ferrara y allí se separaron. Después de pasar por Vicenza, Laureto se dirigió a Génova y aquí se embarcó a Tesalónica, donde se encontró con gran número de anabaptistas bajo la dirección de Nicolás, su excomulgador. Prefiriendo vivir ahora con la comunidad judía sefardita para continuar mejor sus estudios de hebreo al lado de los rabinos, Laureto acabó por convertirse al judaísmo y se sometió a la circuncisión,[33] pero no aceptó la oferta que se le hizo de una esposa judía. Cuanto más estudiaba bajo esta tutela de los judíos, tanto más "supersticioso" y "erróneo" encontraba el judaísmo post-bíblico; para salir de Tesalónica inventó el deseo de marcharse a Constantinopla y dedicarse allí más a fondo a los estudios hebraicos antes de fundar su propia escuela.

En su corazón, ya había decidido regresar a la obediencia católico-romana. Se embarcó entonces a Heracleion (Candia) y de allí a Venecia, donde se entregó a las autoridades inquisitoriales. En Venecia abjuró en 1553, después de relatar las extraordinarias peregrinaciones espirituales que hemos seguido desde lejos.

Al mismo tiempo que él, y en la misma ciudad, su compañero de otros tiempos –primero en el monasterio de Monte Oliveto de Nápoles y luego en el conventículo anabaptista judaizante de Padua– hizo una confesión parecida ante los inquisidores.

Lorenzo Tizzano había conocido en Nápoles no sólo a Juan de Valdés, sino también a Julia Gonzaga, a Vico Galeazzo Caracciolo y sobre todo a Juan de Villafranca, que puso libros luteranos en sus manos. Cuando salió de Nápoles, Tizzano quemó estos libros para no crearle problemas a su familia.

En Padua, el joven ex-cisterciense, ahora estudiante de medicina, estuvo alojado en casa de un anabaptista. Pero el anabaptismo que después confesó haber abrazado, aunque evidentemente se relacionaba con el del círculo de Busale y Laureto, no estaba, en su mente, caracterizado fundamentalmente por el rebautismo. Para él, el rebautismo no era sino un lavado del suelo del mundo, análogo a la ablución de los prosélitos judíos.[34] En el momento de hablar de su fase "anabaptista", lo que ante todo puso de relieve fue la cristología josefita y adopcionista que ya hemos observado en el círculo anabaptista judaizante de Padua.

También en Padua, bajo la influencia de Francisco Renato, ex-capuchino, Tizzano abrazó unas opiniones que más tarde, a la hora de su confesión, calificaría de "diabólicas", y que venían a ser, más o menos, la contraparte de la fase judía de Laureto. Lo que Tizzano sostenía en esa época era que Jesús había sido simplemente un profeta, "aunque muy bien puede haber tenido más espíritu y más gracia de Dios que los demás profetas", y que el Mesías profetizado en el Antiguo Testamento estaba todavía por venir. Otra de sus opiniones era "que cuando el cuerpo

[33] Pommier, "L'Itinéraire", p. 320.
[34] Véase *supra*, cap. XXI.3.

muere, también muere el alma, pero que el bendito Dios *(Dio benedetto)* resucitará a sus elegidos, [a aquellos] que han muerto en la esperanza de la resurrección, que han sido buenos y han vivido en la comunión *(unione)* de los fieles".[35] Evidentemente, Tizzano basaba sus opiniones extremistas en textos bíblicos como el del Salmo 1, versículo 5: "Por lo tanto no se levantarán los malos en el juicio [final]" (también Isaías, 26:14, 26:19, y Ezequiel, 37:3), y en pasajes paulinos como el de la primera epístola a los Tesalonicenses, 4:14.[36] Evidentemente, también, seguía creyendo que el profeta por venir no era otro que Jesucristo, el mayor de los profetas en su vida sobre la tierra; creía, en efecto (en el lenguaje del Apocalipsis), que el Mesías, después de vencer a Satanás, reinaría con sus santos resucitados por espacio de mil años, y que después (en el lenguaje de San Pablo) le entregaría ese reino al Padre (I Corintios, 15:28).

Dejamos ahora este círculo napolitano reunido en Padua en torno a Busale para ocuparnos de otros anabaptistas que parecen haber tenido una proveniencia geográfica y teológica distinta, aunque los dos tipos se entremezclaron, sobre todo en Padua.

b) *Giacometto Stringaro y el Tiziano*

El primer anabaptista italiano de quien nos ha llegado un documento escrito de mano propia es Giacometto Stringaro, mercero de Vicenza y "obispo y ministro de la iglesia" establecida en esa ciudad, donde, según se dijo, rebautizó a no pocas personas.[37] En 1547 dirigió a sus "hermanos en Cristo" una epístola que se conoció con el nombre de *La rivelazione*, y que es un tratadito en toda forma, producto de un ingenio semiletrado, pero bastante perspicaz en cuanto a la interpretación de la Biblia. En este escrito se muestra Stringaro particularmente preocupado por aclarar su triadología, su cristología y su soteriología sobre la base de la Escritura, en particular el evangelio de San Juan y las epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Hebreos. Sus ideas están a veces muy cerca de las que más tarde expresará Fausto Socino (cap. XXIX.7). Esta primerísima formulación de la teología anabaptista, adopcionista y psicopaniquista italiana bien merece ser citada con algún detenimiento:

> Me ha parecido [se entiende que en una revelación: cf. *infra* el caso de Jorge Sículo] poner por escrito de qué manera entendemos y tenemos el conocimiento de Dios nuestro Padre y de su Hijo... Alguien puede decir: "Yo encuentro en la Escritura que Dios es Cristo." Ahora llegamos a eso. Si vosotros

[35] Testimonio de Tizzano, 1551, *apud* Lemmi, *op. cit.*, p. 68.

[36] Testimonio de uno de los convertidos por Tizzano, el napolitano Jerónimo Capece: Stella, *Cinquecento veneto*, pp. 101-102, nota 58.

[37] Archivio di Stato Veneto, Sant'Uffizio, *Processi*, busta 9, fascicolo IV, fol. 10. Las partes más importantes del testimonio, acompañadas de la documentación pertinente, han sido editadas e interpretadas por Stella, *Cinquecento veneto*, pp. 67-71, que además transcribe textualmente gran parte del original en largas notas.

pretendéis decir que tales palabras se fundan en esto: "El que me ha visto, ha visto al Padre" [Juan, 14:9], es decir, si con eso queréis entender una contemplación visible, ello no podría sostenerse frente a estas otras palabras: "A mí nadie me ha visto" [cf. Juan, 1:18 y I Juan, 4:12]. Y considerad esas otras palabras que se leen en San Pablo [I Corintios, 13:12]: "Entonces veremos cara a cara", y las que se leen en San Juan [I Juan, 3:2]: "y entonces le veremos como él es". Y Cristo dice: "Bienaventurados los de limpio corazón, porque ellos verán a Dios" [Mateo, 5:8]. Si no hemos llegado todavía a entender *de otra manera* las palabras que Cristo dice: "El que me ha visto, ha visto también al Padre" [Juan, 14:9], entonces las palabras arriba citadas serían falsas, porque los apóstoles y más de quinientos hermanos vieron a Cristo resucitado y ascendiendo al cielo, y también lo vio San Pablo; sin embargo, dicen que a Dios lo veremos algún día y confiesan que ellos mismos no lo han visto, aunque ciertamente vieron a Cristo. En consecuencia, y de acuerdo con la contemplación de los ojos, necesariamente hay una diferencia entre esa persona de Cristo y la esencia, presencia y contemplación del Padre. Por lo tanto, es necesario entender que esa frase según la cual se dice que quien ve al Hijo ha visto al Padre se refiere al conocimiento y a la percepción de la *voluntad* de Dios. Quien ve la sabiduría de Cristo ve la sabiduría de Dios, y de esa manera el Poder . . . [aquí, citas de Hebreos, 1:3 y Colosenses, 1:15]. En cuanto a las palabras de Cristo: "El Padre que está en mí es el que hace las obras" [cf. Juan, 5:17, 5:36, 10:25], entendemos que esto se refiere al poder y a la virtud, pues Dios le dio a él el espíritu de su sabiduría y su poder. Y decimos que Criso es creado por el Padre; más aún, engendrado; más aún –si queréis–, nacido o "procedido", como dice de diversas maneras el Espíritu Santo. Decimos también esto según el Espíritu; y decimos que Cristo no tiene vida por sí mismo, sino que Dios se la ha dado.

Dice Stringaro que la elección de Cristo por parte de Dios se debe a un magno propósito, paradigmático de la salvación de cada hombre, y tras esto prosigue:

De esa manera, así como Dios ha hecho de barro a los hijos de Adán, y ellos, a causa del pecado, están enfermos y son hijos de la ira, ignorantes y corruptibles, así el mismo [Dios] puede hacer y hace hijos espirituales, santos y eternos, y de la misma naturaleza y carácter. Dios pudo convertir piedras en hijos de Abraham [Mateo, 3:9], porque, en efecto, en la mano de Dios están la bendición y el honor y la gloria y la santificación. De sólo Dios depende que todos nosotros seamos hechos buenos; y entendemos que Jesús [mismo] fue hecho así por Dios, ni más ni menos que nosotros . . ., pues Jesús tuvo padre y madre como nosotros y fue un hombre como todos, hijo de Adán y sometido a la Ley. Y entendemos que Cristo "nació" [en cuanto Hijo] cuando Dios mandó su Espíritu Santo al hombre [o sea al hombre Jesús en su bautismo en el Jordán]; no porque el Espíritu Santo no sea eterno en Dios, sino de manera semejante a la que se emplea en la Escritura, entendiendo que el Hijo único de Dios "nació" cuando Dios mandó su espíritu en esa renovación de la voluntad [que es el bautismo] . . . Entendemos, en efecto, que Dios ha santificado a Cristo y lo ha lavado, o sea bautizado. Y entendemos a Cristo y lo comprendemos con sus miembros todos, [que son los elegidos] que lo complementan, pues el espíritu de los elegidos es el espíritu de Cristo . . . Y así como Dios vive, así da la vida a

los hombres a quienes quiere dársela. De esa manera dio vida a Cristo resucitándolo, rescatándolo de la maldición de la muerte y restaurándolo en su perfección íntegra, así en el espíritu como en el cuerpo; y quiso Dios realizar esto en uno para que todos los demás tengamos [razón en] creer que él querrá hacer con nosotros lo mismo que hizo con él. Confesamos y creemos que Cristo tiene el poder de salvar y de hacerlo todo y de redimirse a sí mismo, como él dice: "Tengo poder para entregar mi vida, y tengo poder para volverla a tomar" [Juan, 10:18]. Hay que entender que este poder [de resucitar] procede del espíritu de Cristo y no de la carne, no obstante que se refiere a una obra de la carne. Y si el poder es el espíritu y el espíritu es el poder y es recibido de otro, entonces este espíritu no es el Padre, sino que procede del Padre; y en virtud de esto [Cristo] se da a sí mismo el nombre de Hijo, porque procede de Dios. Entendemos que Cristo es el Hijo verdadero de Dios; no que él mismo sea Dios.[38]

A continuación, Giacometto Stringaro distingue en Jesucristo por una parte su humanidad sufriente, que hace de él uno de tantos miembros del género humano, y por otra parte su Espíritu. La carne de Cristo no fue engendrada por Dios, sino que tuvo una concepción y una gestación humanas, pero esa carne fue penetrada por el Espíritu en la regeneración bautismal, y luego "engendrada" definitivamente en la resurrección. Aquí cita Stringaro el sermón pronunciado por San Pablo en Antioquía de Pisidia: "Dios ha cumplido [su promesa]... resucitando a Jesús, como también está escrito...: «Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy»" [Hechos, 13:33]. Y, aduciendo el capítulo 8 de la epístola a los Romanos (especialmente los versículos 9, 11, 26 y 29), sugiere que en la comunidad de la resurrección (o sea la iglesia), donde mora el Espíritu mismo que resucitó a Cristo, podrá realizarse algún día la identificación de Cristo y el Espíritu. En todo caso, "no lo adoraríamos ni honraríamos [a un Mesías o Redentor] si el Padre no lo hubiera exaltado [sobre los demás hombres]; pero al obedecer a Cristo no lo obedecemos por sí mismo, sino por tener la representación y el poder del Padre; y decimos que este Cristo [como se lee en I Corintios, 15:28] estará sujeto a Dios, por más que Dios haya sujetado a él todas las cosas". En ningún lugar, en tan breve espacio, y en una época tan temprana, sería posible encontrar tantas convicciones propias de un hombre y un movimiento claramente anabaptista, e incluso proto-sociniano.

Es posible que ya en 1546 haya habido en Vicenza un círculo protounitario.[39] Una vaga memoria sociniana sitúa aquí, y en esta época, una

[38] Stella, *Cinquecento veneto,* p. 69, nota 19.

[39] Andrés Wiszowaty, nieto de Fausto Socino, nos suministra informes sobre los *collegia vicentina* en su *Narratio compendiosa,* impresa por Christopher Sandius en *BA,* pp. 207-217. Wilbur, *Socinianism,* pp. 80-83, asegura con eruditos argumentos que Wiszowaty construyó sin datos sólidos una academia fantasma. Sin embargo, la idea de la congregación vicentina ha sido rehabilitada parcialmente por Stella, *op. cit.,* pp. 57-61 y 64. Todos los investigadores estamos en deuda con Aldo Stella, que de manera tan amplia ha documentado y aclarado la transición del anabaptismo al socinianismo; véase ahora su artículo "Gli eretici a Vicenza", en *Vicenza Illustrata,* Vicenza, 1978, pp. 253-261.

congregación que contaba entre sus miembros a Jerónimo Busale (cap. XXII.2.a), a Lelio Socino (cap. XXII.3), a Mateo Gribaldi (cap. XXIV.2.a), a Jorge Blandrata (cap. XXIV.2.d), a Nicolás Paruta (cap. XXIX.5), a Juan Valentín Gentile (cap. XXIV.3), a Francisco Negri (cap. XXII.1) y a dos futuros hutteritas: Julio de Treviso y Francisco della Sega (cap. XXII.4). Evidentemente, no todos estos hombres coincidieron en Vicenza hacia 1546. Pero, en todo caso, es posible que ese círculo de formación más bien académica haya mantenido algún contacto con el conventículo encabezado por Stringaro, hombre de extracción más bien popular. En mayo de 1547, las autoridades de Vicenza informaban al Consejo de los Diez, en Venecia, que la ciudad se hallaba muy contagiada de herejía, y que más de veinticinco herejes (con toda probabilidad los del grupo "académico", como Lelio Socino) habían escapado para esas fechas.

A agosto de 1549 se remontan las primeras noticias que tenemos de un tal Tiziano, posible mediador de las ideas de Camilo Renato. Hacia esa fecha había sido expulsado "por el brazo secular" del sínodo de la iglesia reformada rética,[40] posiblemente en cumplimiento de las disposiciones del edicto de Ilanz, que no habían incluido a los anabaptistas en su espíritu de tolerancia.

Este agitador religioso no es mencionado nunca en los documentos por su nombre completo. Desde luego, es preciso distinguirlo de Lorenzo Tizzano, el monje cisterciense que luego se hizo estudiante de medicina (cap. XXII.2.a). El hombre expulsado de Retia, uno de los más importantes anabaptistas italianos, se llama simplemente "il Tiziano".[41] Es posible que la persistente negativa del Tiziano a revelar su nombre completo (o su nombre verdadero) se deba al hecho de haber sido un clérigo de importancia en la corte romana de un cardenal cuyo nombre se calla. En todo caso, fue en Roma donde comenzó a empaparse de doctrinas luteranas. De Roma huyó a Génova y de allí siguió a Alemania. Después de

[40] Cf. carta de Vergerio a Bullinger, 10 de enero de 1553, en *Bullingers Korrespondenz*, ed. Schiess, vol. I, carta 199.2. (Sobre la expulsión, véase *ibid.*, nota 25.) Dice allí Vergerio que dos anabaptistas italianos han regresado "a la pureza de nuestra doctrina" y han declarado que quien los indujo al error fue Camilo Renato. Uno de ellos puede haber sido el Tiziano.

[41] Stella, *Cinquecento veneto*, p. 38, observa que en los documentos venecianos las grafías "Tizzano" y "Tiziano" son intercambiables, y se adhiere a la opinión antigua, según la cual Lorenzo Tizzano (Tiziano), alias Benito Florio, es la misma persona que el Tiziano. La principal fuente de información acerca del Tiziano es el proceso de Manelfi (1551) en Bolonia y en Roma, editado por Ginzburg. Los materiales de archivo han sido examinados y citados, entre otros, por Comba, *Protestanti*, vol. II, cap. XIII (el cual confunde también al Tiziano con Tizzano), por Henry A. De Wind, *ME*, IV, 729-730 (el cual insiste en la distinción) y por Stella, *Cinquecento veneto*, p. 36 *et passim*.

Yo me he basado en el testimonio de Manelfi, transcrito parcialmente en esas varias obras secundarias; pero me he servido de la edición crítica de Ginzburg en mi artículo "Two Strands", *loc. cit.*, donde he podido encontrar nuevos argumentos que demuestran las interconexiones de los marranos y judíos con el anabaptismo italiano; Manelfi, por ejemplo, se refiere dos veces en su deposición (Ginzburg, p. 67) a anabaptistas que viven o trabajan en el "getto vecchio" de Venecia.

visitar "algunos lugares luteranos" regresó a Italia como "mensajero enviado de Dios".[42] Según parece, lo primero que hizo fue establecerse como pastor en Retia, donde fue expulsado del sínodo por los funcionarios del gobierno federal.[43] Hacia esta época debe haber sido ya un anabaptista hecho y derecho. Tenía dos hijos, uno de los cuales vivía en Rovigo, en casa de un anabaptista cuyo nombre consta, y el otro en la *villa* de un segundo anabaptista cuyo nombre no consta, a tres millas de Vicenza.

En seguida nos encontramos al Tiziano en Florencia, donde convirtió a Manelfi. No se sabe en qué año ocurrió esto, pero sí se sabe que en la propagación de su doctrina estaba acompañado por José de Treviso y por Lorenzo de Modiano, preceptor de escuela.[44] Manelfi, sin embargo, no se sometió inmediatamente al rebautismo.

Tomando en cuenta lo que Manelfi informó en 1551 y lo que el propio Tiziano repudió más tarde (1554) ante las autoridades reformadas,[45] podemos resumir sus ideas como sigue.

El Tiziano fue un adopcionista josefita o un ebionita. Sostenía que Jesús no fue concebido por obra del Espíritu Santo sino por obra de José, el esposo de María, y que fue adoptado por Dios como su Hijo en el momento de su bautismo en el Jordán. En justificación de esta cristología simplificada, afirmaba, basándose en la correspondencia entre San Jerónimo y el papa San Dámaso (366-384),[46] que el traductor de la Vulgata alteró los evangelios de San Mateo y San Lucas para insertar una genealogía espuria que le hacía injusticia a José.[47] El Tiziano se nos muestra así como un anabaptista adopcionista o unitario, más o menos parecido a hombres del norte como Luis Haetzer y Adán Pastor; pero él no sólo afirmaba la necesidad del rebautismo, sino que además, y a semejanza también de otros anabaptistas, estaba en favor de la no-violencia, pues, según parece, sostenía que a los cristianos renacidos les era ilícito usar la

[42] Testimonio de Manelfi, 1551, en Stella, *Cinquecento veneto,* p. 72, y en Comba, *op. cit.,* II, p. 492; y además, testimonio de Pablo Beltramini, 5 de mayo de 1552 (Archivio di Stato Veneto, Sant'Uffizio, busta 9), en Stella, *op. cit.,* p. 73. Según este testimonio de Beltramini, un socio conocido del Tiziano, llamado Marco Antonio da Prata d'Asolo, dijo de él: "Dios ha enviado un mensajero *(un angelo)* desde Alemania." En este testimonio no se da inmediatamente el nombre de "Ticiano"; y Manelfi declara: "non so altro suo cognome".

[43] Informe dado por Mainardo el 7 de agosto de 1549: *Bullingers Korrespondenz,* ed. Schiess, I, carta 110.

[44] Testimonio de Manelfi, 1551, en Stella, *Cinquecento veneto,* p. 72; y cf. Comba, *op. cit.,* II, p. 491.

[45] Posteriormente (después de la deserción de Manelfi), el Tiziano huiría a la región familiar de Retia y predicaría el anabaptismo en Chur, donde fue aprehendido, obligado a retractarse, sacado a azotes de la ciudad y desterrado para siempre de la República Rética. El texto completo de la abjuración fue transcrito por Gallicius en carta a Bullinger de 25 de junio de 1554: *Bullingers Korrespondez,* ed. Schiess, vol. I, carta núm. 261:2.

[46] Posiblemente la Epístola XIX, mal entendida.

[47] Testimonio de Manelfi, 1551, en Comba, *op. cit.,* II, p. 493. El Tiziano rechazaba los dos primeros capítulos de San Mateo y los dos primeros y parte del tercero de San Lucas. Cf. su abjuración, *loc. cit.,* p. 375.

espada y aceptar cargos en la magistratura.[48] No parece haberse interesado mayormente por la doctrina del psicopaniquismo, en lo cual se distingue de su cuasi-homónimo Tizzano.

Pedro Manelfi, convertido por el Tiziano en Florencia hacia 1549, había nacido en San Vito (probablemente una comuna suprimida, que pasó a incorporarse a San Lorenzo, cerca de Urbino). Había sido ordenado sacerdote, y se hallaba desempeñando su ministerio en Ancona cuando, hacia 1540 ("hace diez u once años"), comenzó a avanzar en una dirección "luterana" gracias a las prédicas de Bernardino Ochino. Después de enterarse más a fondo de los principios del protestantismo, con ayuda del mismo Ochino y de otros dos capuchinos, Manelfi abandonó sus obligaciones sacerdotales. Se dirigió sucesivamente a Florencia y a Ferrara, donde tuvo conversaciones con el Tiziano, al final de las cuales él y otros cuatro conversos fueron rebautizados por él propio Tiziano. Desde Ferrara se trasladó luego a Vicenza.[49] Es evidente que Manelfi estaba convencido de que el introductor de las doctrinas anabaptistas en Italia era el Tiziano.

Manelfi se hizo un activo evangelista, y ayudó a fundar cierto número de conventículos. En una ocasión, él y su compañero Benito del Borgo d'Asolo compraron a los guardias de una cárcel de Venecia y, después de ganar para su doctrina a uno de los presos luteranos, Pedro Speziale de Cittadella, lo rebautizaron allí mismo.[50] En otras ocasiones ayudaron a presos a escaparse. Tenían una red subterránea bien organizada, con un buen sistema de comunicaciones.

Es interesante observar el hecho de que un compañero de cárcel de Pedro Speziale, llamado Baldo Lupetino, había estado en correspondencia epistolar con Schwenckfeld.[51] Hacia esta época estaba bien represen-

[48] Comba, *op. cit.*, II, p. 493; cf. la abjuración del Tiziano, *loc. cit.*, p. 376.

[49] Testimonio de Manelfi, 1551, en Comba, *op. cit.*, II, p. 492.

[50] En 1542, Pedro Speziale afirmaba haber llegado por cuenta propia al principio reformista de la salvación *sola fide* antes de Lutero, en 1512. Véase McNair, *op. cit.*, p. 8, nota 1, el cual cita el tratado *De gratia Dei* de Speziale, libro VI, cap. XI, manuscrito inédito conservado en la Biblioteca Marciana de Venecia. Véase también Ester Zille, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Cittadella, 1971.

[51] Característica de Schwenckfeld fue su actividad filantrópica en favor de ciertos evangélicos italianos de Venecia que no habían logrado escapar de quienes los perseguían. A través de algunos comerciantes y agentes alemanes con negocios en Venecia, especialmente Jacobo Ziegler (1470-1549), humanista, geógrafo y aficionado a las discusiones teológicas, y Felipe Walther, representante diplomático del landgrave Felipe de Hesse y del elector Juan Federico de Sajonia, llegó a oídos de Schwenckfeld noticia de la existencia de una comunidad evangélica y de las dificultades que sufría. En la temporada que pasó en Estrasburgo (1531-1534), Ziegler se había puesto del lado de Schwenckfeld en el sínodo de julio de 1533. Véase Karl Schottenloher, *Jacob Ziegler*, Münster, 1910, pp. 286 *ss*. Es difícil determinar en qué medida pudieron haber difundido Ziegler y Walther las ideas schwenckfeldianas en Italia. Consta que ya en abril de 1547 Schwenckfeld buscaba noticias sobre la situación religiosa reinante en Venecia: *CS*, XI, documento DCXIV. Walther envió a Schwenckfeld dieciséis artículos redactados por Lupetino, y Schwenckfeld los tomó lo bastante en serio para escribir una refutación de las opiniones tradicionalistas que allí se exponían acerca de la eucaristía, refutación que le mandó a Walther. También envió sus postilas a

tado en Venecia el anabaptismo psicopaniquista unitarizante. A base de otra documentación podemos reconstruir un tanto las implicaciones religioso-políticas de esta fe conventicular.[52] Los anabaptistas venecianos afirmaban que la iglesia católica romana era "diabólica y anticristiana", y que "los bautizados en ella no son cristianos, sino que necesitan ser rebautizados", aunque, por lo demás, el bautismo de los creyentes, al igual que los demás sacramentos, es incapaz de conferir la gracia. Ningún cristiano (esto es, ningún anabaptista) puede ser rey ni príncipe, ni desempeñar cargos magisteriales. Los gobernadores de los gentiles gobiernan a los suyos, pero no a los cristianos, pues la ley dice "No matarás", y el Apóstol dice que "el cuchillo ha sido dado [sólo] a los gentiles para el castigo de los malvados, pero no de los cristianos" (cf. Romanos, 13:4).

En Padua, mientras tanto, el círculo formado en torno al abad Busale había avanzado del valdesianismo adopcionista al anabaptismo. En 1549 Busale y otros, como ya hemos dicho, se sometieron al rebautismo, y el propio Busale se dedicó a rebautizar a otros durante unos tres meses; pero tuvo que sufrir juicios nada halagadores de parte de anabaptistas de diferente extracción social a causa de que seguía "comiendo la sangre de la Bestia", o sea disfrutando de las rentas de su beneficio abacial, por más que siempre fue generoso con ellas.[53]

c) *El sínodo anabaptista de Venecia (1550) y la deserción de Manelfi (1551)*

La divergencia entre un anabaptismo cristológicamente conservador y un anabaptismo josefita o ebionita en Venecia hizo necesaria la convocación de una asamblea. Ésta se reunió en Padua, en una casa que quedaba frente a la iglesia de Santa Catalina, en enero de 1550. Asistieron a ella representantes de Treviso, encabezados por Julio Gherlandi (que más tarde se sumaría a los hutteritas), de Rovigo, encabezados por Francisco della Sega (que también se haría hutterita), y de Vicenza, encabezados por Julio Callezaro, además del abad Busale, el Tiziano y Manelfi.[54] La

Italia (*CS*, XII, documentos DCCXLVI, DCCXLIX, DCCLI, DCCLVII y DCCLVIII). Schwenckfeld estaba en desacuerdo con las opiniones de Lupetino sobre la veneración de la cruz, de los santos y de la Virgen, tachándolas de "demasiado crudas e idólatras para ser siquiera discutidas" (*CS*, XI, p. 493). Pero en muchos otros puntos su reacción fue de gran simpatía. Cf. *CS*, XI, p. 498. Llamaba a Lupetino "el hermano cautivo" (*ibid.*). Le mandó veinte ducados a Walther para ayudar a los perseguidos, e invitó a otros a darles auxilio.

[52] El resumen que sigue se basa en las actas del proceso de Manelfi, que tuvo lugar en 1551: Archivio di Stato Veneto, Sant'Uffizio, *Processi*, busta 9, fasc. IV, *apud* Stella, *Cinquecento veneto*, p. 72, nota 27, y Comba, *op. cit.*, II, p. 493. Véase también el libro clásico de Karl Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle, 1886, y su artículo "Wiedertäufer im Venetianischen um die Mitte des 16. Jahrhunderts", *Theologische Studien und Kritiken*, LVIII (1885), 9-67.

[53] Testimonio de Manelfi, 1551, en Stella, *Cinquecento veneto*, p. 75. Cf. testimonio de Laureto, 1553, en Pommier, "L'Itinéraire", *loc. cit.*, p. 319.

[54] Testimonio de Manelfi, 1551, en Comba, *Protestanti*, vol. II, p. 491, y en Stella, *Cinquecento veneto*, p. 91.

posición más extremista que se manifestó en esta junta parece haber sido la del judaizante Marco Antonio da Prata d'Asolo, antiguo socio del Tiziano. Un texto que ocupó lugar prominente en los debates fue este del Deuteronomio, 18:15: "El Señor tu Dios te suscitará de enmedio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él le oirás." No es difícil imaginar que el hebraísta Busale fue uno de los que más enérgicamente lucharon por imponer una cristología judaizante.

Para llegar, dentro de un contexto más amplio, a un acuerdo acerca de los puntos que seguían siendo objeto de debate, se decidió celebrar en Venecia un sínodo al que asistirían dos delegados de cada una de las congregaciones. El Tiziano y José de Asolo reclutaron a los delegados de los conventículos de refugiados existentes en Retia y en Suiza. Manelfi, con algunos otros, se encargó de recolectar fondos y de conseguir alojamiento para los delegados. Unos sesenta individuos, todos ellos italianos, representantes de cerca de treinta conventículos, se reunieron al fin, en septiembre de 1550. Es posible que Francisco Negri haya hecho el viaje a Venecia desde Chiavenna, y Curione desde Basilea. Hubo incluso un delegado de St. Gallen. También estuvieron presentes Jerónimo Busale y Benito de Asolo. Las sesiones del sínodo se prolongaron durante cuarenta días. Al comienzo de cada una de ellas se hacía oración, y en tres ocasiones se celebró la Cena del Señor.[55]

Según parece, fue Manelfi el que trabajó con más energía para que el sínodo adoptara como propia, y casi por unanimidad de votos, una declaración acerca de diez puntos disputados, fuertemente favorable al tipo de teología representado por Camilo Renato, por Francisco de Calabria y por el Tiziano. Esos diez puntos pueden condensarse de la siguiente manera: Jesús no fue Dios, sino un hombre excepcional, hijo natural de José y María; María parió otros hijos e hijas después de Jesús; el semen humano tiene el poder, dado por Dios, de producir no sólo el cuerpo, sino también el alma (traducianismo). Los elegidos son justificados por la misericordia eterna de Dios; el "beneficio" de Jesucristo consiste únicamente en el hecho de haber dejado instrucciones para vivir una vida buena y en el testimonio de amor a Dios que dio al sacrificarse a sí mismo. Los ángeles no existen. No existe más demonio que la prudencia humana. Esta última afirmación, en la que parece resonar una nota valdense, se basa en un texto paulino (Romanos, 1:18-23) y en la observación bíblica general de que "no encontramos en la Escritura nada que haya sido creado por Dios como enemigo suyo, salvo la prudencia humana". Estos anabaptistas habían eliminado no sólo al demonio, sino también toda idea de infierno. Estuvieron de acuerdo en afirmar que las

[55] Véase Emilio Comba, "Un sinodo anabattista a Venezia anno 1550", *Rivista Cristiana*, XIII (1885), 21-24 y 83-87, y el citado libro del mismo, *I nostri protestanti*, vol. II, cap. XIII. Las fuentes para el estudio del sínodo son las actas de los procesos por herejía conservadas en el archivo de Frari y en el Archivio di Stato Veneto, Sant'Uffizio, busta 9, explotadas por Benrath, Comba, De Wind, y más recientemente por Stella, *Cinquecento veneto*, pp. 76-83.

almas de los malvados mueren junto con sus cuerpos; que el único infierno que hay para los injustos es su tumba, y que al morir los elegidos, sus almas quedan dormidas hasta el Día del Juicio. Este punto representa un rechazo de la posición más extremista, o sea la de Renato y Busale, según los cuales también las almas de los justos morían, para resucitar el Día del Juicio.

Los delegados de la congregación de Cittadella se negaron a suscribir todos los puntos que acabamos de resumir, y a partir de ese momento quedaron excluidos del sínodo. En conjunto, sin embargo, el sínodo de Venecia representó claramente un triunfo de los caudillos radicales del anabaptismo italiano.

Al finalizar el sínodo, varios participantes fueron nombrados "obispos apostólicos", encargados de transmitir las decisiones sinodales a las congregaciones constituyentes y a otras con las que había algún contacto. Estos "obispos" anduvieron de un lado a otro y de dos en dos, como antes habían hecho los "barbas" valdenses. Así, la pareja constituida por Manelfi y Marco Antonio de Asolo hizo viajes a Vicenza, Padua, Treviso e Istria, y el mismo Manelfi, con Lorenzo Nicoluzzo de Modiana, visitó la Romagna, la Toscana y la región de Ferrara. Benito del Borgo d'Asolo fue aprehendido en Rovigo por predicar el anabaptismo, y, habiéndose negado a abjurar de su fe, fue ejecutado el 17 de marzo de 1551. Es el primer mártir anabaptista italiano cuyo nombre se conoce. En Friuli, Nicolás de Alessandria y su compañero evangelista Giacometto, sastre, nativos ambos de Treviso, convirtieron a las monjas del convento de Santa Clara, entre las cuales, al lado de otras muchas hijas de nobles familias, se encontraba una hermana de Pedro Pablo Vergerio. Las religiosas conversas se mostraron dispuestas a aceptar el rebautismo, pero Nicolás puso como condición que abandonaran el convento, paso que ellas no quisieron dar.[56] Pero aunque la aventura de Nicolás y Giacometto en Friuli no haya sido totalmente afortunada, la entrada en escena de un convento femenino de alta categoría nos dice mucho acerca de la variedad de ambientes institucionales y sociales en que llegaron a penetrar los misioneros anabaptistas italianos en el período que precedió y siguió inmediatamente al sínodo de Venecia. La extensión geográfica fue también considerable: desde Milán hasta las ciudades venecianas, y más allá, hasta la costa de Istria, con las poblaciones de Pirano (Piran) [57] y Castelnuovo (Podgrad), y desde Brunico hasta Perusa.[58] Sin embargo, no tardó en desarrollarse un cisma entre las congregaciones dispuestas a aceptar los diez puntos venecianos y las que, como la ya mencionada de Cittadella, estaban por una postura más moderada.

[56] Testimonio de Manelfi, 1551, en Stella, *Cinquecento veneto,* p. 93, y en Comba, *op. cit.,* II, p. 512, el cual cita una fuente más. Hay una tesis doctoral de L. de Biaso, *Fermenti ereticali in Friuli nella seconda metà del secolo XVI,* Padua, 1967.

[57] Stella, *Cinquecento veneto,* pp. 28, 81 y 94.

[58] Lista de Gherlandi, 1559, en Stella, *Cinquecento veneto,* p. 106, nota 79; y cf. *ibid.,* p. 111, nota 88.

En septiembre de 1551, los hermanos de Verona le pidieron a Manelfi que hiciera una exposición de los diez puntos acordados en Venecia. La reunión, celebrada un domingo, se interrumpió porque muchos rechazaron su defensa del punto en que se afirmaba que Jesús no fue más que un maestro profético. Sin embargo, unos veinticinco conversos fueron rebautizados por Manelfi en un lugar apartado. Repentinamente, en octubre, Manelfi decidió regresar a la iglesia católica, y le comunicó esta sorprendente decisión a su compañero. Se presentó, pues, ante la Inquisición en Bolonia, y el 17 de octubre hizo su primera deposición. Confesó una a una sus "aberraciones", reveló todo cuanto se había deliberado en el sínodo de Venecia y expuso la historia del movimiento, mostrando cómo durante el decenio anterior había ido avanzando del "luteranismo" radical al anabaptismo radical. "Estamos –dijo– en relación con los anabaptistas de Alemania y de los Grisones." [59] A causa de su evidente importancia, el caso fue turnado a la Inquisición de Roma, donde Manelfi redactó otras tres declaraciones, las cuales, casi inmediatamente después, dieron armas a la Inquisición para extirpar casi por completo el movimiento anabaptista de Italia. En su deposición del 12 de noviembre, Manelfi dio mayores detalles acerca de sus actividades como "obispo". Declaró que la doctrina según la cual Cristo no fue más que un hombre no había sido tan prominente en los conventículos hasta que él mismo luchó por que fuera adoptada en Venecia. El 13 de noviembre suministró informes más detallados acerca del sínodo y dio los nombres de varios participantes y de algunos de los demás "obispos apostólicos". Presentó asimismo una lista de todos los miembros de la secta a quienes pudo recordar, y añadió los nombres de varios luteranos residentes en Venecia. En su deposición final, del 14 de noviembre, contó cómo en varias ocasiones él y otros evangelistas habían estado a punto de ser capturados, y cómo habían penetrado en cárceles para consolar a hermanos presos y para ganar también nuevos prosélitos.

La Inquisición se puso rápidamente en movimiento contra los anabaptistas y otros disidentes relacionados con ellos. Se enviaron a las autoridades de Padua, Vicenza, Treviso y Asolo órdenes para la aprehensión de las personas delatadas por Manelfi. A esto siguió una oleada de detenciones y de abjuraciones. No se sabe cuál fue la suerte del delator. Giacometto Stringaro cayó en manos de los inquisidores en 1552.[60] A Busale ya lo hemos seguido en su huida a Nápoles. El Tiziano regresó al territorio de Retia. En 1553, siguiendo el ejemplo de Manelfi, dos socios de Busale, Tizzano y Laureto, regresaron a la iglesia romana, dando nuevos informes sobre la herejía y nuevos nombres de herejes.

[59] *Ibid.*, p. 72, nota 25. En confirmación de esta aseveración, que procede de otra fuente, existe en la biblioteca del seminario de Treviso un manual de devoción fechado en 1557, cuya doctrina es la del anabaptismo adopcionista, y que es traducción italiana de un devocionario alemán para niños (*ibid.*, p. 107, nota 80).

[60] Stella, *Cinquecento veneto*, p. 96.

d) *Los espiritualistas*

La figura italiana que presenta más analogías con los espiritualistas germánicos del tipo de Sebastián Franck y de Gaspar Schwenckfeld es Jorge Sículo.[61] Este predicador profético había sido anteriormente monje benedictino. Un adversario italiano suyo, refugiado en Retia, dijo de él que había combinado satánicamente el papismo y el anabaptismo contribuyendo así a la formación de una tercera secta.[62] Jorge Sículo repudiaba todos los sacramentos; decía que el verdadero bautismo consistía en tener fe en Cristo, arrepentirse de los pecados y recibir, no el agua, sino el Espíritu, a semejanza de los apóstoles en Pentecostés; [63] era un traducianista más que un creacionista, pues sostenía que la única alma que Dios había creado directamente era la de Adán; negaba la existencia del purgatorio y del infierno; sostenía que las almas, después de la muerte corporal, andan volando por el aire en espera del Día del Juicio;[64] y en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo veía "tre signori e non un solo signore". Tenía, por lo demás, convicciones muy firmes en cuanto al orden social: clamaba en contra de las riquezas amasadas por los señores temporales y en contra de los injustos tributos y servicios impuestos por ellos, y afirmaba que en lugar del derecho romano y del derecho común debía regir la Ley de Moisés. Jorge declaraba que todo lo anterior le había sido revelado por Jesucristo en persona,[65] el cual lo había hecho "legado" suyo para restaurar el cristianismo auténtico, deturpado durante más de un milenio. En oposición a los protestantes, y acompañando en esto a la mayor parte de los anabaptistas germánicos, Jorge Sículo afirmaba el papel del libre albedrío en el negocio de la salvación. Tomando pie en la vacilación y ejecución en Padua del jurisconsulto protestante Francisco Spiera, escribió sobre el tema una *Epistola* doctrinal que se imprimió en Bolonia en 1550. Contenía, en sustancia, lo que Sículo había estado predicando por espacio de cuarenta días en Riva di Trento. Posiblemente había ido a esta localidad, a orillas del Ádige, con la esperanza de tener una oportunidad de predicar ante el Concilio de Trento, reunido un poco más allá, río arriba, para exhortar a los teólogos allí reunidos a apartarse del protestantismo predestinario (!) y volver a la auténtica tradición católica y apostólica. Pero fue denunciado, y tuvo que comparecer ante los magistrados de Riva. En ese mismo año (1550) apareció en Ferrara, donde ganó cierto número de seguidores, predicando siempre

[61] Cantimori, *Eretici,* cap. VIII. Véase también Bartolommeo Fontana, *Renata di Francia,* Roma, 1893-1899, vol. II, p. 279, y vol. III, pp. 185 *ss.;* Ginzburg, "Due note", *loc. cit.* Este último basa su estudio en la abjuración de un miembro de la secta de Jorge Sículo, llamado Antonio da Bozzolo, de fecha 1555, que estudia en las pp. 188-190 y que imprime (documento 1) en las pp. 212-217.

[62] Carta de Julio Milanese, escrita en Poschiavo, *apud* Comba, *op. cit.,* vol. II, p. 309.

[63] Abjuración de Bozzolo, artículo 2, *apud* Ginzburg, p. 213.

[64] Idem, *ibid.,* p. 216.

[65] Idem, artículo 1, *ibid.*

contra la doctrina luterana de la predestinación y de la servidumbre del albedrío. Pero los inquisidores de Ferrara vieron muy bien que tras su oposición a Lutero se encubría una herejía aún más peligrosa. Sículo quedó encarcelado a comienzos de abril de 1551. Abjuró de sus doctrinas, pero después declaró nula esta abjuración. Murió ahorcado el 23 de mayo. Sus seguidores fueron muchos. Era tal la admiración que por él tenían algunos residentes en Ginebra, que Calvino se vio obligado a escribir contra él, diciendo de sus libros y de sus ideas que, "pasando velozmente a través de Italia, corrompen a muchos".

Vale la pena aprovechar esta coyuntura para mencionar a otro espiritualista que hacia esta época se hallaba domiciliado en Venecia: Guillermo Postel (1510-1581).[66] Este hombre, nacido en Normandía, misionero, polígrafo, cabalista, jesuita en un tiempo, que tuvo tratos con David Joris y correspondencia con Schwenckfeld, y que defendió a Miguel Servet, vivió un tiempo en Venecia en 1537, a su regreso de Turquía, y volvió a estar allí de 1547 a 1549. Fue en Venecia donde Postel tradujo el *Zohar* de los cabalistas, y allí ocurrió su extraña conversión al feminismo cósmico por obra y gracia de una virgen veneciana analfabeta, y de unos cincuenta años de edad, que había consagrado su vida a hacer el bien a los enfermos y a los pobres, y que poseía poderes ocultos para sanar los cuerpos y para discernir los espíritus. Al morir en 1551, esta mujer, llamada la Madre Juana, tomó posesión de Postel: "su cuerpo espiritual y su sustancia espiritual descendieron sensiblemente" sobre él. Entonces Guillermo se consideró renacido como el Shekinah, o sea el Espíritu Santo. Se sintió empujado a proclamar un nuevo evangelio que anunciaba la restauración de todos las cosas en un milenio, cuyo advenimiento fijó, con frenética exaltación, en el año de 1556. Se conocen, entre libros y folletos, hasta cincuenta y cinco obras impresas de Postel. De ellas, las que más se acercan a los temas fundamentales de la Reforma Radical son su *Panthenosia* (Basilea? 1547?), su *Restitutio rerum omnium* (París, 1552) y *La Doctrine du Siècle Doré, ou de l'évangélique règne de Jésus, Roi des Rois* (París, 1553). En dos ocasiones escribió Postel a Schwenckfeld a propósito de la doctrina de la restitución. Su extraordinaria teoría sobre la Edad de Oro de Noé y sobre el papel de Italia y Francia en el plan divino de la restitución puede haber encontrado ecos favorables entre los espiritualistas italianos y entre algunos de los racionalistas evangélicos.

En cuanto a Miguel Servet, sus ideas acerca de la Trinidad eran conocidas en Venecia ya en 1539, como lo demuestra una carta dirigida al senado de Venecia y atribuida a Melanchthon.[67] Aunque no escrita por él en realidad, la carta refutaba a Servet, en beneficio de los venecianos, con los mismos argumentos que había empleado Melanchthon en sus *Loci*

[66] William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge, 1957; Aldo Stella, "Il processo veneziano di Gugliemo Postel", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXII (1968), 425-466.

[67] Stella, *Cinquecento veneto*, p. 106, nota 78.

communes. Lo que este documento parece indicar es que algún estudiante o visitante veneciano, hallándose en Wittenberg, se enteró de la existencia de un círculo de italianos favorablemente dispuestos para con Servet, y lo bastante numeroso para merecer la detallada advertencia escrita bajo el nombre de Melanchthon. No hay más noticias de influencia servetiana en Italia hasta muy poco antes de la ejecución de Servet en Ginebra (cap. XXIII.4 y XXIV). La doctrina servetiano-hofmannita de la carne celestial de Cristo era conocida de Julio Gherlandi, quien abjuró de ella en Venecia (cap. XXII.4).

3. Más cisma y herejía en Retia, 1552-1561: Lelio Socino

El Tiziano se salvó de las consecuencias de la defección de Manelfi en la relativa seguridad de Retia, de donde había sido expulsado en 1547. Su predicación le atrajo seguidores de nueva cuenta. En vista de eso, las autoridades de Chur lo metieron en la cárcel y lo interrogaron acerca de sus creencias. Él contestó en lenguaje ambiguo, afirmando que no se guiaba más que por el Espíritu Santo. Sin embargo, el temor de la sentencia capital lo llevó a firmar, en presencia de la junta de ancianos y de otros miembros de la iglesia, una declaración preparada por Felipe Gallicius, uno de los pastores de Chur.[68] De esta confesión se desprende que el Tiziano había negado la Trinidad y la naturaleza divina de Cristo (herejía ebionita), había acusado a San Jerónimo de alterar tendenciosamente las genealogías de Cristo y los relatos evangélicos de la Natividad (herejía helvidiana), había declarado que la autoridad del Espíritu Santo estaba por encima de la autoridad de la Biblia, había rechazado el bautismo de los infantes y había dicho que a los cristianos no les era lícito desempeñar funciones magisteriales. En cuanto a la corrupción textual de que se hacía culpable al traductor de la Vulgata, sabemos por otras fuentes que los seguidores del Tiziano rechazaban expresamente como interpolaciones de San Jerónimo los dos primeros capítulos de San Mateo y las partes correspondientes de San Lucas. Después de su retractación, el Tiziano fue sacado a azotes de la ciudad y desterrado (por segunda vez) de la República Rética. En la carta en que le cuenta a Bullinger lo ocurrido, Gallicius se siente obligado a justificar esa sentencia relativamente benévola haciendo notar que una abjuración del heresiarca tenía que ser desmoralizadora para sus secuaces, mientras que otro martirio –con lo cual alude Gallicius al martirio de Servet (cap. XXIII.4)– no haría sino exaltar su devoción hasta nuevos extremos.

Camilo Renato, por su parte, había encontrado que ni siquiera dos abjuraciones eran capaces de mitigar el ardor de sus seguidores. Lo dejamos en los momentos en que era capturado por órdenes de las autori-

[68] Cartas a Bullinger, de 2 y de 25 de junio de 1554: *Bullingers Korrespondenz*, ed. cit., vol. I, carta 261:1, 2.

dades de Bérgamo en septiembre de 1551, un año después del sínodo anabaptista de Venecia. El cardenal Inocencio del Monte, antiguo secretario del cardenal Contarini y ahora secretario del papa Julio III, tuvo inmediatamente en sus manos el informe de que el célebre "heresiarca siciliano" había sido aprehendido y, a través del nuncio papal en Venecia, hizo gestiones para que el reo fuera trasladado a Roma desde la prisión inquisitorial de Bolonia, pero sus esfuerzos fueron vanos. Gracias a la ayuda de "poderosos protectores que tienen la manera de usar escudos de oro", y gracias también a una nueva y solemne retractación de todas sus ideas heréticas, Camilo regresó a Retia, donde como una "vejiga ponzoñosa", en frase de Bullinger, comenzó a "inficionar toda la Valtellina con su veneno", según el informe de Vergerio. Camilo tuvo incluso la osadía de solicitar la dirección de la escuela evangélica de Sondrio, pensando hacer de ella un contrapeso del seminario de Chur. "Aquí reina Camilo", escribía Vergerio con alarmada exageración.

El principal documento que nos ha llegado de esta etapa de la vida de Camilo es su larga, pomposa y apasionada acusación de Calvino por haber condenado a Servet a la hoguera (cap. XXIII.4). Este *Carmen* latino, compuesto en Traona en septiembre de 1554 para el primer aniversario de la ejecución, mezcla el lenguaje bíblico con el mitológico en versos humanísticos de gran refinamiento.[69] Es, en primer lugar, una gran apología en favor de la tolerancia religiosa. Después de trazar una raya entre las dos leyes, la de la Nueva Alianza y la de la Vieja Alianza, Camilo asocia el sacerdocio católico-romano con el hebraico del Antiguo Testamento, puesto que uno y otro cargan el acento sobre la ley y sobre el sacrificio, y pide una concepción más humana de la religión, una religión como la proclamada y practicada por Jesucristo mismo, que sanó, que perdonó, que fue lento para la ira. En ningún otro de los escritos de Camilo encontramos tanta insistencia en la excomunión apostólica como el único medio de fuerza a que lícitamente pueden acudir los cristianos. Le parece triste que una iglesia que proclama la reforma haya excomulgado la saludable excomunión apostólica.

Después de esto, es relativamente poco lo que sabemos de Camilo. Pero es hora de decir algo sobre aquellos que continuaron o transmitieron sus ideas.

Podemos destacar a Lelio Socino y a Miguel Ángel Florio, pastor de la localidad de Soglio: el primero, fundamentalmente, un secreto transmisor de las ideas de Camilo a otra época y a otra zona, y el segundo, fundamentalmente, un realizador de la táctica de Camilo en la escena rética durante la vida del heresiarca.

Miguel Ángel Florio (padre de Juan Florio, traductor de los *Ensayos* de Montaigne al inglés), natural de Siena, o de Lucca, o de Florencia, fue un judío converso que primero se hizo franciscano y después, hacia 1541,

[69] Véase la edición crítica de Rotondò en las *Opere* de Camilo, pp. 117-131. Y cf. *supra*, notas 5 y 15 del presente capítulo.

protestante. En 1550 huyó de Roma y, después de pasar por Nápoles, Venecia y Lyon, llegó a Londres, donde prestó sus servicios en la congregación italiana afiliada a la Iglesia de los Extranjeros. En Inglaterra, de 1551 a 1554, enseñó italiano a Lady Jane Grey, de quien más tarde escribió una biografía en italiano. Su *Apologia di M. Michel'Agnolo Fiorentino* (Chamogasko, 1557) es una fuente capital para el conocimiento de su interesante carrera.[70]

Este torturado Miguel Ángel Florio, asociado con otros cuatro pastores italianos refugiados, perpetuó algunas de las enseñanzas de Camilo, ensanchó así el cisma existente en la comunidad reformada italiana de Retia y renovó la controversia de Chiavenna. Uno de los pastores, Pedro Leone, publicó en Milán una selección de los ciento veinticinco artículos de Camilo contra Mainardo, y emprendió una vigorosa lucha contra los incansables esfuerzos de este último por imponer su confesión personal sobre las iglesias italianas y por hacer de la suscripción personal a ella la condición *sine qua non* para ser miembro de la congregación local y participar en sus oficios y en sus actividades. A la confesión de Mainardo iban añadidos no sólo los veintidós anatemas que ya hemos mencionado en contra de los partidarios de Camilo y otros anabaptistas, sino también el credo de Nicea y el credo de San Atanasio y el debatidísimo documento del papa Dámaso (de hacia 380). Los antisuscripcionistas, acaudillados por Miguel Ángel Florio, no querían más que el Credo de los Apóstoles. Eran no sólo latitudinarios por su doctrina, sino también congregacionalistas por su concepción del régimen de las iglesias: estaban más y más determinados a no permitir que las formulaciones de Nicea y Calcedonia fueran las definidoras del mensaje cristiano, y resueltos a impedir que ningún sínodo de iglesias impusiera ninguna confesión de fe sobre ninguna congregación sin el consentimiento de ésta, tras una asamblea convocada para ello. Miguel Ángel llevó el problema ante Bullinger, presentándoles a él y a sus colegas de Zurich, el 24 de mayo de 1561, una lista de veintiséis cuestiones.[71] El esfuerzo de los cinco pastores latitudinarios estaba condenado al fracaso. De hecho, esa gestión no consiguió más que precipitar la decisión del sínodo general de Chur, enérgicamente instigado por Bullinger, de obligar a los cinco recalcitrantes a firmar lo que en adelante pasaría a ser "la confesión no ya de Mainardo, sino de la Iglesia rética".[72]

La causa de Camilo había quedado perdida en Retia. Pero el tolerante racionalismo evangélico de sus últimos años iba a ser perpetuado fuera de Retia mediante la tradición de Lelio Socino, que a su vez actuó en gran medida a través de la obra de su sobrino Fausto en Polonia.

[70] Véase Frances Amelia Yates, *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England*, 2ª ed., Nueva York, 1968, cap. I. Chamogasko (Camogasco) es el nombre ladino de la localidad que en alemán se llama Campatsch, cerca de Scuol (Schuls), en la Baja Engadina.

[71] Impresa en Trechsel, *op. cit.*, vol. II, Beilage V.

[72] Carta de Juan Fabricio a Bullinger, 6 de junio de 1561: *Bullingers Korrespondenz*, ed. cit., vol. II, carta 349.

Lelio Socino (1525-1562),[73] natural de Siena, descendía de un ilustre linaje de abogados patricios que en el curso de un siglo dio a Italia tres de sus más famosos jurisconsultos. Mariano Sozzini el viejo fue el primero y el más célebre. Entre los Sozzini fluyó vigorosamente aquella corriente italiana de pensamiento, más filosófica que religiosa, que tuvo su expresión más alta en la dialéctica de Lorenzo Valla y que se caracterizó por la severa y exacta observación filológica, una sutil y casi perversa actitud de duda, una persistente incertidumbre y una escéptica desconfianza frente a todas las soluciones que se presentaban con la pretensión de ser las definitivas y, al mismo tiempo, un afán constante de exigir las pruebas verídicas. A esta corriente le damos el nombre un tanto incoloro de racionalismo humanista.

Lelio fue el sexto de los hijos de Mariano Sozzini el joven. Desde la edad de cinco años vivió en Padua, y ya la primera educación que recibió, bajo la mirada del padre, iba enderezada a hacer de él un jurista. Muy pronto se interesó en aprender hebreo, griego y árabe. Lo que lo movió a ello puede haber sido su preocupación ecuménica por la unión final de las tres grandes religiones monoteístas (esperanza escatológica muy difundida entre los buscadores espirituales de sus tiempos). No obstante el peso de la tradición jurídica de la familia, los intereses de Lelio eran fundamentalmente religiosos. Tiempo después le confiaría a Melanchthon que su deseo de llegar hasta las "fuentes" del derecho *(fontes juris)* lo había conducido a la investigación bíblica, y de ahí al rechazo de "la idolatría de Roma". Su conversión al protestantismo, con una disposición a favorecer a los anabaptistas espiritualizantes, coincide aproximadamente con la introducción de la Inquisición en Italia y el derrumbe de las esperanzas de los evangélicos. Después de estudiar en Padua, Lelio se trasladó a Venecia. En Vicenza, tal vez ya en 1546, tomó parte en coloquios con los exponentes de diversas tendencias radicales.[74]

Varias de estas corrientes radicales estaban ya agitándose en el espíritu del joven Lelio cuando en el verano de 1547 emprendió el camino de Basilea para proseguir aquí sus estudios. Estuvo de paso en Chiavenna, donde se puso en contacto con Francisco Negri y particularmente con Camilo Renato, enfrascado a la sazón en su disputa con Mainardo. Llevándose grabadas las ideas psicopaniquistas de Camilo y su doctrina de que los sacramentos no son más que signos, Socino salió de Chiavenna y llegó a Basilea, donde le esperaba la compañía de hombres de mentali-

[73] Los estudios más recientes son: Cantimori, *Eretici,* capítulos 14, 17 y 21; Wilbur, *Socinianism;* y John Tedeschi, "Notes toward a Genealogy of the Sozzini Family", *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus, op. cit.,* pp. 275-315. Sabemos ahora más sobre el ambiente protestante y valdesiano que rodeó a Lelio Socino en su Siena natal gracias al libro de Valerio Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento,* Florencia, 1975, donde se habla concretamente de las actividades de Lelio y sus socios en Siena, Bolonia y Venecia.

[74] El papel de Lelio en el círculo valdesiano de Vicenza (cf. *supra,* nota 39) ha sido estudiado por Aldo Stella, el cual incluirá sus hallazgos en el estudio que publicará sobre el proceso del abad Mateo Busale.

dad afín a la suya, sobre todo Castellion, Ochino y Curione, para el último de los cuales (cap. XXIV.2.b) llevaba quizá una carta de presentación de Camilo. Lelio se matriculó en la universidad en el otoño de 1547,[75] siendo rector el hebraísta Sebastián Münster, y trató a Bonifacio Amerbach, antiguo colega de su padre.

Desde finales de 1547, la documentación acerca de Lelio se hace escasa.[76] Se sabe, sin embargo, que viajó mucho: estuvo en Suiza (probablemente en Ginebra), en Francia (en Nérac, donde Margarita de Navarra tenía su corte), en Inglaterra, donde entablaría amistad con Pedro Vermigli, Juan Łaski y el flamenco Juan Utenhove,[77] y posiblemente en Holanda, donde puede haber hecho contacto con anabaptistas.[78] En Ginebra residió durante el invierno de 1548-1549.[79]

Las indagaciones de Lelio tomaron un giro sacramental a partir del momento en que Curione dio a conocer en Basilea sus opiniones acerca del *Consensus Tigurinus* de agosto de 1549, o sea el esfuerzo conjunto de Calvino y Bullinger de unificar doctrinalmente, sobre todo en lo relativo a la Cena del Señor, a todos los protestantes suizos. Lelio regresó a Basilea por una breve temporada; de aquí se dirigió a Zurich, donde estuvo viviendo en casa del hebraísta Conrado Pellican. Más tarde nos lo encontramos en Wittenberg (julio de 1550 a junio de 1551), primero como huésped de Melanchthon, y después como alumno avanzado de hebreo, al lado de Juan Forster. Disputó vigorosamente con los luteranos en favor de las opiniones de Bullinger. A pesar de su declarado espiritualismo en relación con los sacramentos, recibió un testimonio favorable de parte de Melanchthon. Estuvo luego en Cracovia, después de pasar por Breslau y Praga; en Cracovia fue acogido por Francisco Lismanino, superior de los franciscanos de Polonia y confesor de la reina. Desde allí escribió una carta a Calvino acerca del estado del protestantismo en Polonia. En la ciudad universitaria de Cracovia, las opiniones racionalistas estaban comenzando a poner en tela de juicio la doctrina ortodoxa de la Trinidad (cap. XXV.1).

Cuando Lelio regresó a Zurich, se encontró con la noticia del sumario encarcelamiento de un tal Jerónimo Bolsec, opositor de Calvino en materia de predestinación. Desde tiempo atrás, Calvino se había sentido molesto por el "vicio dominante" de Lelio, o sea su curiosidad, y le había aconsejado renunciar al "necio prurito de la indagación" y no meterse en

[75] Véase Hans Georg Wackernagel, *Die Matrikel der Universität Basel*, Basilea, 1951.

[76] La biografía fundamental es la de C. F. Illgen, *Vita Laelii Socini*, Leipzig, 1826, que utilizó como fuente principal la tradición sociniana.

[77] No mucho después entablaría Lelio correspondencia con este Utenhove, confidente de Łaski. Esas cartas son la confirmación única (y bastante indirecta) de la tradición que afirma que Socino estuvo en Inglaterra.

[78] No hay documentos que demuestren su estancia en Holanda. Sin embargo, Eugène Burnat, *Lélio Socin*, Vevey, 1894, da por bueno el dato de la biografía tradicional.

[79] Véase J. H. Hottinger, *Historia ecclesiastica Novi Testamenti*, vol. IX, Zurich, 1657, p. 436.

cuestiones teológicas abstrusas.[80] Además de la cuestión de la predestinación, Socino había suscitado ante Calvino, Bullinger y otros teólogos los problemas del bautismo y de la resurrección. Preguntaba, por ejemplo, si un turco recién convertido al cristianismo tenía que bautizar *ipso facto* a su prole. La respuesta de Calvino ya estaba hecha, y naturalmente era afirmativa, pero es claro que lo molestaba una pregunta hecha para poner en duda la convicción de los reformadores magisteriales de que la circuncisión y el bautismo eran ordenanzas correlativas. En cuanto a la doctrina de la resurrección,[81] Lelio asedió a Calvino con preguntas detalladas sobre los órganos, miembros y funciones de los cuerpos de los santos resucitados.

En 1552, con peligro de su libertad y aun de su vida, Lelio estuvo durante una temporada en Italia. Puede ser que a ello lo haya movido la necesidad de arreglar algunos asuntos familiares. Pero también es posible que haya abrigado la esperanza de que Siena se hiciera protestante.[82] En su viaje hacia el sur se detuvo en Vicosoprano al lado de Vergerio, y los dos atravesaron la Valtellina durante los últimos días del verano.[83] Se encontraba en Siena en los días de la sublevación contra los Médicis. Después se dirigió a Bolonia, llevando consigo por lo menos una de las obras de Camilo, para acompañar a su padre durante el invierno. A su regreso a Siena, se comportó abiertamente como un evangélico, pues la Inquisición no funcionaba allí eficazmente.[84] En el otoño residió durante dos meses en Padua en casa de Mateo Gribaldi, catedrático de derecho y cripto-protestante (cap. XXIV.2). Puede ser que en su camino de regreso al norte se haya entrevistado con Camilo. De nuevo en Zurich, en compañía de Julio de Milán (pastor de Poschiavo, en cuya casa se había alojado durante unos días Curione ese mismo verano), Lelio fue vigorosamente acusado de seguir las doctrinas de Camilo, y aun las de Servet.[85]

Más tarde (cap. XXIV.2) veremos de qué manera se defendió ante el crédulo y benigno Bullinger.

Sin ser discípulo de Camilo, durante un breve período fue aliado suyo

[80] Calvino, epístola 1578 (a Lelio Socino, 1º de enero de 1552): *OC*, vol. XIV, cols. 229-230.

[81] El *De resurrectione* (Trechsel, *op. cit.*, Beilage VII, pp. 445-446) ha sido editado por Lech Szczucki, "Z eschatologii Braci Polskich", *Archiwum Historii Filozofii*, 1957, pp. 11-13; hay traducción alemana en Fast, *Der linke Flügel*, pp. 389-392.

[82] Véase Cantimori, *Eretici*, p. 132, nota 2, y cf. Aldo Stella, "Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545-1547)", *BHR*, XXVII (1965), 133-182.

[83] Carta de Vergerio a Bullinger, 1º de noviembre de 1552: *Bullingers Korrespondenz*, ed. cit., vol. I, carta 195:1. Dice aquí Vergerio que Camilo está difundiendo la doctrina de Bullinger en todas partes, cosa que no turbaría tanto a Lelio como a Vergerio.

[84] Carta de Vergerio a Bullinger, 10 de marzo de 1553: *Bullingers Korrespondenz*, vol. I, carta 207:1. (El año que da Schiess está equivocado.)

[85] La fecha de llegada de Lelio a Suiza (primero a Zurich y luego a Basilea) está documentada en la carta de Curione a Bullinger, de 19 de enero de 1554. Lelio es mencionado en varias de las cartas de Curione. Véase Kutter, *op. cit.*, cartas 49, 99, 123, 155 y 158 (*ibid.*, p. 170, nota 57). La primera carta de Julio de Milán acerca de la herejía de Lelio es de 4 de noviembre de 1555.

otro italiano refugiado en Retia, Francisco Stancaro,[86] a quien ya hemos visto, de paso, como portavoz de las facciones coaligadas contra Mainardo en Chiavenna en 1549 (cap. XXII.1). Pero ninguna historia de la Reforma Radical sería completa sin algo más que una simple mención de Stancaro, porque, aunque él mismo no haya sido un hereje desde el punto de vista del protestantismo magisterial, una y otra vez se encontró en medio de las tensiones del cisma radical.

Nacido en Mantua hacia 1501, Stancaro tenía fama de gran hebraísta. En 1530 había publicado en Venecia su *De modo legendi Hebraice institutio brevissima.* Había sido sucesivamente monje, sacerdote, y exponente del evangelismo, y tenía el talento de suscitar reacciones de antagonismo dondequiera que aparecía. Un veneciano en cuya compañía vivió Stancaro durante algún tiempo lo comparó con "un caracol que va dejando detrás su rastro de baba". Un síndico de Venecia que en una temporada le dio también alojamiento lo describió como hombre en quien no se podía confiar, interesado y egoísta en todo cuanto emprendía, añadiendo que, aunque parecía judío, no lo era, y que en Venecia había contraído matrimonio con una mujer de dudosa reputación. Stancaro, que parece haber iniciado su carrera de preceptor en Friuli, enseñaba lenguas en Padua en 1540, que fue cuando abandonó la iglesia romana. A causa de algunos de sus escritos sufrió cárcel durante ocho meses en Mantua y en Venecia, y en 1542 huyó a la Valtellina.

En el verano de 1544 se hallaba Stancaro en Venecia, en cuya universidad le fue confiada, en octubre, la cátedra de hebreo. Después de algún tiempo, ciertos rumores atrajeron sobre él la atención de los inquisidores católicos, y, por órdenes del rey Fernando, fue privado de su cátedra en marzo de 1546.

Sin esperar el acto formal de destitución, Stancaro se marchó a Ratisbona. Aquí pudo haberse encontrado con Ochino, el cual, en todo caso, lo invitó a Augsburgo. En Augsburgo, a instancias del ayuntamiento, se dedicó a la enseñanza del griego y del hebreo. Estudioso de la Mishnah (cuya edición príncipe apareció en Nápoles en 1492) y de la Gemara (segunda parte del Talmud, consistente en un comentario rabínico de la Mishnah), Stancaro encontró en esos libros una idea que ciertos anabaptistas habían tomado ya de los talmudistas, a saber, la de un doble Mesías. A propósito de ella escribió y publicó su *Rabinorum recentiorum, et Anabaptistarum falsa opinio de duobus Messiis, priscorum Thalmudistarum autoritatibus confutata* (Neuburg an der Donau, 1547). Concluye allí que el Reino de Cristo, el Hijo de Dios, es espiritual, mientras que el del Mesías, hijo de David, es temporal, según dijeron ya los antiguos talmudistas.

En 1547 trató Curione de conseguirle a Stancaro un puesto de catedrático en la universidad de Basilea, pero sin resultados. Stancaro se de-

[86] Los estudios más recientes son el de Francesco Ruffini, "Francesco Stancaro", en *Studi sui riformatori italiani,* editados por Arnaldo Bertola, Luigi Firpo y Edoardo Ruffini, Turín, 1955, pp. 165-406, y el muy penetrante de Heinz, *op. cit.,* cap. III.

dicó entonces a la publicación de su gramática hebrea (1547) y a la redacción de un comentario sobre la epístola de Santiago. Hacia esta época obtuvo en Basilea su doctorado en teología. Desde Basilea envió a la señoría de Venecia un tratado sobre la Reforma. El nuncio papal en Venecia exigió que se persiguiera a Stancaro, pero la señoría se desentendió del asunto y sugirió que el nuncio se dirigiera al cardenal Farnese, que se hallaba en Augsburgo, para pedir el arresto del hereje.

Las gestiones del nuncio no llevaron a nada. Poco después nos encontramos con Stancaro en la confederación rética, donde estuvo trabajando como preceptor y donde se relacionó con Juan Comander, en Chur, y con Francisco Negri, en Chiavenna. Ya hemos señalado cómo se vio envuelto en la disputa (1547-1548) entre Camilo y Mainardo. Cuando Mainardo trató de resolver las cosas forzando a los partidarios de Camilo a suscribir una confesión ortodoxa, Stancaro redactó una contraconfesión que fue aprobada por los dos principales pastores reformados de Chur. En noviembre de 1547, según se recordará, Mainardo y Camilo fueron convocados ante el sínodo general de Retia, establecido en Chur. Camilo, que se negó a comparecer, fue condenado en ausencia, y recibió la orden de quedarse callado de ahí en adelante. Mainardo y Stancaro, como portavoces, se dirigieron cada uno por su lado a Zurich para conversar con Bullinger. El 7 de junio de 1548, Bullinger y los otros teólogos hicieron pública su decisión, favorable a Mainardo. Stancaro, que se había empeñado en pintar a Mainardo con los peores colores posibles, fue eliminado de la controversia. Salió entonces de Zurich, llevando consigo al joven Jorge Negri, hijo de Francisco, y regresó a la Valtellina, donde por espacio de algunos meses siguió dando sus clases; pero una carta de Mainardo a Bullinger (a la que pertenecen algunas de las caracterizaciones adversas que hemos citado) [87] lo desacreditó enormemente, y Stancaro tuvo que salir del país. Más adelante (cap. xxv.1) nos lo encontraremos como fundador de la primera parroquia reformada en Polonia.

4. Los anabaptistas italianos de 1551 a 1565: relaciones con los hutteritas

Tres importantes sobrevivientes de la primera oleada de persecución que se desató cuando Manelfi traicionó en 1551 la causa anabaptista fueron los venecianos Julio Gherlandi, Francisco della Sega y Antonio Rizzetto. Los tres buscaron asilo entre los hutteritas de Moravia y llevaron a esta región a no pocos de sus seguidores. Alrededor de ellos gira casi todo lo que aún queda por contar de la historia de los anabaptistas italianos.[88]

[87] Carta del 22 de septiembre de 1548: *Bullingers Korrespondenz*, ed. cit., vol. I, carta 102.

[88] Henry A. De Wind, "Italian Hutterites Martyrs", *MQR*, XXVIII (1954), 164-171; *ME*, II, 514; W. Urban, "Z dziejów włoskiej emigracji wyznaniowej na Morawach", *ORP*, XI (1966), 49-62; Stella, *Cinquecento veneto*, pp. 103-120, con 3 láminas y extensas citas de materiales de archivo aún no completamente publicados.

Tras el cisma operado en el interior del anabaptismo de Italia entre los anabaptistas unitarios y adopcionistas y los grupos triadológica y cristológicamente más conservadores, como el conventículo de Cittadella, estos últimos, a raíz de la defección de Manelfi, encontraron refugio sobre todo entre los mencionados hutteritas de Moravia, que en su mayor parte eran tiroleses. La primera noticia de contacto data en realidad de 1540, o sea de una fecha muy anterior al cisma. Es algo más que una noticia: nos referimos a la "Rechenschafft der Brueder zu Trüest", relación de la fe y el martirio por ahogamiento de un grupo de anabaptistas de Trieste, incorporada en la *Crónica* hutterita.[89] La "comunidad de los santos" atrajo a su seno a gran número de anabaptistas italianos.

Julio Gherlandi (también apellidado Klemperer en los anales hutteritas), nacido hacia 1520 en la república de Venecia, cerca de Treviso, fue destinado por su padre a seguir la carrera sacerdotal. Recibió las órdenes, en efecto, pero llegó a experimentar grandes torturas de conciencia por las contradicciones que sentía entre su profesión cristiana y las cosas que hacía o dejaba de hacer en su vida práctica. Es muy verosímil que durante una temporada haya pertenecido al círculo de Vicenza, y que sea él la persona a quien los documentos socinianos se refieran con el nombre de "Julio de Treviso". La lectura del texto evangélico sobre los falsos profetas y los árboles que dan fruto malo (Mateo, 7:15-20) lo llevó a romper con la iglesia romana hacia 1549 y a afiliarse a los anabaptistas. Fue bautizado hacia 1549 [90] por Nicolás de Alessandria de Asolo, y él, a su vez, bautizó a varias personas. Cuando el renegado Manelfi puso en peligro a todo el movimiento, Gherlandi y Francisco della Sega, sabedores de la existencia de las colonias hutteritas, emprendieron el viaje a Moravia y fueron admitidos en la hermandad de Pausram (muy cerca de Auspitz, hacia el oeste). A pesar de haber tenido mucho que ver con la tendencia unitaria y adopcionista del anabaptismo italiano, no se les exigió que se dejaran rebautizar. Gherlandi aprendió el oficio de linternero, pero, después de ejercerlo durante un tiempo, pidió licencia de llevar el mensaje hutterita a sus antiguos compañeros de Italia.

Junto con dos correligionarios de la comunidad hutterita, Gherlandi llegó a la península en marzo de 1559, llevando una carta de Francisco della Sega a un colega religioso de Vicenza, así como una carta general de presentación dirigida por los hutteritas a los anabaptistas italianos. En esa carta, los hutteritas declaran ser anabaptistas comunitarios y se manifiestan prontos a aceptar como hermanos a los evangélicos de Italia, siempre y cuando no se hayan dejado contaminar espiritualmente por falsas doctrinas acerca de la naturaleza de Cristo, la resurrección de la carne, los ángeles, los demonios u otras cuestiones (alusión evidente a las doctrinas aprobadas por el sínodo veneciano de 1550). Gherlandi llevaba también consigo una lista

[89] Colección Beck, Archivo Estatal de Brno. Documento registrado por Stella, *Cinquecento veneto,* p. 25, nota 52.

[90] De Wind, *loc. cit.,* dice que entre 1549 y 1551.

de más de cien hutteritas italianos residentes en más de sesenta localidades de Hungría, el norte de Italia, el Trentino y Retia.[91]

El 21 de marzo de 1559, Gherlandi atrajo la atención de las autoridades en el momento mismo de llegar a Venecia, por haberse negado, como buen anabaptista, a hacer un juramento: se trataba de las autoridades portuarias, y del juramento de no padecer ninguna enfermedad. Dejado en libertad, apareció unos días más tarde en su nativa Treviso, donde habló públicamente en contra de la iglesia católica romana. Fue aprehendido e interrogado allí mismo, y luego trasladado a la cárcel de Venecia, de donde logró huir, tras lo cual regresó a Moravia.

Nos lo encontramos de nuevo en Italia hacia la Navidad de 1560. En octubre de 1561 fue aprehendido otra vez cerca de Treviso, y encerrado en la cárcel de San Giovanni in Bragora, en Venecia. Desde aquí, el 4 de octubre de 1561, escribió una carta al obispo Leonardo Sailer Lanzenstiel, de Moravia (cap. XXVI.1).[92] Gherlandi expone en ella su aflicción, pero su lenguaje expresa un espíritu valeroso, firme en la fe: "No dudes ni por un momento de que en esa hora [del posible martirio], según la verdadera promesa divina, me será dada una sabiduría contra la cual no podrá prevalecer ninguno de los adversarios." Pocos días más tarde redactó Gherlandi una extensa confesión de fe en la cual explica, además, las razones que lo movieron a abandonar el catolicismo y unirse a los hutteritas, diciendo que éstos son, para él, la mejor ejemplificación de la "gente santa, pueblo adquirido" (I Pedro, 2:9), renacido en el Espíritu y triunfador, junto con Cristo, del pecado de Adán. Sus últimas palabras dicen: "Tal es mi simple confesión. Pido que sea aceptada con indulgencia, pues no soy orador, escritor ni historiador, sino sólo un pobre linternero, aunque en verdad no soy pobre, puesto que ciertamente estoy contento con mi suerte." El 16 de noviembre Gherlandi fue examinado por tres teólogos. El problema debatido entre los inquisidores y el hutterita giraba en torno a la relativa autoridad de la iglesia, la tradición y las Escrituras. Los jueces católicos declararon que Gherlandi permanecía "obstinado en el crimen de herejía", y lo dejaron consumirse en la cárcel, donde él se dedicó a convertir a los demás presos. Un sacerdote lo reprendió y trató de obligarlo a pedir perdón a los jueces por el delito de proclamar su evangelio estando encarcelado, a lo cual replicó: "Yo sólo doblo la rodilla ante Dios, no ante los hombres de este mundo."

Éste es el momento oportuno para intercalar la historia del ya mencionado Francisco della Sega. Nacido en Rovigo en 1528, el futuro mártir del anabaptismo estudió derecho civil en Padua. Afligido por una enfermedad cuya causa era la vida alegre que llevaba como estudiante, y reprendido por un piadoso artesano, Francisco se dedicó a leer asiduamente el Nuevo Testamento y resolvió modelar su vida sobre la de Cristo. Su conversión fue

[91] Esta lista de localidades ha sido publicada por Stella, *Cinquecento veneto*, p. 106, nota 79.

[92] La carta, que nunca llegó a manos de Lanzenstiel, se conserva en el archivo de Venecia. Cf. *ibid.*, p. 108, nota 82.

completa. Abandonó los libros de derecho y se hizo sastre, sin hacer caso de las risas de sus familiares y amigos. En algún momento ingresó en las filas del movimiento anabaptista. En la tradición sociniana se le recuerda entre los que se refugiaron en los Grisones después de 1551.

Hacia 1557 se encontraba en Viena, y después, en compañía de un amigo húngaro, se dedicó a viajar por Hungría y Eslovaquia. Habiendo tenido noticia de los hutteritas por boca de un criado moravo, visitó varias comunidades de Moravia. Fue admitido como miembro de una de ellas, quizá primeramente en Eslovaquia, pero luego en Pausram, población de Moravia. Aquí se casó con una mujer de nombre Úrsula, natural de Engadina, y estuvo ganándose la vida con su oficio de sastre. Más tarde fue ordenado como *diener* hutterita, y se dedicó a predicar, así en italiano como en alemán.[93] Poco después de la partida de Gherlandi, con la carta de presentación para sus antiguos compañeros, el propio Francisco, tras recibir la noticia de la muerte de su padre, regresó a Italia para ocuparse de la herencia. A éste siguieron otros viajes. A semejanza de Gherlandi, Francisco della Sega quiso ganar a todos sus amigos para la forma de vida de los hutteritas.

En agosto de 1562, en una de esas expediciones, acompañado de Nicolás Buccella, cirujano de Padua, y de Antonio Rizzetto, de Vicenza, Francisco capitaneaba, de camino hacia Moravia, a un grupo de veintiún miembros del conventículo de Cittadella. Según se ha visto, gran parte de esta comunidad se había negado a aceptar los diez puntos acordados en Venecia. El grupo fue sorprendido en Capodistria precisamente en los momentos en que se embarcaba rumbo a Trieste,[94] por la traición de uno de sus miembros, que deseaba recuperar su investidura. El *podestà* despachó a los anabaptistas presos a la Inquisición de Venecia para que ésta prosiguiera la investigación. A Francisco se le encontró un papel en que había apuntado los nombres y direcciones de otros reclutas, residentes varios de ellos en la región del Piamonte afectada por la guerra de los campesinos del Tirol.[95] Los reos fueron encerrados en la misma cárcel en que estaba preso Gherlandi. Los dos hutteritas italianos no tardaron en entablar contacto, y pudieron confortarse el uno al otro durante las difíciles semanas que les aguardaban.

La personalidad de Rizzetto es tan interesante como la de Gherlandi y la de Francisco della Sega. Había sido rebautizado hacia 1551 en Vicenza por el apóstol Marco Antonio da Prata d'Asolo, el compañero de Manelfi. Rizzetto y Bartolomé de Padua, con la mujer y la hija de este último, decidieron escapar de la persecución huyendo por mar a Tesalónica. Al

[93] *Ibid.*, p. 114, hacia la nota 93.

[94] El episodio que culminó en la captura de Francisco della Sega y Antonio Rizzetto es narrado por Benrath, "Wiedertäufer", pp. 46-47, y por Stella, *Cinquecento veneto,* pp. 110-111. El traidor se llamaba Alejo Todeschi, natural de Bellinzona, que afirmaba haber residido en Moravia. Hablando del movimiento hutterita, Todeschi dijo que contaba con treinta mil afiliados, procedentes de muchas zonas: alemanes, polacos, húngaros, paduanos, etcétera.

[95] Stella, *Cinquecento veneto,* p. 111, nota 88.

morir Bartolomé, Rizzetto se casó con la viuda. Después regresó a Italia, y visitó él también los conventículos hutteritas. En su viaje de regreso de Moravia, para llevarse consigo a su mujer y a su familia, se incorporó al grupo capitaneado por Francisco della Sega y fue aprehendido al mismo tiempo que él por el *podestà* de Capodistria. Una vez en la cárcel de Venecia, cada uno de ellos redactó su confesión, el 20 de octubre de 1562.[96]

Los principales puntos del testimonio de Francisco della Sega son éstos: la salvación le viene al cristiano por la sola fe, sin más sutilezas, curiosidades o misterios que no son de utilidad alguna para la vida cristiana; el bautismo, como testimonio que es de "una buena conciencia delante de Dios" (I Pedro, 3:21), debe quedar reservado para los creyentes, si bien no es indispensable para la salvación; la confesión debe hacérsele a Dios y no a los sacerdotes; hay que esforzarse por obedecer los mandamientos de Dios,[97] renunciando al mundo y a todas sus pompas. Durante su encarcelamiento hubo una serie de interrogatorios, presididos por un famoso teólogo español, el jesuita Alfonso Salmerón. A lo largo de su proceso, Francisco della Sega no dejó de proclamar su adhesión a la Escritura.

Mientras tanto, el 15 de octubre de 1562, el tribunal había sentenciado a Gherlandi a morir ahogado. Al recibir la notificación de su sentencia, redactó unas últimas palabras de salutación a los hermanos moravos. Antes de entregarlo al brazo secular, los jueces eclesiásticos tuvieron que proceder a la degradación canónica de Gherlandi, que había sido ordenado como subdiácono de la iglesia romana. En la oscuridad de la noche, la barca en que lo llevaban avanzó laguna adentro hasta encontrar otra barca que la estaba esperando. Entre una y otra barca se echó una tabla, a la cual fue atado Gherlandi, con piedras que le sirvieran de lastre, y tras esto se separaron las barcas, para volver cada una silenciosamente a su puerto. Este martirio tuvo lugar en aguas venecianas en fecha algo posterior al 23 de octubre de 1562.

A comienzos del año siguiente, Francisco della Sega escribió una carta dirigida al obispo Leonardo Sailer Lanzenstiel, a Pedro Scherer Walpot y a la comunidad toda de Moravia. A diferencia de la otra, escrita antes por Gherlandi, ésta fue entregada a los destinatarios.[98] Es un documento de interés excepcional, que transmite las últimas palabras de Gherlandi, impregnadas de una fe depurada en Cristo. Su manera de hablar del martirio es en verdad conmovedora:

> Mientras sigo aún en este tabernáculo, no querría desaprovechar la ocasión de desearos la gracia de la salvación del omnipotente Dios. A todos vosotros os he

[96] Estas confesiones son la fuente de gran parte de la información que precede.

[97] No hay aquí ninguna huella del anti-trinitarismo a que ambos habían estado expuestos anteriormente en Venecia.

[98] El original italiano no ha llegado hasta nosotros. La versión alemana que más suele citarse es una de 1618 que se conserva entre otros códices hutteritas en Bratislava. Stella, *Cinquecento veneto,* p. 114, nota 92, y p. 115, nota 95, ofrece reproducciones y transcripción parcial de una versión alemana de 1563, conservada en Esztergom (Hungría).

> amado sinceramente; pero os amo aún más ahora que me veo privado de vuestra presencia, privación que significa un amargo sacrificio para mí. Y cuando venga el momento final, os amaré con el amor que tengo mediante Cristo mismo, puesto que vosotros formáis parte de su carne y sois huesos y miembros de Cristo. Vosotros me habéis amado sinceramente a mí. A través de vosotros he recibido de Dios innumerables beneficios que yo no os he pagado, por lo cual quedo en deuda con vosotros. Pero quiero soportar esta humillación con paciencia, por amor de vosotros, y estoy dispuesto a ser rechazado y desechado y finalmente llevado a la muerte por el amor que os tengo.[99]

Exhorta a los pastores y a la comunidad toda a seguir adelante, y tiene una palabra especial para los compatriotas italianos a quienes tan hospitalariamente recibieron en Cristo los hutteritas:

> A vosotros, hermanos queridos, os digo ante todo que améis y temáis al Señor y os propongáis no abandonar nunca la confraternidad y la iglesia, teniendo siempre ante los ojos la parábola evangélica de la vid . . . Pensad en la enorme gracia que habéis recibido de Dios al haber sido sacados de las sombras más profundas y llevados a esta luz maravillosa, y amáos los unos a los otros con un corazón puro, con toda sinceridad y plenitud de corazón, sin afectación alguna.

La sección doctrinal de la carta sugiere que Francisco della Sega no ha abandonado del todo sus opiniones triadológicas y soteriológicas anteriores. Dice que espera el día en que Cristo, "el Hijo del hombre", "el primogénito", el rey a quien obedecen "los renacidos y renovados por el Espíritu Santo", entregue su Reino al Padre, "para que Dios sea todas las cosas en todo" (cf. I Corintios, 15:28).[100]

En las últimas líneas saluda Francisco a sus amigos, a su querida y leal esposa Úrsula, y también a su suegra, que los había acompañado a Moravia.

El 7 de abril de 1564 se publicó en Venecia un decreto del Consejo de los Diez en el cual se disponía que los herejes fueran expulsados de la república.[101] Durante algunos meses, Della Sega y Rizzetto tuvieron esperanzas de que este decreto se aplicara a ellos. El 18 de julio siguiente, Francisco dirigió al tribunal una carta en que elogiaba a las autoridades por esa muestra de cordura y civilización que parecían dar, observando que, en caso de que los hutteritas fueran herejes tan perniciosos como se decía, Cristo mismo aconsejaría dejarlos crecer hasta el día de la siega, y pidiendo, finalmente, ser liberado de la cárcel para regresar con sus familiares a Moravia.[102]

[99] Benrath, "Wiedertäufer", p. 49; De Wind, *ME,* IV, 495-496.

[100] Stella, *op. cit.*, pp. 115 *ss.* y nota 95, modera la tesis de Urban, "Włoskiej emigracji", según el cual Francisco siguió siendo esencialmente proto-sociniano en su teología, a pesar de haber vivido en un medio hutterita. Sin embargo, Stella demuestra que por lo menos uno de los argumentos de Urban, la palabra "Einigkeit" de la versión de 1618, se viene al suelo porque se trata de una mala transcripción de "Ewigkeit", que es como se lee en la versión de 1563 (y en I Corintios, 15:28).

[101] Cantù, *Eretici*, vol. III, p. 139.

[102] Esta carta se reproduce íntegramente en Benrath, "Wiedertäufer", pp. 64-67.

Las autoridades no hicieron caso de sus argumentos, tal vez porque de Roma habían venido protestas contra la relativa benevolencia de los inquisidores venecianos. En noviembre, el inquisidor Fra Adriano leyó la relación final del caso y enumeró las principales herejías de los dos reos, a saber, su rechazo de la iglesia católica romana, del bautismo de los infantes y de la confesión ante los sacerdotes, así como su unión con los hutteritas y su pretensión de que ésta era la iglesia auténtica. Un interrogatorio más, que tuvo lugar el 12 de diciembre de 1564, hizo ver que los dos seguían firmes en su fe, a pesar de la abjuración de uno de sus compañeros, el cirujano Buccella.

Nicolás Buccella (cap. XXIX.5.a),[103] que durante un tiempo se había mostrado austero, firme y franco, y que había redactado una confesión de fe modelada sobre el Credo de los Apóstoles, había cedido finalmente a las importunaciones de sus preocupados hermanos y a los solícitos consejos de su asesor durante el proceso, un teólogo que no veía con malos ojos a los protestantes. Además de retractarse, prometió hacer lo posible por que Antonio Rizzetto y Francisco della Sega siguieran su ejemplo. Quedó entonces en libertad, sin otra obligación que la de permanecer en Padua y sus alrededores por espacio de tres años y bajo vigilancia.

Francisco, que durante unos días prestó oídos a las persuasiones de Buccella, volvió más tarde a su resolución primera, y en febrero de 1565 dirigió una carta o testamento a su madre y a sus hermanos, que se habían mantenido tenazmente católicos. Este mensaje, nunca entregado a los destinatarios, es muy impresionante porque su autor habla en él a unos familiares que lo han desconocido y que no han querido hacer nada para aliviar la angustia y la miseria física de un hijo y un hermano que a causa de su fe está sufriendo la humedad sombría de una cárcel veneciana. Con todo amor, Francisco les reprocha el no haber hecho caso de sus esfuerzos por llevarlos a la luz espiritual:

> Que Dios os perdone y os llame al arrepentimiento. Os ruego, por última vez, que consideréis por qué habéis venido al mundo, y que, puesto que os llamáis cristianos, hagáis lo que Cristo enseña . . . Os exhorto a desear todo el tiempo su gracia y a obedecer sus mandamientos. Esto es lo que os pido con todo mi corazón, ahora que estoy a punto de morir. En lugar de testamento último, puesto que no tengo dinero que dejar, lo que tengo y conozco por la gracia divina eso os manifiesto; y una vez más, con gran dolor de corazón y con lágrimas en los ojos, os suplico que busquéis a Dios mientras aún es tiempo de que lo encontréis . . . y que no dejéis para más tarde vuestra conversión, porque no sabemos lo que nos deparará el mañana. Pensad que si Dios es misericordioso, su ira es grande para con los recalcitrantes . . . Ahora bien, si esta carta no es de vuestro agrado, no sé qué otra cosa deciros. Dios no va a salvaros por la fuerza. Lo único

[103] Stella, *Cinquecento veneto*, pp. 121-144 y 191-193, y de manera más detallada y documentada en su artículo "Intorno al medico padovano Nicolò Buccella, anabattista del '500". *Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti*, LXXIV (1961-62), 333-361, considera a Buccella como figura muy representativa del paso del anabaptismo al socinianismo.

que me queda, en ese caso, es pediros que transmitáis esta carta a alguna otra persona que pueda tener el deseo de hacer el bien y de vivir una vida cristiana.[104]

La sentencia contra Francisco y contra Rizzetto se pronunció el 8 de febrero de 1565. Una vez más, Francisco vaciló momentáneamente. Alguien le dio la noticia a Rizzetto, el cual contestó: "¡Pobre desdichado! Pero si él ha perdido su alma, yo no estoy dispuesto a perder la mía. Lo que he dicho, dicho está." [105] En presencia del terrible Salmerón, Francisco se mostraba aún indeciso, y fue reprendido por sus vacilaciones, pero finalmente decidió mantenerse leal a sus creencias. A los dos herejes hutteritas se les ahorró la pena de la hoguera, que era la que prevalecía como castigo de los herejes más allá de los confines de la acuática y más humanitaria Venecia.[106] A las diez de la noche del lunes 26 de febrero de 1565, después de negarse a besar el crucifijo apretado contra sus labios, fueron arrojados desde unas tablas, cargados de lastre, a las profundidades del mar. "Pero el mar devolverá sus muertos el Día del Juicio de Dios", recuerda la *Crónica* hutterita a sus lectores.[107]

Al trasladarse de Italia a la Moravia eslava, muchos anabaptistas italianos *(dvokrštenici)* deben de haber pasado cuando menos por la Eslovenia eslava (Croacia).[108] Mencionemos aquí, incidentalmente, que las inquietudes sociales relacionadas con los caudillos campesinos Mateo Gubec (martirizado en Zagreb en 1573), Juan Pasanec, Ily Gregoric, así como los exaltadísimos *Skakalci* ("saltadores"), bien pueden resultar uno de los muchos episodios que acompañaron la difusión de la Reforma Radical.

5. Libertinismo y nicodemismo en Italia

De los tres mártires anabaptistas italianos pasamos ahora a los nicodemitas y libertinos espirituales italianos, que, fruto del mismo amplio movimiento de inquietud espiritual que reinó en Italia, sufrieron ciertamente por la severidad de las sanciones inquisitoriales, pero decidieron quedarse en Italia, sometiéndose en lo exterior a la disciplina del catolicismo.

[104] De esta carta-testamento dice Benrath, "Wiedertäufer", p. 49, que es "uno de los documentos más conmovedores que nos han llegado de todo el movimiento anabaptista". El manuscrito fue reexaminado y traducido en parte por De Wind, *ME,* IV, 496.

[105] De Wind, *ME,* IV, 346.

[106] La modificación de la sentencia "por razones especiales" está firmada por el obispo de Vercelli en su calidad de legado del papa, por el patriarca de Venecia y por el inquisidor general. Véase Benrath, "Wiedertäufer", p. 53.

[107] *Chronik,* ed. Zieglschmid, p. 413. (La frase se refiere, de hecho, a la muerte de Gherlandi.)

[108] La obra más reciente sobre la Reforma en Eslovenia, que es la de Rudolf Trofenik (ed.), *Abhandlungen über die slowenische Reformation,* Munich, 1968 (*Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen,* Bd. I), no contiene ninguna mención de los anabaptistas. Pero es sabido que el 24 de marzo de 1528, el 20 y el 24 de julio del mismo año, el 16 de noviembre de 1529 y el 17 de julio de 1530 se publicaron edictos en contra de los luteranos y también de los sectarios, y que estos edictos, en que se habla de pena de muerte por ahogamiento, hacen referencia a Eslovenia

Bucer y Calvino aplicaron el nombre de "nicodemitas" a quienes, residiendo en territorios católicos, simpatizaban con la causa evangélica pero se resistían a confesar públicamente sus creencias. Nicodemo, el hombre que en secreto le preguntó a Jesús de qué manera renacer (Juan, 3:1 *ss.*), fue tomado por el severo reformador de Ginebra como el paradigma del converso ineficaz y débil de corazón, merecedor de un buen castigo a causa de su timidez. Calvino sabía muy bien, por supuesto, que de ese interrogador secreto, hombre de buena posición, se dicen otras cosas: de manera muy circunspecta trató (aunque en vano) de que los miembros de su partido religioso juzgaran a Jesús en debida forma (Juan, 7:50-51); y después de la crucifixión trajo un compuesto de mirra y áloes (Juan, 19:39), aclarando el evangelista, en los dos casos, que se trata de "aquel que antes había venido a Jesús de noche". Los rasgos de Nicodemo han sugerido a los investigadores modernos el útil término "nicodemismo" para aquel espiritualismo irénico y encubierto por razones de prudencia que existió en los países románicos y en otros territorios católicos en que personas de alta posición se vieron imposibilitadas de hacer causa común no sólo con los agresivos protestantes, protegidos por sus magistrados, sino también con los perseguidos sectarios, de mentalidad de mártires, reclutados a menudo de clases sociales más humildes que las capas cultas o mercantiles a que pertenecían los nicodemitas.[109] En Italia, casi todos los grupos religiosos podían tener su porción de nicodemitas, que practicaban los ritos externos del catolicismo a la vez que en su interior esperaban la regeneración espiritual de los cristianos y la Reforma general. En el caso de Jorge Sículo (cap. XXII.2.d) podían darse juntos nicodemismo y sectarismo, actitudes que casi siempre se oponían. En la mayor parte de los conventículos evangélicos, pese a los regaños de Calvino, la práctica del secreto y de la conformidad externa a la liturgia católica se consideraba justificable en razón de las circunstancias reinantes.[110]

Los nicodemitas, muchos de los cuales habían de sostener que su renacimiento espiritual (Juan, 3:1 *ss.*) era, en principio, invisible (como lo era la salvación misma), estaban tanto menos dispuestos a romper con la iglesia establecida cuanto que, en su instintiva adopción de un espiritualismo que

(Krain). Véase August Dimitz, *Geschichte Krains*, Laibach-Ljubjlana, 1875, vol. II, pp. 196-197. No he podido localizar sus citas en Bernhard Raupach, *Evangelisches Oesterreich*, 3 vols., Hamburgo, 1732-1740. Véase asimismo Valdo Vinay, "La Riforma in Croazia e in Slovenia e il *Beneficio di Cristo*", *BSSV*, 1964, núm. 116, pp. 19-32.

[109] Delio Cantimori ha definido el término en una serie de estudios: *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, 1939, pp. 57 y 120; "La Riforma in Italia", en *Problemi storici e orientamenti storiografici*, ed. por Ettore Rota, Como, 1942, pp. 557-584; y "Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano", en *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma*, ed. por Luigi Russo, Florencia, 1948, pp. 12-23. Véase también Albano Biondi, "La giustificazione della simulazione nel Cinquecento", *Eresia e Riforma*, *op. cit.*, vol. I, pp. 7-68, con una bibliografía muy completa.

[110] Rotondò, "Atteggiamenti", pp. 991-1030; John Tedeschi y J. von Henneberg, "Contra Petrum Antonium a Cervia relapsum et Bononiae crematum", *Italian Reformation Studies*, *op. cit.*, pp. 243-269.

era, por definición, un fenómeno interior, no podían tomar las normas de gobierno ni otras exterioridades tan en serio como los católicos, los calvinistas o los anabaptistas. Tampoco podían aceptar la predestinación y la salvación *sola fide* con la confianza con que lo hacían los suizos y los protestantes luteranos. Y aunque concedían mucha importancia a la vida devota y santificada, tampoco podían (y aquí intervenían quizá diferencias de temperamento) tomar tan en serio como los sectarios las disciplinas y las exigencias del perfeccionismo conventicular.

Así, en su sentido más lato, el nicodemismo podía abarcar en Italia a protestantes tímidos lo mismo que a evangélicos conformistas, por ejemplo valdenses y valdesianos, pero no a anabaptistas. Sin embargo, en un sentido más restringido, el nicodemismo quizá puede definirse mejor como el resto del evangelismo italiano que persistió después del año triplemente fatal de 1542, que vio la muerte de Contarini, el establecimiento de la Inquisición romana y el paso de Ochino a las filas del protestantismo. En este sentido más limitado, el nicodemismo fue el disimulo y "la degeneración del evangelismo, de sus principios de una devoción puramente interna e individual".[111] En el nicodemismo, la indiferencia humanista original frente al dogma se transformó, bajo las exigencias de la Inquisición, en "una indiferencia práctica y una sumisión hipócrita".[112]

El libertinismo espiritual, relacionado con el nicodemismo, puede definirse como una etapa avanzada del espiritualismo psicopaniquista y predestinatario, cuyo afán reformador original se había disipado en gran medida y cuyo antinomianismo inherente había desembocado aquí y allá en la licencia, como resultado de la desaparición de todo temor del infierno. (Fenómeno que se dio en los Países Bajos: cap. XII.2.)

Calvino se opuso vigorosamente a los nicodemitas, a los libertinos y a los anabaptistas por igual. Su majestuosa figura se ha perfilado varias veces sobre nuestro relato de las evoluciones y aberraciones religiosas en Retia y en los estados italianos. Es hora de regresar a Suiza para ver el panorama de la Reforma Radical desde la perspectiva del principal vocero del protestantismo tras la muerte de Lutero.

[111] Eva-Maria Jung, art. cit., p. 519.
[112] J.-R. Charbonnel, *La Pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, París, 1919.

XXIII. CALVINO Y LA REFORMA RADICAL

El reformador que había publicado la primera edición de su *Institutio* en Basilea el año del colapso de la restitución anabaptista intentada en Münster, que en su epístola dedicatoria a Francisco I había puesto en guardia al monarca francés contra el peligro de confundir las extravagancias de una restitución espuria con una institución políticamente responsable de cristianismo reformado, y que en ese mismo año, 1536, había sido nombrado coadjutor de Farel en Ginebra, entró de manera más directa en contacto con los representantes de la Reforma Radical en 1538. Desterrado de Ginebra, ese año fue nombrado pastor de la congregación francesa de Estrasburgo, la ciudad en que Hofmann estaba encarcelado, y en que Schwenckfeld y Servet, entre otros, habían disputado y publicado en fechas recientes.[1]

Después de ser llamado de nuevo a Ginebra en 1541 y de haber introducido sus *Ordenanzas eclesiásticas,* que incorporaban ciertos rasgos religioso-políticos y disciplinarios explicables quizá por influencia anabaptista –como la institución del senado laico y la veda de la comunión–, Calvino se dedicó a escribir toda una serie de cartas, opúsculos y obras más extensas en contra de diversas tendencias que estaban manifestándose en el seno de la Reforma Radical, y de las cuales se proponía salvaguardar a la Iglesia Reformada. En 1542 publicó la primera edición de su *Psychopannychia,*[2] tratado que había estado elaborando desde hacía mucho tiempo. En 1544 escribió directamente contra los anabaptistas, de quienes se había ocupado algún tanto en la obra anterior, y también contra los nicodemitas, especialmente los italianos. En 1545 la emprendió contra los libertinos, especialmente los franceses y los neerlandeses. A pesar de sus múltiples contactos ecuménicos, Calvino no distinguió nunca con la debida claridad entre esas cuatro tendencias, lo cual es tanto más notable cuanto que la mujer con quien se había casado en 1540 era la viuda, conversa, de un dirigente anabaptista llamado Juan Stordeur.

Aunque Calvino absorbió en su práctica eclesiástica, si no en su sistema teológico, más ingredientes de la Reforma Radical que ningún otro reformador magisterial –con la posible excepción de Bucer–, nos será preciso en su caso, como en el de otros, limitar nuestro relato y nuestros análisis a aquellos momentos de la vida del reformador en que, al consolidar su teocracia y al tratar de ensanchar los confines de ésta, dirigió su atención a las que él consideraba crasas aberraciones o fallas lamentables de los psicopaniquistas, los libertinos, los anabaptistas, los nicodemitas y los antitrinitarios.

[1] Desde luego, Calvino había tenido contacto anteriormente con Servet en París (cap. XXIII.4), y ya en septiembre de 1532 le había escrito a Bucer acerca de un individuo, natural de Estrasburgo, a quien había conocido en Noyon, acusado –pero falsamente, decía Calvino– de ser anabaptista: *OC*, vol. X:2, núm. 16. Véase *infra,* p. 962, *addendum* a esta nota.

[2] Hay edición moderna, por Walther Zimmerli, Leipzig, 1932 *(Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus,* XIII).

1. Contactos personales de Calvino con psicopaniquistas, anabaptistas y espiritualistas, 1534-1544

Como se recordará (cap. I.5.c), el problema sueño del alma y, en su forma más extremista, de la muerte pura y simple del alma, y el consiguiente ataque al dogma (implícito en la prueba "filosófica" de la mortalidad natural del alma), había sido puesto a debate en el Quinto Concilio de Letrán. También se recordará que resolvimos adoptar la palabra "psicopaniquismo", aunque etimológicamente ambigua, como término genérico para las dos variantes –la doctrina del "sueño del alma" y la herejía "mortalista"– dentro del marco cristiano de la creencia en la resurrección de todos los hombres el Día del Juicio Final, o bien de los santos tan sólo, para recibir el premio eterno. Este contexto escatológico es lo que hace que el psicopaniquismo de los sectarios difiera fundamentalmente de la demostración averroísta o aristotélica de la mortalidad del alma o de su absorción, a partir de la muerte, en el alma universal, doctrina sostenida por los filósofos italianos y condenada por el mencionado Concilio de Letrán. En el curso de nuestro relato hemos visto varias veces cómo el psicopaniquismo, en una u otra de sus formas, fue adoptado por espiritualistas como Carlstadt y por anabaptistas como Westerburg (cap. V.4) en muchos sectores de la Reforma Radical, desde la desembocadura del Rin hasta el valle del Po. La posición psicopaniquista era, evidentemente, la que mejor se adaptaba a una interpretación del cristianismo y de la reforma eclesiástica que estaba pronta a cargar el acento sobre la inminencia del Reino y de la resurrección general de los muertos. Nuestra tarea es ahora mostrar cómo Calvino –acorde en este punto con los católicos– desempeñó desde su ciudadela ginebrina un papel de primera importancia en la lucha contra las dos formas de psicopaniquismo.

En su empeño de edificar una iglesia reformada y además duradera, Calvino perpetuó y defendió la tradición cristiana medieval, que afirmaba que las almas de los difuntos eran susceptibles de la bienaventuranza: filosóficamente, sobre la base de su platonismo; teológicamente, dentro del contexto de su especial insistencia en la predestinación.[3] Según hemos observado a otro propósito, la antropología de Calvino era sumamente distinta de la de Lutero. Lutero era traducianista, mientras que Calvino era creacionista, o sea defensor de la teoría de que cada alma es creada por Dios en la etapa fetal. Lutero acentuaba el conflicto paulino entre la carne y el espíritu (y a menudo calificó de "carnales" a los espiritualistas y a los sacramentarios simbolistas), mientras que Calvino acentuaba el conflicto platónico entre el cuerpo y el espíritu-alma. De manera no muy distinta de la de Hubmaier, Calvino veía en el espíritu-alma el portador exclusivo de la imagen de Dios y la esencia de la personalidad humana, en desmedro del cuerpo y sus apetitos.

[3] El principal estudio sobre el tema es el de Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, traducido del alemán (ed. 1941) por Harold Knight, Londres, 1955.

Así, pues, como buen platónico, Calvino encontraba más fácil que Lutero –el cual, por supuesto, era también un firme predestinario– afirmar la persistencia natural del alma después de la muerte. La idea que Calvino tenía de la vida de más allá de la tumba era la de un estado despierto (una *vigilia*) del alma justa en un lugar no especificado, esperando gozosamente la resurrección de su cuerpo y el juicio final de todos los hombres, así los elegidos como los réprobos. Por consiguiente, se opuso siempre encarnizadamente a quienes sostenían la doctrina de la muerte o del sueño inconsciente del alma en espera de la resurrección. Y, como creacionista que era, atacó asimismo la concepción libertina (averroísta) del alma-espíritu no como creación individualizada e inmortal de Dios, sino como emanación de la esencia de lo divino.

Etimológicamente, como queda dicho, *psychopannychia* ("vigilia del alma durante toda la noche") denota un estar "despierto", o sea un estado en que el alma siente y se da cuenta de las cosas, y por lo tanto podía servir perfectamente para designar la posición del propio Calvino. Y, de hecho, reconociendo que el alma consciente se halla también en paz y por consiguiente en una especie de sueño, Calvino dice: "Por lo general, estamos de acuerdo con ellos [los psicosomnolentos] en llamar «sueño» este descanso. Y no nos espantaríamos de la palabra «sueño» si no hubiera sido deturpada y corrompida por sus mentiras." [4] A consecuencia de esta admisión, el título mismo del libro de Calvino ha acabado por vincularse con la doctrina que él atacaba y no con la formulación que defendía. En el curso del debate, el término "psicopaniquismo" vino a designar no sólo la doctrina de la muerte del alma (tnetopsiquismo, mortalismo), sino también la del sueño inconsciente del alma (psicosomnolencia) en espera de la resurrección. Aunque en esa forma estamos perpetuando una nomenclatura inadecuada, hemos convenido ya en llamar "psicopaniquistas" a los sostenedores de ambas versiones por la simple razón de que es útil disponer de un término genérico para las dos variantes sectarias que, en el campo del cristianismo, se opusieron a la doctrina de la inmortalidad *natural* del alma.

La primera vez que Calvino se interesó en el problema del psicopaniquismo fue en 1534, cuando, hallándose en Orleáns, puso por escrito sus pensamientos en un borrador de la *Psychopannychia* que nunca llegó a publicarse. Damos por supuesto que el libro que publicó ocho años después, y que es su escrito protestante más antiguo,[5] conserva intactas sus ideas anteriores.

[4] Calvino, *Psychopannychia*, ed. Zimmerli, p. 41.

[5] *Psychopannychia* es propiamente el título de la edición de 1545 (que es la que se reproduce en *OC*, V, 170-232). Es una segunda edición, ligeramente revisada, del libro original, el de 1542, intitulado *Vivere apud Christum non dormire animos sanctos, qui in fide Christi decedunt: assertio*. Las dos ediciones se publicaron en Estrasburgo. Las dos llevan al principio un prefacio fechado en 1534 y otro fechado en 1536. Estos dos prefacios han inducido a algunos a creer que la *Psychopannychia* tuvo dos ediciones anteriores a la de 1542 y de las cuales no se conoce ejemplar alguno, lo cual no parece ser verdad. En su citada edición, Zimmerli estudia muy bien esta cuestión.

Los hipnólogos, como también llamaba Calvino a los psicopaniquistas, eran unos "charlatanes, locos, soñadores y borrachos", lo cual no nos sirve de mucho para saber qué decían los hipnólogos a quienes por primera vez se opuso en Orleáns. De hecho, no se sabe con cabal certidumbre si en 1534, o sea cuando puso manos a la obra, Calvino había roto ya totalmente con la iglesia católica.[6] En todo caso, sus argumentos en defensa de la inmortalidad se hallaban todavía más cerca de los del papa León que de las opiniones de Lutero.[7]

Según Calvino, había en Orleáns, en París y en otros lugares de Francia dos clases de *hypnologi.*[8] Los del primer grupo (los llamados psicosomnolentos) concedían que el alma era una sustancia perdurable, pero afirmaban que en el momento de la muerte quedaba dormida y perdía la memoria y la capacidad de sentir. Los del otro grupo (tnetopsiquistas) sostenían que el alma no era sino una potencia vital incapaz de subsistir sin el cuerpo, aunque pudiera levantarse de nuevo, junto con el cuerpo, el día de la resurrección. He aquí sus palabras:

> Así, pues, nuestra controversia se refiere al alma humana. Hay algunos que, aunque admiten que el alma tiene una existencia real, imaginan que se queda dormida y en un estado de insensibilidad desde la muerte hasta el día del juicio, cuando despertará de su sueño. Otros, en cambio, aceptarían cualquier cosa antes que admitir su existencia real; sostienen éstos que el alma es simplemente una potencia vital derivada del resuello arterial o de la actividad de los pulmones *(ex spiritu arteriae aut pulmonum agitatione),* y que, siendo incapaz de existir sin el cuerpo, perece junto con el cuerpo y se evapora y se hace evanescente hasta el momento en que el hombre entero sea devuelto a la vida. Nosotros, por nuestra parte, no sólo sostenemos que el alma es una sustancia, sino también que sigue

[6] John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism,* Nueva York, 1957, pp. 107-118, sostiene que la repentina "conversión" de Calvino fue la culminación de su ruptura con la vieja iglesia después de un período de incubación católica evangélica, y que ocurrió probablemente entre el 6 de abril y el 4 de mayo de 1534. La entrevista de Calvino con Lefèvre d'Étaples, hacia el 6 de abril, fue el factor decisivo, y la renuncia a su prebenda eclesiástica, hecha en Noyon el 4 de mayo, señaló la ruptura formal con Roma.

[7] Émile Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps,* vol. I, Lausana, 1889, pp. 584-585. En la página 468 arguye este autor que, como el prefacio de 1534 muestra claramente que Calvino se hacía portavoz de gran número de personas –a saber, los *nouveaux évangeliques,* los miembros de la iglesia reformada–, su conversión tiene que haber ocurrido en algún momento anterior a 1534. Pero el sueño del alma a que él se oponía era de hecho una doctrina luterana en 1534. Hulshof, en su citada tesis doctoral *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg,* Stelling II, sostiene que la segunda parte de la *Brieve instruction* de Calvino, que bien puede estar cerca del borrador original de su *Psychopannychia* de 1534, no está dirigida propiamente contra los anabaptistas, sino contra "eine sekte onder de Hervormingsgezinden in Frankrijk". En apoyo de la opinión de Hulshof podría aducirse la vieja teoría del P. François Garasse, según el cual Calvino, en la versión original de la *Psychopannychia,* estaba escribiendo en este punto *contra* Lutero. Véase Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance,* 2ª ed., París, 1957, p. 321, nota 3.

[8] El término aparece, por ejemplo, en *OC,* vol. V, col. 211. En la versión anexa a la *Brieve instruction* la caracterización es la misma, pero esta vez los dos grupos reciben el nombre de "anabaptistas".

viviendo verdaderamente después de la muerte del cuerpo, dotada de sensación y de entendimiento, y nos proponemos demostrar ambos puntos mediante pasajes precisos de la Escritura.[9]

No parece que ninguno de los dos grupos de *hypnologi*, que se contaban por millares, estuviera constituido por luteranos franceses. Es claro que una doctrina como ésa no podía ser la señal distintiva de los seguidores franceses de Lutero hacia 1534.[10]

Es posible que, en el momento de escribir su primer borrador de la *Psychopannychia*, Calvino se haya sentido movido en parte por el prolongado alboroto que en Orleáns causó el "regreso" del alma de la difunta mujer de uno de los magistrados.[11] En su testamento, esta señora había insistido expresamente en que se rezara por ella una sola misa de difuntos, lo cual privaba a los franciscanos de la ciudad de los buenos ingresos a que estaban acostumbrados. Los frailes, en venganza, escondieron a un novicio en la cripta de la iglesia para que hiciera el papel de la difunta y, entre varias señales horrorosas, revelara haber muerto como luterana, lo cual llenó de gran aflicción al viudo. La superchería se descubrió, y los franciscanos culpables fueron condenados a prisión. Pero la *Psychopannychia* de Calvino es una obra demasiado seria para haberse escrito primariamente a causa de ese escándalo local. En todo caso, su argumentación hubiera tendido a apoyar a los mendicantes, y, desde luego, no hubiera exculpado satisfactoriamente a los luteranos de la ciudad.

Los verdaderos adversarios de Calvino hacia 1534 no eran ni los luteranos ni los espectros amañados por los franciscanos; tienen que haber sido más bien los paduanos franceses, los libertinos neerlandeses y los refugiados anabaptistas, si es que los había en Francia hacia esa época. En los dos prefacios, el de 1534 y el de 1536, pero sólo una vez en el cuerpo de la

[9] Utilizo aquí la versión inglesa de la *Psychopannychia* que aparece en el vol. III de *Tracts* de Calvino, Edimburgo, 1851, pp. 419-420. Sobre el alma *sintiente* y separable de Calvino, de tradición platónico-patrística, véase Harry Wolfson, *Religious Philosophy*, Cambridge, 1961, p. 91. En otros lugares explica Wolfson por qué los libertinos y otros espiritualistas psicopaniquistas fueron tachados de epicúreos. (Cf. *supra*, cap. XXII, a la altura de la nota 13, el caso de Camilo Renato.)

[10] Busson, *Le Rationalisme*, pp. 320-321, postula un grupo de augustinianos o anabaptistas en Orleáns, pero aquí está aplicando simplemente a los adversarios de Calvino en 1534 una designación que Florimond Raemond da (en 1605) a ciertos "hipnólogos" de Bohemia: véase su *Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie*, París, 1605, II, cap. XV:1, "Des Augustinians et Stancariens". Cabría observar, sin embargo, que en la Edad Media hubo augustinianos que en el siglo XVI hubieran podido ser tenidos por psicopaniquistas. Roland Bainton, "New Documents on Early Protestant Rationalism", *CH*, VII (1938), 179-187, maneja ese término. Sobre los augustinianos psicopaniquistas véase *infra*, cap. XXVI.2, a la altura de la nota 9.

[11] Tal era la teoría de Paul de Félice, *La Tragédie des cordeliers d'Orléans (1534-1535), épisode de l'histoire monastique orléanaise au XVIe siècle*, París, 1887, y, antes de él, la de Francis Blackburne, *A Short Historical View of the Controversy concerning an Intermediate State*, 2ª ed., Londres, 1772. Juan Sleidan († 1556), que se encontraba a la sazón en Orleáns, es quien relata todo el episodio en sus *Commentarii*, IX, bajo la fecha respectiva. Véase Doumergue, *op. cit.*, p. 466, nota 3, y Félice, *op. cit.*, p. 464.

Psychopannychia, los *hypnologi* reciben también el nombre de "catabaptistas", como solía llamar Calvino a los anabaptistas.[12]

En apoyo de la idea de que entre sus adversarios originales se contaban los "paduanos evangélicos franceses",[13] los libertinos y los evangélicos radicales, conviene recordar que el libertino Antonio Pocquet (cap. XII.2) enseñaba por estos tiempos el psicopaniquismo en Francia y en Navarra. Más tarde lo atacaría Calvino expresamente (y, con él, a otros libertinos) a propósito de ese punto. Más aún: sabemos que en 1533 o 1534, estando en París, Calvino había conocido a un tal Quintín de Picardía, convertido por Pocquet y el más renombrado de sus portavoces. Los libertinos de París y los de la corte de la reina Margarita en Nérac, donde estuvo de visita Calvino en el curso del año, bien pueden haber sido uno de los dos grupos de hipnólogos atacados en 1534. Teniendo en cuenta las afiliaciones anabaptistas de esos hombres, no es de sorprender que Calvino les haya aplicado también a ellos incidentalmente la designación de anabaptistas.

¿Y quiénes eran los del segundo grupo, los que tenían un argumento más fisiológico para afirmar el sueño del alma? La suposición más sensata es que este grupo estaba constituido originalmente por Miguel Servet y por algunos seguidores suyos de París (pocos, seguramente), a quienes Calvino podía llamar con mayor propiedad aún "anabaptistas", en vista de que Servet residió entre ellos en Estrasburgo. (En la revisión de 1542, Calvino debió haber ampliado el grupo para hacerlo abarcar a Camilo Renato y a sus seguidores de los Grisones.) Sabemos que Calvino solicitó una entrevista con el autor del *De Trinitatis erroribus* en París en 1534, poco antes de escribir el primer borrador de la *Psychopannychia.* Por alguna razón que ignoramos, Servet no acudió a la cita secreta.[14] En el pasaje de Calvino que antes hemos transcrito cabe observar, sin embargo, la desmañada pero quizá reveladora alusión a la circulación pulmonar de la sangre. Sobre las implicaciones de esta alusión volveremos más adelante (cap. XXIII.4). Calvino llevaba consigo el borrador de la *Psychopannychia* junto con otro manuscrito mucho más importante, el primer borrador de la *Institutio,* en su camino al destierro, de Metz a Estrasburgo y de aquí a Basilea.

En Estrasburgo, en algún momento anterior a la publicación de la *Institutio,* Capitón disuadió a Calvino [15] de su propósito de imprimir la *Psychopannychia,* haciéndole ver que lo único que conseguiría sería agrandar

[12] *Brieve instruction* (1544), *OC,* vol. V, col. 232.

[13] Busson, contra su propia preferencia por los hipotéticos "augustinianos de Orleáns", sugiere esto cuando escribe (*Le Rationalisme,* p. 321): "Posiblemente los primeros libertinos habían propagado ya esta herejía. ¿No cabría decir tal vez que Calvino tuvo en un principio la idea de refutar a los racionalistas italianos más que a los soñadores anabaptistas? Como el libro fue modificado varias veces, es imposible afirmarlo con alguna certidumbre."

[14] Bainton, *Hunted Heretic,* p. 218.

[15] Calvino dice (*OC,* vol. X:2, col. 45) que la carta de Capitón es de 1535, pero A. L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française,* Ginebra-París, 1866*ss.,* vol. III, p. 242, la fecha en 1534. Es evidente que Calvino se convenció de la necesidad de revisar sustancialmente el borrador de Orleáns: véase su carta a su amigo Libertet, de 3 de septiembre de 1535, *OC,* vol. X:2, núm. 29, col. 52, y Herminjard, *loc. cit.,* pp. 349-350.

el interés por el asunto y ofender seguramente a Lutero, que en este punto se hallaba más cerca de los radicales. En 1537, Pedro Caroli, pastor reformado de Lausana, comenzó a enseñar de nuevo la doctrina del purgatorio, que representaba una visión del más allá no menos repugnante para Calvino [16] que el psicopaniquismo en el otro extremo. Y, lo que es más, en Ginebra misma los anabaptistas psicopaniquistas se estaban convirtiendo en un problema.

A comienzos de 1537 llegaron varios anabaptistas de los Países Bajos a Ginebra; y, para consternación de Calvino, encontraron a la población bastante bien dispuesta a escuchar sus prédicas. Dos de ellos, Herman de Gerbehaye (cerca de Lieja) [17] y Andrés Benoît, de Engelen (ahora en el Brabante holandés), fueron llevados ante el ayuntamiento el 9 de marzo de 1537. Los detenidos solicitaron una disputa pública con Calvino y Farel. Después de algunos titubeos, el ayuntamiento decidió aceptar la solicitud. La disputa, que duró dos días, tuvo lugar en ese mismo mes de marzo, en la iglesia del convento franciscano de Rive. Además de discutir los puntos habituales referentes al bautismo y a la excomunión, los disputantes tocaron la cuestión de la psicosomnolencia. Calvino no tomó parte directa en el debate.[18] Los dos anabaptistas se enfrentaron a Farel con cierto éxito, a pesar de que su manera de expresarse era torpe; pero el ayuntamiento los declaró derrotados y los expulsó de la ciudad. En una segunda disputa celebrada ese mismo mes, Calvino decidió intervenir. Los disputantes anabaptistas fueron esta vez Juan Bomeromenus, impresor que antes había estado en Estrasburgo, y Juan Stordeur, un tornero natural de Lieja, los cuales no pudieron competir con el saber teológico del gran juristareformador. Después de defender valerosamente sus creencias, ambos fueron expulsados el 30 de marzo. El 7 de septiembre del mismo año de 1537 se reveló la existencia de varios vecinos de la ciudad que habían abrazado el anabaptismo. Uno de ellos era Jacobo Mérauld, natural de Lyon, que, interrogado por los síndicos y acusado de "seguir la moda *(façon)* de la secta de los catabaptistas", reconoció haber recibido en su casa a ciertos predicadores anabaptistas y haber difundido sus libros entre los ciudadanos de Ginebra. El *procès criminel* de Mérauld permite ver que los de su secta rechazaban la interpretación calviniana del juramento cívico como renovación ceremonial de la alianza del Viejo Testamento.[19]

[16] Es Calvino quien le cuenta esto a Megander, en carta del 20 de febrero de 1537. Pedro Viret, otro de los pastores de Lausana, emprendió en dos ocasiones la refutación de Caroli, y la segunda vez la disputa duró dos días, el 28 de febrero y el 1º de marzo de 1537: carta de Megander a Bullinger, en Herminjard, *op. cit.*, vol. IV, núm. 616.

[17] Hulshof, *op. cit.*, p. 187, nota. El texto dice "Gerbihan".

[18] *Ibid.*, pp. 186 *ss.*

[19] Informe enviado al ayuntamiento por la corporación de pastores. Véanse otros nombres en Herminjard, *op. cit.*, vol. IV, p. 272, núm. 6. Cf. Jean Séguy, "Anabaptisme et réforme de l'Église au XVIe siècle", *Christ Seul,* 1969, y el artículo de Timothy George, "Guillaume Farel, John Calvin, and Anabaptism *de langue française*" (de próxima publicación en *The Sixteenth Century Journal*), donde se observa que los anabaptistas desafectos formaban sin duda parte de la coalición que en 1538 logró que Calvino y Farel fueran expulsados.

En 1538, hacia el domingo de Pascua, Calvino, que compartía con los anabaptistas la convicción de que no se debía admitir a la comunión sino a las personas que llevaran una vida exteriormente honesta, vio que también podía estar de acuerdo con ellos en cuanto a la independencia entre iglesia y estado. Poco antes, los magistrados de Ginebra habían adoptado la ordenanza eclesiástica de Berna. Idealmente, Calvino hubiera dado a los ancianos seglares, elegidos por los miembros de las parroquias, así como a los pastores de éstas, la autoridad plena en todas las cuestiones relativas a la disciplina de la congregación, mientras que, desde el punto de vista de los magistrados, esta autoridad estaba en ellos y en los ancianos nombrados por ellos como delegados suyos. Calvino fue el menos "magisterial" de todos los protestantes, y en cuanto al principio de la autonomía eclesiástica estuvo más cerca de los radicales que de Zwinglio, Lutero o Cranmer.[20]

Los asuntos que se discutían –por ejemplo, si la comunión había de administrarse con hostias o con pedazos de pan, o si había que mantener en el año litúrgico las fiestas de Navidad, Resurrección, Ascensión y Pentecostés– no eran en realidad de mucha monta. Lo que verdaderamente estaba en juego era la cuestión de quiénes tenían el derecho de decidir en materias eclesiásticas, si los magistrados o los teólogos. Más radicales que los reformadores de Berna desde el punto de vista litúrgico y desde el punto de vista religioso-político, Calvino y sus socios se negaron a distribuir el sacramento eucarístico el día de Pascua, violando así las instrucciones. El jueves siguiente (23 de abril) Calvino, por voto de toda la población reunida en asamblea cívica, fue obligado a salir de Ginebra. Hacia los mismos días Caroli, en Lausana, acusaba a Calvino de ciertas debilidades en cuanto a la doctrina de la Trinidad, lo cual vino a aumentar las dificultades del reformador.

Es de tal importancia en la vida de Calvino –como en la de Servet y, más tarde, en la historia de la iglesia reformada polaca– la acusación de ir contra el dogma niceno en la doctrina de la Divinidad, que nos sentimos obligados a interrumpir nuestro examen del psicopaniquismo en relación con el anabaptismo para detenernos un poco en la personalidad y en los argumentos de Caroli.[21]

Caroli fue uno de los primeros clérigos franceses que se pasaron a las filas de la Reforma. Después de obtener su doctorado en teología en la

[20] Esta caracterización de Calvino como el menos "magisterial" de los protestantes clásicos, según se ve particularmente en su defensa de un senado a la vez laico y elegido por los miembros de la congregación, aplicable al período que precede a su destierro, se hizo aún más explícita en conexión con las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541, en las cuales atacó vigorosamente la prerrogativa magisterial y sostuvo que los ancianos debían ser elegidos por la congregación y que no estaban obligados a dar cuentas más que a ella. Véase McNeill, *op. cit.*, pp. 160 *ss.*, y también Bryan Hatchett, Jr., *On the Relationship of the Strasbourg Reformation to Church Discipline in Calvin's Thought*, tesis de Emory University, 1960. Los magistrados de Ginebra adoptaron la ordenanza bernesa el 11 de marzo de 1538. Cf. Doumergue, *op. cit.*, vol. II, p. 277.

[21] Caroli, natural de Rosay-en-Brie, prior de la Sorbona y canónigo de Sens, estuvo en su mocedad bajo el influjo de Lefèvre d'Étaples. Véase Doumergue, *op. cit.*, vol. II, pp. 252 *ss.*, y Herminjard, *op. cit.*, vol. IV, núm. 611.

universidad de París, dio una serie de lecciones acerca de las epístolas de San Pablo. Sus comentarios, hechos en estilo homilético popular, atrajeron un público considerable, pero alarmaron a la Sorbona, la cual reprendió a Caroli y acabó por suspenderle la licencia de predicar (1525). Después de residir en Alençon durante casi diez años, desempeñando un cargo para el cual fue nombrado por la reina Margarita de Navarra, Caroli, sospechoso de haber intervenido en el asunto de los carteles contra la misa en París, tuvo que huir a Ginebra en enero de 1535.

Casi inmediatamente tuvo una riña con Farel y con Pedro Viret (el cual puede haber encontrado sospechosa la autenticidad de su conversión al protestantismo), y entonces se trasladó a Basilea y luego a Neuchâtel, donde se le confió una parroquia en la primavera de 1536. Emprendedor y ambicioso, en noviembre de ese mismo año obtuvo uno de los pastorados de Lausana.

Para conseguir ese puesto pasó por encima de Viret, y entonces los pastores ginebrinos, además de protestar ruidosamente, aprovecharon la oportunidad para reprocharle a Caroli su enseñanza peculiar de que las oraciones por los difuntos adelantaban el momento de su resurrección. En febrero de 1537, Calvino acudió en ayuda de Viret. Caroli tomó entonces la contraofensiva: acusó de arrianos a Viret, a Calvino y a Farel, y declaró que el catecismo de Ginebra era doctrinalmente defectuoso. La categórica negativa de Calvino a aceptar el Credo de San Atanasio (distinto del Credo de Nicea y del Credo de los Apóstoles, formulaciones más antiguas y menos específicas) y a olvidarse del catecismo de Ginebra eran, para Caroli, la prueba de una aberración trinitaria.

Para resolver el pleito se celebró un coloquio en Berna, los días 28 de febrero y 1º de marzo de 1537. Caroli insistió en su acusación de arrianismo, pero tuvo que retirarla ante la apasionada defensa que Calvino hizo de su postura. Calvino se negó a disociar su causa de la de Farel y pidió enérgicamente que se reuniera un sínodo. Éste tuvo lugar en Lausana el 15 de mayo, y su resultado fue la vindicación de Calvino, mientras que Caroli fue privado de su cargo. El 31 de mayo, en un sínodo paralelo celebrado en Berna, Farel lanzó un tremendo ataque contra la vida personal y las excentricidades doctrinales de Caroli, tras lo cual le quedó prohibido a éste predicar en territorio de Berna.

Calvino y Caroli eran en este momento dos desterrados, el uno de Ginebra y el otro de Lausana.

Caroli se trasladó a territorio francés, regresó a la iglesia católica y subrayó esta reconversión escribiendo una carta desvergonzada al ayuntamiento de Lausana. En seguida nos lo encontraremos en Estrasburgo, adonde ahora iremos en compañía de Calvino.[22]

Fue en Estrasburgo donde Calvino se dio cuenta de la extensión geográfica y de la magnitud doctrinal de la Reforma Radical. Por lo que tocaba a la psicosomnolencia, supo que en Metz, en 1538, dos psicopaniquistas habían

[22] Cf. McNeill, *op. cit.*, p. 141.

sido ahogados en el Mosela y otro más había sido desterrado, y que los tres eran anabaptistas. Uno de ellos, hombre de cierta educación, barbero [23] de Lille, había tenido contactos con los anabaptistas neerlandeses que habían estado en Ginebra con Herman de Gerbehaye; otro era de Mouzon (cerca de Sédan), y el tercero era de Montlhéry (al sur de París). Los tres habían estado predicando el sueño del alma, y se habían referido concretamente a la dormición de la Virgen María.[24] Bucer, que hasta esos momentos había disuadido a Calvino de la idea de publicar su refutación del sueño del alma, ahora lo instó a darla a la imprenta. El 1º de octubre de 1538, Calvino informó a Antonio Pignet,[25] pastor de una localidad cercana a Ginebra y antiguo condiscípulo suyo en Orleáns, que estaba decidido a publicar su *Psychopannychia* contra los "hipnosofistas soñolientos". La respuesta de Pignet fue alentadora,[26] pero Calvino, por razones que no conocemos, decidió esperar aún.

Es muy posible que estando en Estrasburgo haya tenido Calvino algunos contactos con los hofmannitas. Las menciones de la doctrina de la carne celestial en la segunda edición latina (Estrasburgo, 1539) de la *Institutio* [27] son más precisas que en la primera, lo cual puede explicarse por un conocimiento más directo de la cristología de Hofmann.

En octubre de 1539 ocurrió que Caroli se presentó en Estrasburgo. Aunque parecía deseoso de reconciliarse con Calvino, era evidente que no había olvidado el papel que éste había tenido en el pleito que ocasionó su pérdida del cargo de pastor en Lausana. Caroli no había sido recibido con excesivo entusiasmo por los católicos en Francia, y al reaparecer en Estrasburgo se declaró partidario otra vez de la fe protestante y deseoso de contar con la amistad de Calvino, Farel y Viret (!). Los teólogos de Estrasburgo se reunieron para considerar el asunto. Exoneraron a Calvino de cualquier culpa por los infortunios de Caroli, pero intentaron llegar a un acuerdo armonioso escribiendo un largo documento de reconciliación que Calvino y Caroli tendrían que firmar. Algo en verdad extraño es que entre quienes redactaron el documento se contaba el propio Caroli. Cuando, a hora avanzada de la noche, se lo llevaron a Calvino, que se alojaba en casa de Mateo Zell, Calvino descubrió que allí se daba a entender que él y Farel tenían la culpa de que Caroli hubiera quedado proscrito en el territorio de Berna. Sumamente alterado, gritó que por ningún motivo firmaría semejante documento. De allí en adelante sería muy puntilloso en cuanto a las formulaciones de la doctrina de la Trinidad en el Credo. (Caroli abandonó

[23] El texto dice "barbier". En vista de su educación, bien podría tratarse de un "barba" valdense. Véase Herminjard, *op. cit.*, p. 112, nota 12, con cita de las *Chroniques de Metz* (1839) de J. F. Huguenin, p. 839.

[24] Carta de Calvino (desde Estrasburgo) a Farel (ahora en Neuchâtel), 11 de septiembre de 1538: Herminjard, *op. cit.*, vol. V, núm. 743.

[25] Herminjard, *op. cit.*, vol. V, núm. 749.

[26] *Ibid.*, vol. VI, núm. 821.

[27] II, XII, 1-3; XIII, 1-2; XIV, 1-4, 6-7. La observación se debe a Keeney, *Calvin's Treatment of the Anabaptists*, p. 4.

la escena, para reaparecer en Metz en 1543, llamándose de nueva cuenta católico romano . . .) [28]

Hallándose todavía en Estrasburgo, Calvino recibió de las autoridades locales el encargo de ocuparse de los anabaptistas de habla francesa de la ciudad y sus alrededores. En el sínodo de 1539 persuadió a Juan Stordeur (o a Juan Bomeromenus) y a Herman de Gerbehaye, a quienes ya había conocido en Ginebra, a renunciar a su fe en favor de la confesión reformada. Calvino cuenta los detalles del episodio en una carta a Farel,[29] donde observa que fue Herman quien promovió la conferencia:

> Reconoce [ahora] que se hallaba en un serio error en cuanto al bautismo de los infantes, a la humanidad de Cristo [la cuestión de la carne celestial] y a muchos otros puntos. Acerca de otras cuestiones tiene todavía dudas, pero se muestra esperanzado, ahora que ya ha superado tantas otras. Su compañero Juan [Stordeur] [30] ha traído finalmente a su niño, que está ya bastante crecido, para que se le bautice. Yo estuve vacilante un rato a causa de su flaqueza, puesto que, según él, ésa era la principal razón para posponer el bautismo. Finalmente dijo que no detendría a la gente cuya obstinada insistencia en el bautismo él no podía soportar de ningún modo.

Tres semanas después,[31] Calvino se expresaba así sobre esa conversión:

> Herman, si no me equivoco, ha regresado con toda buena fe al seno de la iglesia. Ha confesado que fuera de la iglesia no hay salvación, y que la iglesia auténtica es la que está con nosotros. Por lo tanto, era una defección haber pertenecido a una secta separada de ella. Se confesó, pues, culpable de ese crimen y suplicó que se le perdonara. Aceptó ser instruido acerca de la libertad del albedrío, de la divinidad y la humanidad de Cristo, del renacimiento, del bautismo de los infantes y de otras materias. La cuestión de la predestinación es la única en que se mostró titubeante. Sin embargo, estuvo a punto de aceptar también aquí nuestra doctrina, excepto que no pudo entender la distinción entre presciencia y providencia. Pero suplicó que esto no fuera obstáculo para que se le recibiera, junto con sus hijos, en la comunión de la iglesia. En respuesta, me declaré dispuesto a recibirlo, y cuando pidió perdón le di la mano en nombre de la iglesia. A continuación bauticé a su hijita, que tiene más de dos años de edad. Si mi juicio no me engaña, es un hombre piadoso. Cuando lo invité a hacer regresar a otros al camino recto, me contestó: "Es lo menos que puedo hacer, esforzarme en construir así como antes me esforcé en destruir."

En seguida menciona Calvino a "Juan", que ahora reside en Ulm, y que también "ha recobrado la sensatez". No puede saberse si se trata de Stor-

[28] Según Teodoro Beza, Caroli se dirigió en algún momento a Roma y allí murió en la mayor miseria. Pero, según otra tradición, parece que Caroli regresó de Roma a Francia, que se dedicó a la enseñanza de los catecismos tridentinos, y que murió asesinado en 1575. El relato anterior está basado en Doumergue, *op. cit.*, vol. II, pp. 258-268.

[29] Del 6 de febrero de 1540: Herminjard, *op. cit.*, vol. VI, núm. 846.

[30] O Juan Bomeromenus. Pero si se trata de Juan Stordeur o Tordeur *(tournier)* de Lieja, el niño bautizado sería luego hijastro de Calvino. Véase *infra*, nota 32.

[31] Carta de Calvino a Farel, 27 de febrero de 1540: Herminjard, *op. cit.*, vol. VI, núm. 854.

deur o de Bomeromenus.[32] A comienzos de agosto de 1540, Farel casó a Calvino con Idolette de Bure, mujer de salud delicada, que acababa de quedar viuda por la muerte de Stordeur.

Una hazaña notable de Calvino en Estrasburgo con respecto al problema de los radicales fue la reconversión de Pablo Volz, antiguo predicador de la iglesia de San Nicolás, que durante algún tiempo se había unido al grupo de los schwenckfeldianos.[33]

Calvino, no satisfecho sino temporalmente con esas conversiones locales, y horrorizado todavía por la extensión de los movimientos anabaptista y espiritualista, se dedicó a preparar para la imprenta su ya viejo borrador de la *Psychopannychia,* junto con los dos prefacios antiguos y no utilizados (Orleáns, 1534, y Basilea, 1536). El libro se publicó en Estrasburgo en 1542. Poco antes, en septiembre de 1541, tras de haber representado a la iglesia de Estrasburgo en el trascendental coloquio de Ratisbona, Calvino había regresado triunfalmente a Ginebra.

Habiendo caracterizado las ideas de Calvino sobre la vida del más allá a través de su *Psychopannychia,* para lo cual hemos dado por supuesto que esta obra no sufrió mayores alteraciones desde 1534 hasta 1542, vamos ahora a estudiar otra obra que toca el problema de la psicosomnolencia no sólo con un enfoque nuevo, sino también con mayor claridad que la *Psychopannychia* (publicada tan tardíamente), y que nos revelará los pensamientos de Calvino sobre esta cuestión en el contexto más amplio de su lucha contra el anabaptismo. Pero necesitamos antes llevar la historia del anabaptismo suizo hasta este punto.

2. El anabaptismo suizo desde la muerte de Zwinglio hasta el gran ataque de Calvino, 1531-1544

Al regresar con Calvino de Estrasburgo a Ginebra, nos detendremos un poco en territorio de Berna. Era éste, en la época a que nos referimos, el cantón más extenso de la Confederación suiza, pues iba desde el Rin, frontera con el cantón urbano de Basilea, hasta la república-ciudad de Ginebra. Ginebra había conseguido independizarse de su príncipe-obispo y del duque de Saboya gracias a la ayuda militar de Berna. Después había adoptado la ordenanza eclesiástica bernesa y, desde todos los puntos de vista, se hallaba estrechamente vinculada con el poderoso cantón que, hacia esos años, tenía bajo su dominio regiones y ciudades no sólo de habla alemana, sino también de habla francesa, como Lausana. Aunque ya hemos mencionado, de paso, algunos encuentros de los ginebrinos con los anabaptistas, convendrá tener a la vista toda la situación sectaria tal como evolu-

[32] Se trata más probablemente de Bomeromenus (Hulshof, *op. cit.*, p. 106), el cual había sido expulsado de Estrasburgo en 1537 y se había marchado a Metz, que de Juan Stordeur, con cuya viuda se casaría Calvino en agosto de ese mismo año.

[33] Véase Hulshof, *op. cit.*, p. 197, y T. W. Roehrich, *Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses,* París, 1855, vol. III, p. 215.

cionó desde 1531, año en que dejamos la historia del anabaptismo suizo (cap. VIII). Esta historia se centra ahora en el cantón de Berna.

La Reforma bernesa había sido formulada en el sínodo de enero de 1532 bajo la dirección teológica de Wolfgang Capitón, quien hábilmente logró imponer el espíritu unionista de que venían dando pruebas los reformadores de Estrasburgo, y que en la práctica significaba mantener a los suizos lo más cerca posible de los sajones.[34] La ordenanza eclesiástica de Berna, compuesta de veinticuatro artículos, redactada principalmente por Capitón y promulgada como resultado del sínodo, era conservadora desde el punto de vista litúrgico, y sin embargo ostentaba no pocos rasgos espiritualistas que indudablemente reflejaban las simpatías de Capitón por las ideas de Schwenckfeld, Servet y otros varios pensadores independientes con quienes muy poco antes había estado conversando en Estrasburgo. En cuanto a la relación entre bautismo y circuncisión, es interesante observar que Capitón indujo al sínodo de Berna a aceptar implícitamente la posición de los anabaptistas, puesto que no quedó consignada esa equiparación de los dos ritos a pesar de haber sido aprobada por hombres como Zwinglio, Bullinger y Bucer. Además, el sínodo declaró categóricamente que el bautismo de los infantes era un mero signo de la promesa que debería cuajar progresivamente mediante la educación cristiana del bautizando en el seno de la congregación.

A pesar del silencio que guardó en cuanto a la doctrina de la Trinidad, a pesar de su fuerte insistencia en el papel clarificador y santificador del Espíritu Santo, y a pesar también de las modificaciones que introdujo en la teología bautismal, la ordenanza eclesiástica de Berna –que, por lo demás, debe ser vista en el contexto pan-protestante de urgencia unionista a raíz de la segunda Paz de Cappel– tuvo como efecto consolidar el propósito de las autoridades de conjurar la amenaza del separatismo sectario. De acuerdo con este propósito, el ayuntamiento de Berna decidió celebrar un coloquio en toda forma con los anabaptistas.[35] Bien valía la pena hacer un gran esfuerzo para atraer el mayor número posible de anabaptistas a este coloquio y convencerlos de la necesidad de someterse a la iglesia oficial, como integrantes de un cantón uniformemente reformado. Sin su colaboración, el gobierno de Berna podría encontrarse en una situación muy delicada frente a los cantones que seguían siendo ardientemente católicos. Para garantizar la asistencia y el juego limpio, se ofreció salvoconducto a todos los anabaptistas que participaran en la disputa. Ésta, por lo demás, había de celebrarse fuera del territorio bernés, en Zofingen (ciudad del condominio del Aargau, administrado conjuntamente por Berna y por otros cantones), a fin de que los disidentes pudieran sentirse especialmente seguros. Por esa misma razón se decidió no invitar a ningún reformador magisterial que no fuera residente de Berna, ni siquiera a Bullinger: no fueran a decir los

[34] Sobre la participación de Capitón en el sínodo, véase Strasser, *Capitos Beziehungen zu Bern*, pp. 67-121.

[35] Véase Heinold Fast y John H. Yoder, "How to Deal with Anabaptists", *MQR*, XXXIII (1959), 83-95.

anabaptistas que la iglesia reformada sólo podía disputar con ellos haciendo venir desde grandes distancias a sus más eruditos polemistas. La disputa, iniciada en 1º de julio de 1532, duró hasta el día 9.

Aunque Bullinger se vio impedido de participar en ella, colaboró sustancialmente con unos consejos que dio por carta. Les dijo a sus colegas que la mitad de la batalla, tratándose de una discusión con anabaptistas, consistía en establecer un procedimiento metódico y ordenado, en limitar la disputa a una sola cuestión a la vez, y en cuidarse de no perder de vista el tema principal, enredándose en temas accesorios.[36] Era necesario –les dijo también– lograr que desde un principio aceptaran los anabaptistas la autoridad de la Biblia entera, la del Viejo Testamento lo mismo que la del Nuevo, sin que hubiera el menor desdén por el primero. Bullinger adujo gran número de textos y argumentos para demostrar que la autoridad del Viejo Testamento no había sufrido desmedro alguno, pero no refutó satisfactoriamente el punto de vista de los anabaptistas, según los cuales el Nuevo Testamento representa un nivel posterior, y más elevado por consiguiente, de revelación divina. Haciendo suyo el principio (tan favorecido por todos en el siglo XVI) de que los pasajes oscuros de la Escritura deben interpretarse a base de los más claros, pero yendo aún más lejos, afirmó que la "fe" y el "amor" eran los cánones por excelencia para la interpretación bíblica, y que esta interpretación bien podía llevar a "una significación nueva, distinta de la expresada por las palabras mismas". Así, por ejemplo, el precepto divino de amor mutuo, una vez interpretado, lo que expresaba era una preocupación por el mejor interés del orden social y por la solidez de la paz en toda la familia cristiana.

Al iniciarse la disputa se hallaban veintitrés anabaptistas presentes. Sus portavoces principales eran Martín Weniger (de Schaffhausen) y Juan Hotz. Bertoldo Haller y Gaspar Megander (de Berna), junto con Sebastián Hofmeister (primero de Schaffhausen, después de Zurich, y últimamente de Zofingen) eran los teólogos más prominentes de la delegación reformada, en la cual se hallaba asimismo Juan Pfistermeyer, ex-cabecilla anabaptista (cap. VIII.4.c). Cuatro delegados del Aargau y de la ciudad de Berna fueron nombrados presidentes de los debates y, al aceptar su nombramiento, prometieron guardarse de toda posible impropiedad. El resultado de estos esfuerzos fue un discreto y cortés intercambio de puntos de vista. Las minutas de las discusiones, redactadas por tres secretarios, fueron sometidas a todos cuantos habían participado en ellas y, una vez verificadas, fueron impresas en Zurich y distribuidas por cuenta del ayuntamiento de Berna.

Fueron once los puntos que se seleccionaron para la discusión, a saber: 1) si el amor es, en efecto, el árbitro final de todas las discordancias escriturísticas (posición de Bullinger); 2) cuál es la vocación ministerial válida (o sea, a quién compete el nombramiento de los pastores); 3) en dónde reside

[36] Bullinger a Haller, *Quomodo agendum et disputandum sit cum Catabaptistis*, documento traducido al inglés en el lugar citado en la nota anterior.

la iglesia auténtica; 4) si es justo que la excomunión sea decretada por los magistrados, en su papel de funcionarios cristianos de la comunidad; 5) si la magistratura puede en verdad ser cristiana; 6) si los cristianos están obligados a pagar diezmos e impuestos; 7) si es legítimo el juramento civil; 8) por quién deben ser invitados los predicadores, si por el ayuntamiento o por los miembros de la iglesia; 9) si los predicadores deben o no ser sostenidos mediante el antiguo sistema de prebendas; 10) si es lícito que los cristianos cobren intereses; y, por último, 11) si los infantes pueden ser bautizados. En algunos de estos puntos se llegó a cierto acuerdo superficial, pero, en conjunto, no hubo ningún progreso real. Como de costumbre, cada uno de los bandos se proclamó victorioso.

El coloquio de Zofingen fue, sin embargo, la más importante de las disputas que se tuvieron con anabaptistas en Suiza. En él quedó bien claro el principio reformista del amor como una preocupación por la unidad y la paz de la comunidad cristiana y como un patrón exegético de primera importancia. El reconocimiento formal del principio hermenéutico de Bullinger apartaba a los pastores reformados del estricto biblismo en que todos ellos habían acostumbrado escudarse cuando se trataba de buscar la manera de mantener una relación armoniosa entre iglesia y gobierno, y de asegurar una reforma íntegra del *corpus christianum* territorial.

Ocho meses después de la disputa de Zofingen, las autoridades de Berna promulgaron un nuevo decreto (2 de marzo de 1533) contra los anabaptistas, los cuales, evidentemente, no habían dado señales de cohibición por su "derrota" de Zofingen. El decreto garantizaba protección a los anabaptistas que se mantuvieran quietos y que guardaran sus creencias para sí mismos, pero amenazaba a los agitadores con la prisión, cuyos costos tendría que pagar el preso (que de lo contrario quedaría a régimen de pan y agua). Las autoridades, sin embargo, comenzaron a exigir que aquellos que aceptaran la protección ofrecida en el decreto asistieran públicamente y todos los domingos a los servicios religiosos reformados y mandaran bautizar a sus hijos pequeños. A fines del año siguiente apareció un nuevo decreto contra los anabaptistas y también contra los católicos (8 de noviembre de 1534), en el cual se hacía obligatoria la comunión tres veces al año. En lo sucesivo, los matrimonios tendrían que celebrarse únicamente ante los pastores oficiales. Quienes por razones de conciencia se negaran a aceptar con juramento esas disposiciones tendrían que salir del cantón inmediatamente. Pocos meses después se añadió a este decreto un apéndice en que se disponía que los recalcitrantes fueran encarcelados durante ocho días, para que en este lapso pensaran mejor las cosas; si aún así persistían en su negativa, debían ser expulsados, y amenazados con la pena de muerte en caso de regresar. El gobierno de Berna siguió aumentando la severidad de las medidas contra los anabaptistas. Castigó corporalmente a muchos, ejecutó a varios, y nombró agentes especiales, encargados de "cazar" anabaptistas y de acorralarlos dondequiera que los encontraran.

A pesar de esta exhibición de fuerza –o, mejor dicho, a la luz de su manifiesto fracaso en cuanto reglamento cívico–, las autoridades canto-

nales organizaron otro importante *Gespräch* entre los separatistas y los predicadores establecidos. El coloquio se celebró esta vez en la propia ciudad de Berna, en marzo de 1538.[37] Los anabaptistas asistieron a él en gran número, si bien, con excepción de Juan Hotz (del distrito de Grüningen), que había estado presente ya en el coloquio de Zofingen de 1532, todos ellos eran figuras menores. Hicieron, sin embargo, un papel bastante gallardo en los debates. Por principio de cuentas, declararon solemnemente estar dispuestos a dejarse convencer con argumentos de la Escritura, y tras esto expresaron su confianza en una conversación franca y seria, bajo la autoridad de Cristo, con la inspiración del Espíritu Santo y basada en los textos de la Escritura, añadiendo que de una discusión total y equitativa bien podrían salir todos los participantes en posesión de una verdad común que ninguno de los bandos había tenido al principio. Los polemistas de la iglesia establecida de Berna y otros lugares recibieron muy mal este principio de "mutabilidad" en el debate.[38]

El efecto inmediato de la disputa de 1538 fue un recrudecimiento de los decretos anteriores. Después, en septiembre del mismo año, se promulgó un decreto aún más severo, que castigaba con pena de muerte a los cabecillas y con tortura a los demás, a fin de inducirlos así a la abjuración. Sin embargo, tres años después, el 28 de noviembre de 1541, tras ocuparse una vez más del problema, el gobierno se apartó por completo de su línea intransigente gracias a la hábil intervención del bailío Hans Nägeli, el cual hizo ver cómo los anabaptistas debían su origen a una serie de debilidades e incoherencias muy reales que existían en la posición reformada, particularmente la indiferencia religiosa de las masas, la conducta indecorosa de no pocos pastores y especialmente la falta de unidad entre los protestantes en cuanto a la práctica de la Cena del Señor. El ayuntamiento decidió, pues, reducir la severidad de la legislación contra los anabaptistas, limitando el castigo del cepo a aquellos que, habiendo jurado una vez obediencia al decreto anterior, incurrieran después en el delito de reincidencia. Los castigos más severos quedaban reservados sólo para los que reincidieran por tercera vez. Esta relativa benignidad aseguró cierta atmósfera de paz a los anabaptistas del cantón de Berna.

Con las páginas que preceden queda cubierto el trasfondo bernés, y podemos acompañar a Calvino en su regreso a Ginebra (1541), donde introdujo inmediatamente sus *Ordenanzas eclesiásticas*. Si las innovaciones

[37] De los *Acta des gesprächs zwüschenn predicannten Vnnd Tauffbrüderenn Erganngen Inn der Statt Bern* existe una copia mecanografiada en la Biblioteca Histórica Mennonita de Goshen, Indiana. El documento ha sido estudiado por Walter Klassen, "The Bern Debate of 1538", *MQR*, XL (1966), 148-156. Sobre otra declaración suiza de la misma época, véase J. C. Wenger, "Martin Weninger's Vindication of Anabaptism", *MQR*, XXII (1948), 180-187.

[38] La obra más importante sobre las disputas suizas es la de John H. Yoder, *Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz in 1523-1538*, Karlsruhe, 1962. Franklin Littell ha escrito varios trabajos acerca de la concepción anabaptista de la mutabilidad en los coloquios teológicos; el más reciente es "[The Laity in the] Radical Reformation", en el volumen colectivo *The Laity in Historical Perspective*, ed. por Stephen Neill y Hans-Ruedi Weber, Londres, 1963, cap. XI.

propuestas en un principio por Calvino –a saber, la autonomía del senado elegido por la congregación, la veda de la mesa de la comunión y el ejercicio de la excomunión por la iglesia y no por el estado– hubieran sido aceptadas por los ayuntamientos de Ginebra, el calvinismo se habría mostrado, desde el punto de vista de la disciplina, más cercano al anabaptismo que al luteranismo magisterial.

En 1544 (el 10 de noviembre), la Confederación entera adoptó una serie de medidas rigurosas contra los anabaptistas. En este mismo año, Farel instaba a Calvino a traducir al francés su *Psychopannychia*, le mandaba una traducción manuscrita del *Von der christlichen Taufe der Gläubigen* de Hubmaier y hacía algunos comentarios despectivos sobre el martirio de Miguel Sattler [39] (cap. VIII.2). Calvino dedicaba ya su atención al problema de la psicosomnolencia en relación con el problema todo del anabaptismo, que preocupaba mucho a los eclesiásticos y magistrados suizos. El fruto de esto fue su *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre... la secte commune des anabaptistes*, publicada en Ginebra en 1544.[40]

La *Brieve instruction* es una refutación en toda regla del anabaptismo, tal como se formulaba en los siete artículos adoptados en Schleitheim en 1527, y es, así, el equivalente francés del *Elenchus* de Zwinglio. Pero sus recientes encuentros con anabaptistas de habla francesa y de habla alemana en Estrasburgo y en Ginebra habían convencido a Calvino de la necesidad de incluir en su refutación otros dos artículos tan importantes como los siete originales, de manera que al final de la *Brieve instruction* lanzó sus ataques contra la teoría (gnóstica y marcionita según él) del cuerpo celestial de Cristo y contra la doctrina de la psicosomnolencia.[41] Calvino sospechaba que la negación de una carne plenamente adámica en Cristo estaba relacionada con la negación de un alma sustancial, susceptible de existencia consciente después de la muerte del cuerpo y capaz de experimentar júbilo en su espera del Juicio Final. Así, pues, emprendió la tarea de resumir su *Psychopannychia*, mencionando ahora con toda claridad a los anabaptistas en los lugares en que antes se había referido a los "hipnólogos".[42] No hace falta repetir aquí argumentos que nos son ya familiares.

[39] Carta del 23 de febrero de 1544, en Herminjard, *op. cit.*, vol. IX, núm. 1332.

[40] *OC*, vol. VII, cols. 103-142.

[41] Es curioso que los mennonitas (Neff en la *ME*, Hulshof en su *Geschiedenis*) afirmen que la doctrina psicopaniquista nunca fue sostenida por ellos ni por los anabaptistas alemanes, y que Karl Müller, el historiador general de la Iglesia que parece haber prestado mayor atención a esta doctrina, diga que los únicos que la sostuvieron fueron los anabaptistas franceses, pero entonces habría que ver quiénes fueron ésos, aparte de los pocos mencionados antes (K. Müller, *Kirchengeschichte*, vol. II, Tübingen, 1919, p. 121 *et passim*).

[42] Calvino se ocupó más concisamente de los soñadores y de sus sueños en la edición francesa de 1560 de su *Institutio*, III, v, 10 (*OC*, vol. IV, col. 176): "Ces nouveaux prophètes veulent qu'on tienne leur songe pour article de foy, duquel il ne soit licite de s'enquerir." Cabe mencionar que hacia la misma época apareció una defensa paralela de la inmortalidad natural del alma, debida a la pluma de Celio Secondo Curione. Nos referimos a su *De immortalitate animorum oratio* (1543), impresa en Basilea al final de su *Araneus* (cf. *supra*, cap. XXII, a la altura de la nota 13). Curione se esfuerza en sustituir los argumentos de Platón con textos de San Pablo. En la práctica, casi no hace otra cosa que cambiar los nombres.

El último contacto personal de Calvino con el anabaptismo evangélico parece haber ocurrido dos años después, cuando un individuo de apellido Belot, desconocido por los demás, apareció en Ginebra con un puesto de libros y folletos. Calvino hizo que fuera arrestado.[43] Estando ya el vendedor ambulante en poder de las autoridades civiles, Calvino se presentó para hablar cortésmente con él, "según es mi costumbre". Belot estaba tan consciente de su misión divina como el propio Calvino, el cual lo describe burlonamente diciendo que, "con la cabeza levantada y los ojos puestos en alto, se daba los aires majestuosos de un profeta", y añade que "cuando así le convenía, contestaba con unas cuantas palabras a las preguntas que se le hacían". La discusión giró en torno a la legitimidad del juramento cívico, el perfeccionismo y la manutención de los pastores reformados por parte de la congregación. Según parece, Belot irritó sobremanera a Calvino al acusarlo de vivir en el lujo a expensas de los pobres, con su pingüe salario anual de quinientos florines, sus doce arrobas de trigo y unas doscientas cincuenta barricas de vino que se le daban, sin duda, en vista de las exigencias de la hospitalidad pastoral... Belot recibió órdenes de abandonar inmediatamente la ciudad. Aprehendido dos días después, fue apaleado por su desobediencia; sus libros le fueron quemados, y se le amenazó con la horca en caso de que volviera a Ginebra.

El episodio no es importante en sí mismo, pero seguramente confirmó a Calvino en su caricatura de los anabaptistas; y, cuando el reformador de Ginebra se ocupó de las ideas anabaptistas en sus varias revisiones de la *Institutio,* es evidente que por su pluma corrió el veneno dejado por sus desagradables recuerdos de este y otros encuentros.

Y ahora estudiaremos los ataques de Calvino contra los libertinos de cerca y de lejos.

3. Los libertinos y los nicodemitas

Ya hemos observado que Calvino no siempre distinguió claramente a unos adversarios de otros. Los psicopaniquistas contra quienes escribió en Orleáns en 1534 eran, en su mente, prácticamente lo mismo que los sectarios a quienes más tarde llamó libertinos y anabaptistas.

Dejamos a los libertinos y loístas de los Países Bajos (cap. XII.2) en los momentos en que algunos de sus cabecillas, sobre todo Antonio Pocquet y Quintín de Hainaut, se encaminaban al castillo de Nérac, donde tenían razones para esperar protección de la reina Margarita.

Margarita de Angulema (1492-1549), hermana de Francisco I, había venido a ser, en virtud de su segundo matrimonio (1527), reina del trun-

Después de citar, por ejemplo, el texto paulino (I Tesalonicenses, 5:23): "Y que vuestro *espíritu y alma* y cuerpo sea guardado entero sin reprensión para la venida de nuestro Señor Jesucristo", explica que la palabra *spiritus* se refiere a la *mens* de los filósofos, y la palabra *anima* al alma sensitiva.

[43] Calvino mismo le cuenta el incidente a Farel, en carta del 21 de enero de 1546 (*OC,* vol. XII, núm. 752).

cado reino vasco de la Alta Navarra [44] y señora de las varias cortes existentes en el grupo de feudos franceses dependientes de Navarra, sobre todo la de Nérac. (Nieto suyo sería aquel "protestante" espiritualizante que, en una coyuntura trascendental, declaró que París bien valía una misa y así llegó a ser rey de Francia con el nombre de Enrique IV.) Los ideales religiosos de Margarita, expresados en su producción literaria y en la protección que dispensó a humanistas y herejes, fueron extraordinariamente variados. En ella encontramos la marca del humanismo cristiano, del misticismo platónico, del catolicismo evangélico de Gerardo Roussel, Lefèvre d'Étaples (el gran biblista que, casi centenario, era protegido suyo cuando Calvino lo visitó en 1534) y Guillermo Briçonnet, de Meaux (su director espiritual), y también de un protestantismo "espiritualizado".[45] Era una mujer a la vez devota e indiscreta. Sus picantes historietas sobre galanterías cortesanas e indiscreciones de convento eran saboreadas en todas partes. Su *Espejo de un alma pecadora,* escrito más evangélico, fue censurado en 1532 por la Sorbona a pesar de la alta dignidad de la autora y de la briosa defensa que de él hizo Nicolás de Cop.

Es muy comprensible que el espiritualismo, el antinomianismo e incluso las extravagancias de los libertinos neerlandeses le hayan llamado la atención a Margarita. Antonio Pocquet fue uno de sus capellanes. Antes de 1535, según parece, se hallaban a su servicio, en Nérac, Quintín como ujier [46] y Bertrán de Moulins como *valet de chambre.*

En 1538, Bucer le escribió a Margarita acerca de los libertinos de Navarra y de Francia, sin nombrarlos directamente, pero caracterizándolos como "nicodemitas tímidos", escudados en su idea de la impecabilidad de los perfectos para llevar una vida licenciosa.[47]

Calvino, que había conocido a Quintín en París, supo sin duda de primera mano algo de su desequilibrio y del de otros libertinos, a quienes vino a aplicarse comúnmente el apodo de "quintinistas". Quintín, nacido en el Flandes francés, se expresaba de manera despectiva de los apóstoles del Nuevo Testamento, que vivieron, según él, antes de la gran era que apenas empezaba a alborear, o sea la de la perfección del mundo. Sostenía que cada cristiano se convierte de hecho (en un sentido panteísta o místico) en un Cristo. En París tuvo Calvino noticia [48] de que tanto Quintín como Bertrán habían sido expulsados de su tierra a causa de su vida licenciosa. Ya en la versión de 1539 de su *Institutio* se sintió obligado a atacar la perversión quintinista del concepto de la omnipotencia divina.[49]

[44] La porción principal del reino de Navarra, de población ibérica (y de la cual, dicho sea de paso, fue nativo Miguel Servet, nacido en Tudela), quedó anexada en 1512 al reino de España. Sobre la vida de Margarita véase Bainton, *Women,* vol. II, cap. I.

[45] Bien caracterizado, y con buena bibliografía, por Busson, *Le Rationalisme,* pp. 306-311.

[46] *Biographie universelle,* vol. LIV, col. 664.

[47] Carta del 5 de julio de 1538, *OC,* vol. X:2, col. 215.

[48] A través de Esteban de la Forge, el valdense piamontés (martirizado en 1535) con quien Calvino estuvo viviendo en París mientras trabajaba en su comentario a Séneca.

[49] Véase Wilhelm Niesel, "Calvin und die «Libertiner»", *ZKG,* XLVIII (1929), p. 64.

Por raro que parezca, los cabecillas del libertinismo –Pocquet, Perceval y Bertrán de Moulins– se alojaran en la casa misma de Bucer durante una temporada que se sitúa entre septiembre de 1541 y septiembre de 1544,[50] junto con Pedro Brully, el hombre que sucedió a Calvino como predicador de los protestantes franceses en Estrasburgo.

Calvino tuvo su primer contacto directo con Antonio Pocquet en 1542 o 1543. El protegido de Margarita se presentó en Ginebra y pidió a Calvino una carta de recomendación. Naturalmente, no sólo no la consiguió, sino que fue expulsado de la ciudad. La gravedad de la amenaza que el libertinismo significaba para el futuro del círculo religioso de la reina Margarita en Nérac y de las parroquias reformadas de los Países Bajos se le impuso especialmente a Calvino cuando dos neerlandeses, de visita en Estrasburgo y Ginebra en 1544, refirieron los estragos espirituales que estaban causando los libertinos (y tal vez también los loístas).

De manera ya más concreta, en mayo de 1544 Valérand Poullain le escribió desde Estrasburgo a Calvino,[51] instándolo a escribir una carta de consejo y de consolación para los hermanos de Valenciennes, cuya vida se estaba haciendo imposible a causa de los quintinistas. El 5 de septiembre del mismo año, Pedro Viret le escribió a Rodolfo Gwalter, pastor de Zurich, dándole noticias de las calamidades causadas en la Baja Alemania, así como en Valenciennes, Lieja y Tournai, por una secta peor que la de los anabaptistas, a saber, la de los libertinos.[52] Unas semanas después, el 5 de octubre, también Guillermo Farel le escribió a Calvino[53] pidiéndole encarecidamente que hiciera pública una refutación de los hijos de Simón Mago que estaban haciendo de las suyas en Valenciennes. Unos días más tarde, el 13 de octubre, Poullain se declaraba muy contento de que por fin Calvino se hubiera decidido a esgrimir la pluma contra los quintinistas y contra los secuaces de David Joris y Loy Pruystinck.[54]

Fastidiado, pues, desde largo tiempo atrás (o sea, desde sus días de París y de Nérac) por los libertinos y de manera más general por los espiritualistas, y calculando que los adeptos de esas aberraciones sumaban a la sazón entre cuatro y diez millares,[55] Calvino resolvió escribir el ya mencionado tratado *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels,* publicado en Ginebra en 1545. El propósito de esta obra era doble: por una parte, hacerle saber a Margarita de Navarra, discreta pero categóricamente, que había estado alimentando en su corte, no la auténtica piedad cristiana, sino una herejía monstruosa, y por otra parte, vindicar a su

[50] Ésta es la reconstrucción de Karl Müller, *op. cit.*, vol. II, p. 127. La noticia de la presencia de los tres libertinos en casa de Bucer se halla en las actas del proceso de Brully. Véase *infra,* nota 72.

[51] Carta del 26 de mayo de 1544, en Herminjard, *op. cit.*, vol. IX, núm. 1358.

[52] *Ibid.*, núm. 1392.

[53] *Ibid.*, núm. 1395.

[54] *Ibid.*, núm. 1398.

[55] En el tratado *Contre la secte phantastique,* ya analizado en conexión con Pocquet (cap. XII.2). Sobre la evolución posterior del libertinismo francés e inglés, véase George L. Mosse, "Puritan Radicalism and the Enlightenment", *CH,* XXIX (1960), 424-439.

sucesor en la iglesia francesa de Estrasburgo, Pedro Brully. En efecto, muy poco antes de que apareciera su tratado, Brully había sido aprehendido en Tournai, mientras hacía una serie de visitas en el norte de Francia y en la parte francesa de los Países Bajos, y quemado como hereje, el 19 de febrero de 1545, por las autoridades católicas. Durante su proceso, Brully había tenido que defenderse contra las acusaciones que relacionaban su solafideísmo protestante con el antinomianismo de Pocquet, Perceval y Bertrán de Moulins.

Calvino enderezó su ofensiva principalmente contra Pocquet, cuyo tratado, como hemos dicho ya (cap. XII.2), es citado casi íntegramente para su más cómoda refutación. Por los días en que apareció el ataque *Contre la secte phantastique*, Pocquet se hallaba probablemente en la corte de Margarita, desempeñando su cargo de capellán. La refutación del espiritualista Pocquet por el disciplinado Calvino ofrecía, *mutatis mutandis*, una analogía morfológica con la réplica de Pilgram Marpeck al espiritualista Schwenckfeld, escrita en 1542 (cap. XVIII.4), y el paralelo se extiende psicológica y estratégicamente a la preocupación del anabaptista y del reformador por impedir que una dama patrocinadora cayera en manos de un espiritualizante cortesano...

En 1547 prosiguió Calvino sus ataques contra los libertinos, esta vez poniendo en guardia a los miembros de la comunidad reformada de Rouen contra un antiguo franciscano, llamado Duchumin, que explicaba el dogma de la predestinación a la manera de Pocquet y de Quintín.[56] Este Duchumin había estado asociado con Calvino en la *Antapologia* (1531) contra Andrés Alciati. Calvino también estaba enterado de las hazañas del inquieto y aún más excéntrico libertino normando, Guillermo Postel (cap. XXII.2). En Rouen, uno de los seguidores conocidos del libertino era el poeta y dramaturgo Pedro Du Val,[57] autor del *Théâtre mystique*, colección de seis obras teatrales, cinco de ellas de tema religioso. A resultas probablemente de la polémica de Calvino contra el franciscano libertino, Du Val se convirtió al calvinismo (hacia 1550) y con el tiempo llegó a ser el predicador reformado de la congregación de habla francesa en Emden. Hay otros dos escritos de Calvino que se refieren a los libertinos y a sus socios: una carta a la congregación reformada de Corbigny,[58] y una réplica a Dirk Volkerts Coornhert (*infra*, cap. XXX.2.b), a quien, sin embargo, Calvino no llega a nombrar. También comentó Calvino dos opúsculos franceses anónimos que no atribuye ni a Quintín ni a Pocquet, pero que parecen haber tenido un sello libertino de tipo místico.[59]

[56] *Epistre contre un certain cordelier, OC*, vol. VII, cols. 341-364. François Wendel estudia esta obrita (y lo que sobre ella se ha escrito) en su libro *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Estrasburgo, 1950, pp. 59 y 132-134.

[57] Véase V. L. Saulnier, "L'Évangélisme de Pierre du Val et le problème des Libertins spirituels", *BHR*, XIV (1952), 205-218.

[58] *OC*, vol. XX, cols. 503 *ss*.

[59] Algunos escritos de esta índole fueron recopilados por Charles Schmidt, *Traités mystiques écrits dans les années 1547 à 1549*, Basilea, 1876, y por E. Picot, *Théâtre mystique de Pierre du Val et des Libertins spirituels de Rouen au seizième siècle*, París, 1882. Véase también G. Jaujard, *Essai sur*

Cabe mencionar en este punto a un espiritualista de Rouen de otro tipo, llamado Juan Cotin.[60] Lo mejor que podemos hacer, en última instancia, es caracterizarlo como espiritualista revolucionario, una especie de paralelo francés de Tomás Müntzer, si bien sus seguidores se limitaron a la ciudad de Rouen. Cotin, nacido en Gisors, se hizo ciudadano protestante de Ginebra en 1554 y gozó de estimación como profesor de hebreo, griego, latín y francés. Sus estudios bíblicos lo llevaron del aula a la predicación. Hombre dado a "sueños y revelaciones", solía hacer también "visajes extáticos" al igual que algunos "de los anabaptistas", y juntó a su alrededor, en Rouen, a varios de los miembros más humildes y más excitables del círculo evangélico local. Excomulgado por la congregación reformada de Rouen, declaró a sus seguidores que el Espíritu de Dios le había revelado la inminente destrucción del papado y les dijo que Dios lo iba a escoger a él como capitán del ejército de los santos que derrotaría al Anticristo. Cotin y dos de sus discípulos perecieron en la hoguera en Rouen en 1559. Su indisciplina y sus extravagancias pusieron en peligro el movimiento reformista en Normandía, y se explica que los pastores calvinistas hayan recibido con un suspiro de alivio la noticia de su ejecución a manos de las autoridades católicas.

De hecho, el libertinismo puede definirse, hasta cierto punto, como un espiritualismo predestinario o especulativo que amenazaba la disciplina y solidaridad eclesiológica y ética del calvinismo internacional, particularmente en los países románicos.

A juicio de Calvino, muchos de los libertinos de cerca y de lejos eran espiritualistas que justificaban su sometimiento a las normas del medio católico en que vivían aduciendo el ejemplo de Nicodemo (véase *supra*, cap. XXII.5). Nada menos que cuatro de los escritos de Calvino, el principal de ellos compuesto en 1544, están enderezados contra esos adversarios suyos. A semejanza de los libertinos, los nicodemitas eran espiritualizantes, pero no parecen haber expresado las doctrinas peculiares de los espiritualistas flamenco-franceses como Pocquet, Joris y Niclaes, ni las de los espiritualistas germánicos como Ziegler (en su segunda fase), Schwenckfeld y Valentín Weigel (cap. XXXI.3). El punto flaco de los nicodemitas era su timidez. Es muy posible que la especial severidad que Calvino demostró para con ellos se haya debido a que él mismo, en los días todavía oscuros de su conversión, supo lo que eran las tentaciones del nicodemismo.[61]

El primero de los tratados contra los nicodemitas (italianos en este caso)

les Libertins spirituels de Genève, París, 1890. Bainton, en su *David Joris*, demostró que algunos opúsculos libertinos franceses son traducciones de escritos de Joris.

[60] Sobre él, véase Louis Régnier de la Planche, *Histoire de l'estat de France*, s.l., 1576, pp. 323-329. – El espíritu libertino parece haber durado en Rouen algún tiempo, pues todavía en 1561 la comunidad reformada de la ciudad creyó conveniente imprimir (por primera vez en francés) el tratado de Lutero *Sobre la libertad cristiana*, dirigido evidentemente, no contra los católicos, sino contra los libertinos espirituales. Véase Henri Hauser, "Petits livres du XVIe siècle", en sus *Études sur la Réforme française*, París, 1909, pp. 289-292.

[61] En el estudio más reciente sobre la conversión de Calvino, que es el de Paul Sprenger, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*, Neukirchen, 1960, hay un capítulo intitulado "War Calvin «Nikodemit»?"

se escribió en 1537, cuando Calvino se hallaba entre los evangélicos de la corte ferraresa de Renata, prima de Margarita de Navarra. Se había sentido allí muy disgustado por la manera como el evangelio podía ser torcidamente interpretado por conformistas bien intencionados. En respuesta a una pregunta que le hizo un seglar llamado Nicolás Duchemin, escribió, en lenguaje muy enérgico, un opúsculo dedicado a él, que se imprimió más tarde en la seguridad de Basilea, con este título: *De fugiendis impiorum illicitis sacris, et puritate christianae religionis observanda.*[62] En él se lanza Calvino contra la iglesia católica, de la que dice que es a la vez un Egipto y una Babilonia. En esta ocasión no emplea de hecho el término "nicodemita", como tampoco en un segundo escrito, la carta a Gerardo Roussel con motivo de haber sido nombrado (gracias a la protección de Margarita de Navarra) obispo de Oloron, carta publicada después con un título agresivo: *De sacerdotio papali abiiciendo.*[63] El lenguaje de Calvino subió de tono en su *Petit traité montrant ce que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes* (1543).[64] Aquí se lanza de nuevo el reformador contra el culto idólatra de Egipto y Babilonia y declara paladinamente que, por mucho que pueda simpatizar con los protestantes que viven en la "esclavitud" o el "destierro", se siente obligado a dirigirse a "todos los fieles esparcidos por Francia, Italia, Inglaterra, Flandes y otros lugares" para instarlos a actos de valerosa franqueza.[65] Lo que deben hacer esos fieles –concluye diciendo– es huir, y, cuando esto les es imposible, mantenerse firmes, aun a riesgo de su vida; y si el creyente no puede llegar a tanto, por lo menos debe abstenerse de justificar para consigo mismo su conformidad, y pedirle todos los días a Dios su perdón, y fuerza para prevalecer finalmente contra la idolatría. A este *Petit traité* replicaría Coornhert, el "libertino" holandés, con su alegato en favor de la moderación (cap. xxx.2.b).

Por último, Calvino escribió muy en concreto contra aquellos que trataban de justificar su conformismo aduciendo precisamente el ejemplo de Nicodemo. Este escrito, publicado con el título de *Excuse à messieurs les Nicodemites* (1544),[66] constituye su ataque más serio al espiritualismo nicodemita. A lo largo de la obra se repite elocuentemente un argumento básico, a saber, que Dios es el Señor no sólo del alma, sino también del cuerpo de sus elegidos, de manera que el creyente debe honrarlo con todo lo que es –inteligencia, alma y cuerpo–, adorándolo en público, viviendo una vida recta y absteniéndose de una idólatra conformidad a la iglesia papal. Difícilmente hubiera podido un anabaptista ser más imperioso en su exigencia de responsabilidad cristiana frente a los "gentiles". Calvino reprende implacablemente a todos los habitantes de territorios católicos que,

[62] *OC*, vol. V, cols. 239-278.
[63] *Ibid.*, cols. 279-312.
[64] *Ibid.*, vol. VI, cols. 541-578. Se imprimió junto con una carta sobre el mismo tema, escrita en Estrasburgo en 1540.
[65] *Ibid.*, cols. 574-575.
[66] *Ibid.*, cols. 589-614.

bajo el patrocinio de Nicodemo, tratan de justificar su evasión blasfema, su prostitución del templo en que habita el Espíritu de Dios, escudándose muy inadecuadamente con el ejemplo de "ese personaje santificado".

Al lado de los católicos evangélicos incompletamente convertidos, hay, según Calvino, cuatro clases de nicodemitas, en realidad no merecedores del nombre de Nicodemo.

Hay, en primer lugar, los sacerdotes y obispos evangélicos que predican desde los púlpitos católicos el mensaje evangélico pero dan al pueblo que los escucha la impresión de que al hacer eso han aceptado también todo el caparazón de creencias, supersticiones y ceremonias que abruma a la iglesia no reformada y que le impide avanzar. Calvino se está refiriendo aquí a la situación de los evangélicos católicos de Francia, como Gerardo Roussel.[67]

En segundo lugar está la "secta de los protonotarios delicados" (alusión a la profesión de Nicodemo) que en un ambiente cortesano juegan a la religión con las damas y las emboban con finas sutilezas teológicas, y que condenan a una voz la austeridad de Ginebra, calificándola de excesiva. Aquí Calvino parece pensar en los salones teológicos de Nérac y Ferrara, así como en ciertos directores espirituales de señoras distinguidas (por ejemplo, Juan de Valdés) y también, probablemente, en el aristócrata silesio Gaspar Schwenckfeld.[68]

La tercera clase de nicodemitas está constituida por los hombres de letras que se entregan a la filosofía y se encogen de hombros ante las locas supersticiones del papismo. Muchos letrados –dice Calvino– piensan que es suficiente conocer a Dios por los libros y por la contemplación en sus gabinetes de estudio, sin comprometerse y sin complicarse la vida al interesarse en la organización de la comunidad de fe, culto y acción cristiana.[69]

En el cuarto grupo de nicodemitas están los comerciantes y los individuos comunes y corrientes que preferirían pastores o sacerdotes no muy dados a precisar cuestiones delicadas de doctrina, diciendo que con eso se trastorna el comercio y se dificultan las tareas y satisfacciones de cada día.[70]

El nicodemismo –o, digamos, "espiritualismo prudencial"– seguiría siendo durante largo tiempo un problema para Calvino, que muchas veces se preocupó por los cripto-protestantes que vivían en países controlados por la Inquisición, así española como romana.

El libertinismo religioso, en la medida en que puede distinguirse del nicodemismo, tuvo una evolución a lo largo de la Era de la Reforma: fue al principio un movimiento de motivación religiosa que apareció entre personajes de alta posición económica o política, pero en la segunda mitad del siglo XVI vino a ser un movimiento francamente político en las ciudades y regiones bajo el control de la propia Reforma Magisterial.

Calvino llamó "libertinos" a los miembros del partido político acaudillado en Ginebra por Ami Perrin, y que por ello fueron conocidos también

[67] *Ibid.*, col. 597.
[68] *Ibid.*, cols. 598-599.
[69] *Ibid.*, col. 600.
[70] *Ibid.*, col. 601.

con el nombre de perrinistas. Estos hombres se opusieron a los esfuerzos de Calvino por reformar la moral de la ciudad y por imponer su estricto régimen bíblico. Con anterioridad a la Reforma, esta facción y las que la precedieron habían luchado por la libertad de la ciudad contra el obispo católico-romano y contra el duque de Saboya. Bajo el gobierno de Calvino, los "libertinos" se opusieron especialmente a las frecuentes excomuniones que el consistorio (formado por los pastores de Ginebra y por los ancianos elegidos magisterialmente) decretaba contra aquellos a quienes consideraba indignos de acercarse a la mesa eucarística. También estaban en contra de que los refugiados franceses fueran admitidos como burgueses de la ciudad, con derecho de voto. En mayo de 1555, los libertinos políticos lanzaron una violenta e infructuosa protesta contra la influencia de esos refugiados y de los predicadores franceses. Derrotados, algunos cabecillas huyeron y otros fueron sentenciados a muerte, con lo cual el partido quedó totalmente aplastado.[71] De los miembros de este grupo se dijo, en 1553, que se habían puesto del lado de Servet en contra de Calvino.[72]

A este anabaptista anti-niceno y psicopaniquista y a su cruel suplicio, en Ginebra, a manos de Calvino, está dedicada la última sección del presente capítulo.

4. Calvino y Servet

Con excepción de un momento en que lo vimos en París, la última vez que nos encontramos con Servet estaba a punto de salir de Basilea para Lyon (cap. x.3.f). Establecido en esta última ciudad con el nombre de Villanovanus, se dedicó a publicar ediciones anotadas de textos geográficos, científicos y bíblicos. Encontró un mecenas en la persona del doctor Sinforiano Champier († 1539), y en 1536 se encaminó de nuevo a París para estudiar allí medicina. En París publicó un tratado farmacológico sobre los jarabes, dedicado en gran parte a la teoría de la digestión. Este tratado, que gozó de gran aceptación, tuvo varias ediciones y le dejó ciertas ganancias al autor. Servet se interesó asimismo por la astrología y la astronomía, que él consideraba ciencias auxiliares de la medicina, a causa de la supuesta influencia de los astros en la fisiología humana. Esto le atrajo graves censuras de los miembros de la facultad de medicina, en parte por razones científicas, en parte por celos profesionales. Fue amonestado por el Parlamento de París, pero no condenado, y su verdadera personalidad no fue descubierta.

Salió entonces de París y se dedicó a la práctica de la medicina sucesivamente en Lyon, en Aviñón, en Charlieu y en Vienne. En esta última ciudad estuvo viviendo en unas habitaciones que quedaban dentro del recinto del palacio arzobispal de Pedro Palmier. Siguió transcribiendo y editando libros

[71] Más tarde, los calvinistas estrictos de Holanda llamarían también "libertinos" a sus adversarios.

[72] Véase Roland Bainton, "Servetus and the Genevan Libertines", *CH*, V (1936), 141-149, y K. Müller, "Calvin und die «Libertiner»", *loc. cit.*

geográficos, y en 1542 publicó una edición de la Biblia en un volumen. Después, en 1545, publicó la llamada Biblia de Pagnini, en seis volúmenes, con glosas. Llevó en esta época una vida tranquila y respetada. Se dedicaba en secreto a la especulación teológica y a la redacción de sus escritos, y exteriormente se conformaba a los usos de la iglesia católica. Más tarde justificaría este nicodemismo aduciendo el ejemplo de San Pablo, que estando en Jerusalén no tuvo ningún inconveniente en conformarse exteriormente a las prácticas judías del Templo (Hechos de los Apóstoles, 21:26).

Servet, hombre de voracidad intelectual sin límites, consiguió algunos de los escritos de Calvino, que leyó con gran interés, pero también con mirada crítica, y con la creciente convicción de que él tenía mucho que enseñarle al reformador ginebrino. Resolvió entonces poner sus opiniones en conocimiento de Calvino, y en 1546 le mandó una copia del manuscrito de su *Restitutio Christianismi,* así como tres preguntas, formuladas de manera extraña, sobre cristología, sobre la regeneración y el Reino, y sobre la relación de la fe con el bautismo y la Cena del Señor.[73] Calvino, recordando el esfuerzo anterior y "azaroso" que había hecho en París con el deseo de "ganarlo para Cristo",[74] juzgó adecuado contestarle por extenso, aunque, como él decía, le fastidiaba tener que escribir un libro para un solo lector. Servet quedó insatisfecho con las respuestas, pues en verdad lo que le importaba era comunicarle más plenamente sus ideas a Calvino, no aprender cosas de él. En total, le mandó a Calvino treinta discursos epistolares además del manuscrito de la *Restitutio.*

Calvino decidió no desperdiciar más su tiempo en respuestas detalladas a las cartas de Servet, pero le envió un ejemplar de su *Institutio,* diciéndole que en ella encontraría una buena exposición de sus ideas. Por esos días le escribía a Farel: "Servet acaba de enviarme, junto con un paquete de cartas, un largo volumen de sus delirios. Si yo lo consiento, él vendrá aquí; pero no pienso dar ese consentimiento, pues, en caso de venir, si algo vale mi autoridad, no voy a tolerar que salga vivo de aquí." [75] Servet devolvió el ejemplar de la *Institutio* con anotaciones críticas, pero Calvino mantuvo en su poder el borrador manuscrito de la *Restitutio.*

La correspondencia entre estos hombres terminó con recriminaciones mutuas. En los cuatro años que siguieron, Servet se ocupó en revisar su *magnum opus* con la idea de darlo a la imprenta. Le envió una copia a Celario, que residía en Basilea, esperando que allí pudiera publicarse, pero Celario le contestó que eso sería muy arriesgado. Sostenido por su convicción de que su destino era pelear en las huestes del arcángel Miguel (Daniel, 12:1; Apocalipsis, 12:7) para lograr la restauración de la Iglesia, echada a perder durante tanto tiempo por el Anticristo, tuvo el atrevimiento de mandar imprimir secretamente, en la propia Vienne, una edición de mil ejemplares.

[73] *OC,* vol. VIII, col. 482.
[74] *Refutatio errorum Michaelis Serveti, ibid.,* col. 481, nota 1.
[75] *OC,* vol. XII, cols. 282-284.

Los volúmenes estaban terminados y empaquetados en enero de 1553, y Servet hacía negociaciones para que desde Lyon se despacharan a las ferias de Pascua de Italia, Francfort e incluso Ginebra. En febrero, Calvino estaba ya en posesión de un ejemplar, obsequio quizá del ansioso y audaz autor.

El descubrimiento de la verdadera personalidad de Servet en Vienne ocurrió incidentalmente a consecuencia de una disputa entre dos primos, el católico Antonio Arneys, de Lyon, y el ilustre refugiado protestante Guillermo de Trie, residente en Ginebra desde 1549. Arneys le había escrito a su primo una carta con el propósito de persuadirlo a abandonar la fe protestante y regresar a Lyon. En su respuesta, fechada el 26 de febrero, Guillermo afirmaba que, lejos de ser un baluarte de la ortodoxia, Lyon, junto con la cercana Vienne, era un refugio de la forma más pestilente de herejía, y en prueba de su afirmación incluía varias hojas de la *Restitutio* recién impresa. Sin pérdida de tiempo, Arneys se dirigió al inquisidor general, Mateo Ory, el cual le dictó una carta en solicitud de más documentación. Instado por Guillermo de Trie, Calvino le dio, aunque de mala gana, varias cartas de Servet,[76] cuya caligrafía delataría inmediatamente al estimado médico que vivía en Vienne bajo el nombre falso de Docteur Villeneuve o Villanovanus.

La Inquisición de Lyon actuó con gran rapidez. Servet tuvo que comparecer ante ella. Pudo retardar este momento lo suficiente para esconder, en sus habitaciones, los papeles más comprometedores. Los jueces lo trataron con bastante cortesía hasta el día en que se vio, fuera de toda duda, que era él el autor del libro impreso en Vienne. Sin embargo, por consideración a su calidad, su cárcel no fue rigurosa, de lo cual se aprovechó Servet para escaparse en la madrugada del 7 de abril de 1553. No por ello dejó el tribunal de continuar el proceso contra él, y el 17 de junio lo condenó a la hoguera. Unos días después fue quemado en efigie.

Durante cuatro meses estuvo Servet muy escondido, hasta que tomó la audaz decisión de encaminarse a Venecia, o a Nápoles, deteniéndose de paso en Ginebra. El domingo 13 de agosto se hospedó en una posada de Ginebra, en espera de un barco que lo llevara de allí a Zurich. Como no podía salir hasta el lunes, acudió al servicio religioso vespertino, posiblemente en la iglesia de Santa Magdalena, pensando que ésa era la mejor manera de no llamar la atención.

Tuvo el cuidado de disfrazarse un poco, pero fue reconocido, e inmediatamente denunciado por Calvino.

La única manera de que el magistrado pudiera arrestar legalmente a Servet, que se hallaba allí en calidad de transeúnte, era que Calvino consiguiera que también su criado, Nicolás de la Fontaine, fuera encarcelado y en la cárcel lanzara formalmente lo que era una acusación capital (la

[76] Más tarde acusó Servet a Calvino de haber metido mano en la correspondencia para maquinar su ruina. Sobre el proceso, véase Pierre Cavard, *Le Procès de Michel Servet à Vienne*, Vienne, 1953.

poena talionis). Se procedió de esa manera, y el lunes siguiente fueron aprehendidos el joven criado y Servet.

No le fue difícil a Calvino adoctrinar al muchacho para que fundamentara bien "sus" acusaciones de herejía y blasfemia. Así Nicolás, que recobró inmediatamente la libertad, suministró las pruebas necesarias para que el tribunal procediera a mayores averiguaciones y organizara el juicio. Sin entrar en los detalles jurídicos de las cinco fases del proceso,[77] podemos exponer la lucha entre Calvino y Servet distinguiendo tres niveles.

Si Calvino ha sido llamado teológicamente cruel, a Servet se le puede llamar teológicamente vanaglorioso. En este choque de personalidades, cada uno de los contendientes exhibió sus rasgos más desagradables, agravado todo ello por el recuerdo de aquel encuentro personal en París, en 1534, época en que Calvino se hallaba quizá más cerca de Servet de lo que después hubiera estado dispuesto a reconocer, y también por el recuerdo de sus violentos intercambios epistolares, interrumpidos en 1546. El espectáculo que ofrecieron al mundo el picardo y el navarro, el inexorable canonista con dispepsia crónica y el enigmático doctor con hernia, acometiéndose el uno al otro despiadadamente sobre cuestiones de teología y ética, y gruñendo, fue ciertamente impresionante.

En el nivel religioso-político, hubo declaraciones [78] de que Servet estaba implicado en la conspiración tramada por los libertinos políticos, o patriotas (cap. XXIII.3), de Ginebra, que odiaban a Calvino y querían acabar con su régimen represivo, basado en parte en la fuerza del voto, cada vez más considerable, de los refugiados protestantes a quienes tan rápidamente se concedían los derechos de ciudadanía. Servet llegó a Ginebra en los momentos en que culminaba la pugna entre esos libertinos políticos y Calvino.

El libertino Filiberto Berthelier, miembro del ayuntamiento, había sido excomulgado por iniciativa de Calvino, si bien los demás magistrados se esforzaban en hacer inválida la decisión tomada por el consistorio de los pastores y los ancianos. El caso de Servet llevaba más de un mes de ventilarse cuando Calvino, previendo que Berthelier se presentaría descaradamente para la comunión, anunció: "Si alguien que haya sido excluido por el consistorio se acerca a esta mesa, yo haré mi deber aunque me cueste la vida." [79] Berthelier no se acercó: Calvino había ganado esta fase de la lucha. Pero el proceso del "libertino" Servet no sólo no había llegado aún a su

[77] La interpretación más reciente del choque entre Calvino y Servet, que es la de Richard Nürnberger, "Calvin und Servet: eine Begegnung zwischen reformatorischem Glauben und modernem Unglauben im 16. Jahrhundert", *ARG*, XLIX (1958), 177-204, peca tal vez de exceso al convertirlo en símbolo del conflicto entre Reforma y Renacimiento, pues ve en él la lucha de Calvino con el secularismo, en el sentido de incredulidad encubierta bajo la capa de sofisterías heréticas. Pero la doctrina inmersionista del segundo nacimiento, sostenida por Servet, era evidentemente algo muy distinto no sólo del secularismo moderno, sino también del renacimiento humanístico. El relato cronológico del proceso y de la ejecución puede verse en los vívidos capítulos X y XI de Bainton, *Hunted Heretic*. Véase también Wilbur, *Unitarianism*, cap. XII, y James MacKinnon, *Calvin and the Reformation*, Londres, 1936.

[78] Estudiadas por Bainton, *Hunted Heretic*, pp. 173-174.

[79] Doumergue, *op. cit.*, vol. VI, pp. 332-334.

fin, sino que estaba intensificando la pugna constitucional. Calvino, pues, se veía obligado a predicar y a hablar con gran frecuencia sobre la amenaza que Servet representaba, y es evidente que aún no estaba seguro de superar finalmente la crisis. Los libertinos, cuyo objetivo era su propia libertad personal y civil, quizá no hicieron por Servet otra cosa que darle la vana esperanza de que con su argumentación teológica y jurídica saldría victorioso, y así, sin quererlo, inflaron su vehemencia y dieron nuevas razones a Calvino para caricaturizarlo como un megalómano teológico.

Todavía en el nivel religioso-político, pero en un contexto mucho más amplio que la pugna constitucional dentro de la ciudad-estado, Calvino y sus socios, corroborados por comunicaciones recibidas sobre todo de Berna, Zurich y Basilea, habían venido a reconocer que la ortodoxia de toda la comunidad reformada suiza estaba en tela de juicio ante los ojos de los luteranos lo mismo que de los católicos. El reformador de Ginebra, que no mucho tiempo antes había sido condenado por Caroli a causa de lo que éste consideraba falta de solidez en su doctrina de la Trinidad (cap. XXIII.1), no podía permitirse ser menos severo con la blasfemia y la herejía respecto de los grandes dogmas conciliares de la Trinidad y de Cristo que los inquisidores católicos de Lyon.

Así, la lucha entre Servet y Calvino fue, en el nivel más alto, apasionadamente teológica; y, aunque las condiciones de la prisión de Servet empeoraron rápidamente, nunca fue puesto en el potro, como lo fue el doctor Hubmaier por Zwinglio (cap. VI.4). Servet pudo decir todo cuanto quiso. Más aún: Calvino estaba de acuerdo en que se celebrara el debate público que Servet exigía como derecho suyo, pero el ayuntamiento se opuso terminantemente a ello.

Será oportuno presentar en estos momentos los principales puntos del sistema teológico de Servet en su etapa más madura, según pueden extractarse de la mencionada correspondencia con Calvino, de las actas de su proceso y otros documentos con él relacionados, y especialmente de la *Restitutio* misma. Los cuatro principales cargos de herejía contra él fueron anabaptismo, anti-trinitarismo, "panteísmo" (redención por la deificación) y psicopaniquismo.

Este último cargo es de interés porque corrobora algo que ya hemos tenido ocasión de sugerir, a saber, que la versión original de la *Psychopannychia* de Calvino, redactada en París hacia 1534, puede haber estado enderezada contra Servet, entre otros "libertinos" y "anabaptistas". Durante el proceso, Calvino acosó a su rival con preguntas sobre el psicopaniquismo, y, a juzgar por el resumen del interrogatorio, redactado por Calvino, es evidente que las profundas convicciones escatológicas de Servet fueron mal entendidas.[80]

Ya hemos expuesto la teología bautismal de Servet según se expresa en la *Restitutio* (cap. XI.1.d), pero falta aún presentar sus ideas maduras acerca de la Divinidad. De hecho, Servet había llegado a cambiar sus formulaciones

[80] Véanse las respuestas 27 y 29 en *OC*, vol. VIII, cols. 739-740.

desde los días de sus dos tratados alsacianos sobre la Trinidad (cap. XI.2). Se hallaba entonces de tal manera en contra de la doctrina de la Trinidad, considerada por él como una abstracción refinada y ociosa, que había acuñado el término *Trinitarii* para los devotos de ese concepto "antibíblico". Pero ahora, en la versión final de la *Restitutio,* estaba dispuesto a ir mucho más lejos en su revisión del lenguaje tradicional.

Anteriormente se había limitado a emplear el término *prolatio* para explicar la relación entre la Palabra y Dios; ahora, en cambio, aceptaba dar a esa relación el nombre de *generatio,* admitiendo que la Palabra eterna, engendrada antes de la creación del mundo, recibiera no sólo el nombre de Hijo de Dios, sino también el nombre de Cristo. Veía en el prólogo del evangelio de San Juan un paralelo del prólogo del Génesis y, mediante la identificación de la Palabra con la Luz, podía ver en la Palabra misma antes de la encarnación terrenal (cf. Dietrich Philips, cap. XIX.2.b) una especie de carne celestial. Al argumentar todo esto se remitía al texto hebraico, haciendo notar que, mientras en español, en latín o en alemán la Palabra no puede ser sino hablada u oída, en hebreo la Palabra "viene", "va", "corre", "aparece", etcétera. La Palabra se hizo visible en la zarza ardiente, audible en la voz suave y tranquila, visible y palpable en la columna de fuego. La revelación de Dios como Persona tuvo lugar exclusivamente a través de Cristo,[81] pero para Servet, en 1553, Cristo era también la idea eterna del hombre en la mente de Dios.

En el curso de su correspondencia anterior, Servet había acusado fantásticamente a Calvino de postular tres hijos: la naturaleza humana, la naturaleza divina, y Cristo en su totalidad (un "tercer hijo"). De algún modo, esta caracterización se podía aplicar mejor a su propia visión, excepto que él hubiera hablado más bien de fases de la filiación divina, a saber: 1) el hombre Jesús que fue el Cristo; 2) el hombre Jesús que ha sido engendrado milagrosamente de la sustancia de Dios como su Hijo único; y 3) el Cristo que es, fue y será la epifanía o personificación redentora de lo divino. Jesús fue el Mesías en cuanto hijo de María, y, en cuanto Cristo, fue al mismo tiempo el Hijo de Dios y por lo tanto, de manera derivada, Dios. Servet fundaba este esquema en la declaración de Cristo en el evangelio de San Juan, 10:30: "Ego et pater unum sumus." Si Cristo pudo decir *sumus,* fue porque era "Dios lo mismo que hombre", y *unum* porque "no hay más que una divinidad *(deitas),* un poder, un consenso, una voluntad del Hombre con Dios". Servet podía decir incluso que Cristo fue consustancial con el Padre, empleando el término *homoousios.* La sustancia pre-terrenal fue, en algún sentido, la "carne" que el Logos trajo consigo de lo alto para juntarla con la carne procedente del vientre de María (cap. XI.3). Esta carne, este cuerpo espiritual venido del cielo era el *panis caelestis, de substantia Dei;* y el alma del Hijo venía también del cielo.[82]

[81] Véase Ernst Wolf, "Deus omniformis", *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag,* Munich, 1936, p. 453.

[82] *Restitutio,* p. 231: "Anima Christi est Deus, caro Christi est Deus, sicut spiritus Christi est Deus, et sicut Christus est Deus."

Servet estaba ahora dispuesto a identificar la Palabra con el Hijo y, de manera intercambiable, con la idea eterna del Hombre, o sea el Cristo "eterno", siempre y cuando quedara a salvo su proposición básica, a saber, que no había tres Personas en el seno de la divinidad: la Palabra como *substantiale Verbum* fue un oráculo que se manifestó, una "personificación" de Dios *(personatus Deus)*.

En toda esta especulación, Servet estaba yendo más allá de los relatos de la Natividad que ofrecen los evangelios, más allá del prólogo de San Juan, más allá de la declaración paulina de que Cristo fue el primogénito, engendrado antes de todas las creaturas, y más allá del pasaje de San Juan en que se afirma que Cristo estaba ya presente antes de que se echaran los cimientos del mundo, y llegaba a declarar que el Mesías había nacido *ab aeterno.* A la idea de hombre –decía– pertenecen esencialmente la mente, el espíritu y la sustancia. Por consiguiente, la totalidad de Cristo Hombre tiene que haber estado presente desde el principio en la mente de Dios.

Servet afirmaba lo anterior en términos paralelos: había habido tres fases en el descendimiento cristológico y en la consiguiente deificación del mundo y "mundificación" de Dios: Cristo fue *filius personalis* en la manifestación de Dios a través de la alianza, *filius realis* en la encarnación, y, a partir de su resurrección y glorificación, *filius futurus,*[83] el Juez que un día ejecutará su juicio.

Respecto al primero, Servet podía decir que Cristo era a la omniformidad de Dios, es decir, a su esencia omnipresente y a la vez trascendente, lo que era Elohim a Jehová. Al igual que el rostro *(vultus)* de Elohim, la persona de Cristo era más que una imagen. Cristo *(Elohim)* no era sólo el semblante representativo de Dios; era también el creador y el modelo del orden creado.

Más aún: Servet creía haber "resuelto" el problema de por qué fue el Verbo de Dios, y no el Espíritu de Dios, el que se encarnó como *filius realis*. Remitiéndose de nuevo al uso hebreo, señalaba que el Espíritu es interior, mientras que la Palabra es compatible con la visibilidad, el movimiento y la vitalidad de un cuerpo humano.

En cuanto a la continua pero invisible efusión del Espíritu de Dios, Servet era consciente de ella en todas partes como la mundificación de la *substantia* divina en todas las creaturas, que por lo tanto podían considerarse llenas de divinidad. Así, todas las cosas, desde los cuerpos celestes hasta las flores más pequeñas, podían mirarse como dioses.[84]

Fue su esfuerzo por mostrar cómo el Espíritu divino se comunicaba al hombre y a todas las creaturas lo que hizo a Servet emplear la analogía médica del espíritu viviente que hay en cada persona, espíritu producido por la mezcla de aire inspirado y de sangre que se produce en los pul-

[83] Una vez más, acuden a la mente las especulaciones no sólo de la Cábala, sino también de los paulicianos (cap. XI.1.d). En la *Restitutio,* p. 152, cita Servet a Hermes Trismegisto: "Deus lux ita omnia fabricavit, ut eum in omnibus fulgentem cernamus."

[84] Cf. el relato de Calvino en *OC,* vol. VIII, col. 496. Recuérdese el caso de Cristián Entfelder, cap. XI.2.e.

mones, lo cual constituye la primera declaración impresa de su descubrimiento de la circulación menor o pulmonar de la sangre. Como se recordará, esta explicación médica del espíritu-alma era la que había turbado a Calvino en 1534 (cap. XXIII.1) cuando escribió su *Psychopannychia.*

Según Servet, el Espíritu de Dios está presente de manera especial en la regeneración o deificación bautismal para iluminar el entendimiento del converso y prepararlo para el segundo sacramento de la iglesia, la participación en el cuerpo eucarístico del Verbo encarnado.

Más cercano en este punto al anabaptista Hofmann que al espiritualista Schwenckfeld, Servet concedía una importancia fundamental al alimento eucarístico (cap. XI.4) que viene del cuerpo celestial del Verbo que él adoraba. Para el médico Servet, la Cena del Señor era la única manera como Dios se hacía tangible en el intervalo que va de la Encarnación al Juicio Final. Por ese Dios, visible en la persona del Jesús histórico, audible en la Escritura predicada, palpable en el pan eucarístico que comparten los cristianos, estaba Servet dispuesto a morir como mártir.

Hay que añadir que Servet, anabaptista anti-niceno y anti-calcedonio, no fue un pacifista. Reconoció expresamente la bondad del estado como algo ordenado *por Cristo,* y legitimó como prerrogativa de los magistrados cristianos el castigo de los herejes obstinados o blasfemos con la pena de muerte, si bien aconsejó el destierro como más humanitario. Había observado antes en una de sus cartas a Calvino, por ejemplo, que San Pablo incluye las *potestates* y los *gubernatores* en la iglesia (I Corintios, 12:28), y que San Pedro dio muerte a Ananías y Safira mediante una intervención divina y con la sanción divina una vez que se vio que eran incorregibles.[85]

A lo largo de los interrogatorios, Servet se mostró unas veces impetuoso, otras veces malhumorado, otras veces quejumbroso. En varias ocasiones pidió que se le cambiara la ropa y que se le aliviara de los insectos parásitos y de la indecible incomodidad causada por la humedad y el frío que agravaban su cólico y su hernia. En su exacerbación, exigió que también Calvino fuera encarcelado, con pena de muerte para el uno o para el otro, de acuerdo con la ley del talión. Pero el ayuntamiento no le hizo ningún caso.

Mientras el proceso seguía su curso, los ginebrinos se dirigieron a los ministros y magistrados de otras ciudades suizas para pedirles su opinión, y todos contestaron que Servet debía ser castigado, la mayoría de ellos sin decir de qué manera. Las respuestas de los teólogos suizos fueron bastante breves. Los magistrados se mostraban espantados de la conducta y de la doctrina de Servet según se les habían descrito; pero, como las sutilezas doctrinales estaban por encima de sus entendederas, dejaban que de los detalles se ocuparan los ministros. La actitud del clero de Schaffhausen puede tomarse como típica: "No dudamos de que vosotros, prudentes como sois, reprimiréis sus audacias, para que el cáncer de sus blasfemias no contamine a los miembros de Cristo." [86] Bullinger, el reformador de Zurich, aconsejó concretamente la pena de muerte. Los ministros de Berna

[85] Carta sin fecha, en *OC,* vol. VIII, col. 708.
[86] *OC,* vol. VIII, col. 810.

contestaron con un largo documento escrito en alemán, definiendo bajo doce encabezados los errores del hereje.[87] La condena de la doctrina de Servet fue unánime entre los protestantes magisteriales, lo cual convertía el castigo casi en una acción de la Confederación, pues no hace falta decir que los cantones católicos hubieran estado de acuerdo no sólo con Lyon, sino también con Ginebra. Las respuestas uniformes de los cantones protestantes hicieron prácticamente imposible que Ginebra decidiera otra cosa que la pena capital, aun en caso de que no hubiera sido tal su deseo. El fiscal Claudio Rigot (que pertenecía, por cierto, al partido de los libertinos) acusó a Servet de trastornar el orden social, de llevar una vida disoluta y de tener afinidad con los judíos y los turcos.

Muchas personas particulares se mostraron afligidas ante las medidas que estaban a punto de tomarse contra Servet, por lo mucho que se parecían a la conducta de la Inquisición. Así, contra el fondo general de las comunicaciones oficiales llegadas a Ginebra se destaca muy positivamente la carta del espiritualizante David Joris (cap. XIX.1), que llevaba a la sazón una cómoda vida en Basilea, pero que tuvo el valor de decirles a los magistrados y teólogos de Ginebra, en una carta anónima, escrita en cuanto "miembro del cuerpo de Cristo", lo que pensaba de su manera de proceder. Les preguntaba, con mucha intención, si la profecía de Jesús: "Os echarán de las sinagogas ... [y] cualquiera que os matare pensará que hace servicio a Dios" (Juan, 16:2) se aplicaba "a quienes infligen las penas o a quienes las sufren". No se sabe si ese elocuente llamado [88] a los magistrados ginebrinos en que Joris les pide "no cometer el pecado contra el Espíritu Santo" y "no ponerse al lado de los escribas y fariseos y de Pilato contra el ungido de Dios" llegó a manos de las autoridades.

Después de muchas discusiones y muchos vituperios mutuos, el tribunal encontró a Servet, el 26 de octubre de 1553, culpable de anti-trinitarismo y de anabaptismo, y, de acuerdo con lo estatuido en el Código de Justiniano, lo condenó a morir en la hoguera. Los demás puntos debatidos durante el proceso –el panteísmo, el psicopaniquismo, la doctrina de la carne celestial de Cristo, los errores de Servet acerca de la Tierra Santa (de la que decía que era en parte un desierto inútil) y sus supuestos delitos morales– no se mencionan en la sentencia. Tampoco se dice nada de la conspiración política. Servet fue condenado como anabaptista y neo-samosatense.

Calvino interpuso una petición para que la hoguera se cambiara por otro método menos cruel, pero la sentencia no fue alterada. Farel, encargado de conducir a Servet al lugar de la ejecución (en Champel, extramuros de Ginebra), lo instaba a abjurar, pero Servet rechazó todas las invitaciones a repudiar su teología y a salvar así su vida. Sus últimas palabras, en la hoguera, fueron: "¡Oh Jesús, Hijo del Dios eterno, ten piedad de mí!" Hasta el último instante se mantuvo firme en su fe, negándose a atribuir la eternidad a la persona de Jesucristo, el Hijo.

[87] *Ibid.*, cols. 811 *ss.*

[88] Traducido por Roland H. Bainton, *Concerning Heretics*, Nueva York, 1935 (*Records of Civilization, Sources and Studies*, XXII), pp. 305-309.

XXIV. LOS EVANGÉLICOS ITALIANOS RADICALES EN EL DESTIERRO DE SUIZA

CAMILO RENATO, el Renacido, al igual que muchos de sus compatriotas en la tierra del Renacimiento, había suspirado, según se recordará (cap. XXII. 1), por el regreso de la Edad de Oro "bajo los benignos auspicios de Cristo" en las tierras de la Reforma y de la Restauración. Para todos los evangélicos italianos que rompieron con la iglesia católica romana, la gran doctrina liberadora había sido la enunciada, como un sonoro toque de clarín, por Lutero. Al resonar más allá de los Alpes, el mensaje de Lutero podía condensarse en esta frase: los elegidos están predestinados a la salvación manifiesta en su fe. En el contexto italiano, sin el respaldo de ninguna magistratura, ni de tipo principesco ni de tipo cantonal, el luteranismo adquirió rápidamente, según hemos visto, un carácter radical. No tardó, por ejemplo, en contagiarse de sacramentarismo, tal como ocurrió en Suiza; y cuando Calvino sucedió a Lutero imponiendo una dirección majestuosa e imperiosa al conjunto ecuménico de la causa protestante, los italianos, generalmente a través del territorio semi-evangélico, tolerante y plurilingüe de las Tres Ligas, gravitaron hacia la Confederación suiza y, con particular fascinación, hacia la ciudad de Ginebra. Estas palabras de un emigrado, dirigidas indirectamente a Calvino, expresan el sentir de muchos:

> Yo, que he viajado a países remotos y que he vivido entre distintos pueblos por la Palabra de Dios, he elegido entre todas vuestra iglesia, y esto no por otra razón que por la posibilidad de conocer y de oír personalmente al señor Calvino, cuya fama he tenido hasta ahora en la mayor reverencia.[1]

La congregación italiana de Ginebra, que era particularmente numerosa, se distinguía por la calidad y el entusiasmo de sus miembros, pero también, desde el punto de vista de Calvino, por su demasiada independencia en materias de doctrina y de disciplina. Se le había asignado al principio una de las capillas de la iglesia de San Pedro. Este local no tardó en ser insuficiente, y entonces los refugiados y los mercaderes residentes que estaban en favor de la Reforma lograron que se les cediera la iglesia de Santa Magdalena. Su director era Galeazzo Caracciolo, marqués de Vico, natural de Nápoles, que había sido tocado por el espíritu valdesiano, y el más importante de sus pastores era el conde Celso Martinenghi, ex-canónigo de la basílica de San Juan de Letrán. Los impulsivos y fervorosos refugiados se reunían no sólo para celebrar el culto dominical, sino también, entre semana, para estudiar la Biblia y para debatir sobre cuestiones teológicas.

En octubre de 1553, los miembros de la comunidad protestante de Ginebra y de otras zonas de la diáspora quedaron estupefactos por la manera como Calvino había tratado a Servet. Algunos de sus portavoces

[1] Juan Valentín Gentile, en *OC*, vol. IX, col. 390.

más radicales tuvieron el valor de reprobar al perpetrador del más horrendo auto de fe del protestantismo magisterial.

En su *Carmen* latino de 357 versos, Camilo Renato lloró el melancólico destino de los cristianos evangélicos de Italia que, con espanto indecible, contemplaban un poste envuelto en llamas allí donde habían creído encontrar un puerto seguro (cap. XXII.3), y censuró abiertamente a Calvino por su presunción de superar o perfeccionar los métodos de Jesucristo, que estuvo siempre dispuesto a buscar a los descarriados, que supo hallar el bien en los pecadores, así como la hipocresía en los justos, y que, sobre todo, dio instrucciones muy precisas acerca de la triple amonestación (Mateo, 18:15-18) y, en el caso del muchacho que sufría de frenesí o de epilepsia (Lucas, 9:38-42), reprendió a sus propios discípulos por haber desahuciado al joven enfermo y a su afligido y desesperado padre, aprovechando la ocasión para instruirlos y mostrarles cómo hay dolencias del espíritu o del cuerpo que no pueden curarse sino por la oración y el amor. A pesar de su pretensión de haber renovado el cristianismo apostólico –decía Camilo Renato–, el reformador de Ginebra había llegado también mucho más lejos que San Pablo, pues incluso para los más escandalosos pecadores de Corinto el apóstol no recomendaba otra cosa que la excomunión. El *Carmen* termina con un llamado a todos los demás reformadores suizos para que sean médicos espirituales, profetas valientes en contra del mal y predicadores magnánimos de la fraternidad cristiana, a imitación de Dios en su justicia y de Cristo en su amorosa mansedumbre, en vez de convertirse en inquisidores y verdugos, tan malvados como los esbirros del Anticristo.

Otra obra mucho más renombrada, y de mayor influencia en los años subsiguientes, compuesta asimismo como reacción a la muerte de Servet, fue la que apareció bajo pseudónimo en Basilea, en 1554, con el título *De haereticis an sint persequendi.* La estudiaremos luego, entre las obras de Sebastián Castellion (cap. XXIV.2.b). Si el poema de Camilo Renato pedía apasionadamente benignidad y longanimidad cristianas de parte de los capitanes de la iglesia reformada, el libro de Castellion, antología de textos patrísticos y contemporáneos en contra de la coerción de conciencia, constituía un alegato en pro de una política de amplia tolerancia. Pero ni el poema ni la antología se declaraban abiertamente en favor de los puntos doctrinales concretos que habían motivado la condena de Servet.

En cambio, la *Apologia pro Michaele Serveto,* firmada también con un pseudónimo –en este caso, el de Alphonsus Lyncurius Tarraconensis–, fue no sólo un alegato en pro de la tolerancia, sino, a la vez, un llamado al humanitarismo en el trato con los recalcitrantes, un enérgico ataque a las pretendidas bases legales del proceso mismo y una aceptación inequívoca de las doctrinas condenadas de Servet acerca de la Trinidad.

En toda la extensión de la diáspora italiana, poemas, apologías, antologías y otros materiales bogaron durante algún tiempo después de 1553 como restos flotantes sobre las crecientes olas de desesperación ante lo que estos italianos sentían como el naufragio de la iglesia reformada bajo su inexorable piloto, Calvino.

1. La relación entre anabaptismo y anti-trinitarismo

Antes de emprender cualquier análisis de la índole de estos materiales, tenemos que hacer una pausa para ofrecer una generalización introductoria en torno a la siguiente pregunta: por qué, en contraste con los radicales germánicos, los italianos, incluso en el caso de los que fueron también técnicamente anabaptistas, no cargaron el acento en la recuperación del bautismo de los creyentes, sino más bien en la restitución de un Cristo humano y bondadoso, y llegaron así a la disolución de la doctrina de la Trinidad, que a lo largo de los siglos, según ellos, había inmovilizado la misericordia de Dios dentro del rígido casco de una formulación dogmática.

Los más radicales de los evangélicos conventiculares italianos, a quienes de manera indiscriminada se aplicaba el mote de anabaptistas, y que hasta cierto punto habían heredado la organización y los hábitos familiares de los valdenses no protestantizados (cap. XXI.1), tenían no poco del carácter de los anabaptistas germánicos. Pero, a diferencia de los que vivían al norte de los Alpes, los radicales italianos abrazaban la doctrina protestante de la predestinación, si bien enderezándola en una dirección potencialmente universalista. Verdad es que, en resumidas cuentas, hubo en Italia varios auténticos anabaptistas sostenedores del libre albedrío, como los mártires hutteritas de Venecia que ya hemos mencionado (cap. XXII.4). Sin embargo, aun estando vinculado con el principio doctrinal imperante de la predestinación a la fe, y con el efecto espiritualizante de este principio, sólo en contados casos llegó a ser el rebautismo una marca distintiva de los evangélicos radicales italianos, así de los que se quedaron en la península como de los que se unieron a la diáspora.

En tierras de Italia, el rebautismo no pudo haber sido nunca un requisito eclesiológicamente constitutivo: en un contexto católico tan suelto –zurcido de jurisdicciones diocesanas, monásticas, principescas y cívicas, impregnado de espíritu renacentista y acostumbrado, desde largo tiempo atrás, a expresiones sectarias de cristianismo tanto entre los intelectuales como en las clases bajas–, los disidentes italianos estaban rodeados de tantos católicos puramente nominales, que no tenían necesidad de señalarse a sí mismos por el acto del bautismo de los creyentes. El simple hecho de unirse a un círculo de lectores y de enérgicos exhortadores era perfectamente suficiente como acción constitutiva. En cambio, el anabaptismo "clásico" (germánico) tenía que reaccionar contra una iglesia territorial predestinaria y solafideísta, o bien contra la vieja iglesia católica encarnizadamente defendida por los príncipes de la casa de Habsburgo y por las ligas católicas. Los evangélicos radicales italianos, surgidos de una situación que hasta 1542 fue sólo lánguidamente católica, pues eran tiempos en que la iglesia estaba apenas congregando poco a poco sus fuerzas para emprender la contraofensiva, eran, desde luego, conscientemente anti-pedobaptistas a causa de la importancia primordial que daban a la fe explícita; pero estos radicales no hubieran podido hacer del bautismo de los adultos el signo distintivo de su ruptura con el "Anticristo".

Tampoco en el caso de los radicales italianos que huyeron al destierro pudo convertirse el rebautismo, sin más, en una marca distintiva. Su insistencia en la predestinación a la fe impedía a la mayor parte de ellos cargar el acento sobre ninguna acción que simbolizara una regeneración moral basada en el libre albedrío. En consecuencia, cuando estos italianos liberados entraban en territorio suizo, sus impulsos más radicales estaban destinados a encontrar expresión, no en el rebautismo, sino más bien en el anti-trinitarismo. Como refugiados que eran, se distinguían ya de los fieles de sus países adoptivos por el habla y por el acento teológico que traían. El rebautismo de estos refugiados, ya organizados aquí y allá en congregaciones de habla italiana creadas en territorios extranjeros (de habla francesa o alemana), no pudo tener nunca la significación programática que tenía para los radicales germánicos en las ciudades y en las parroquias de donde eran nativos.

Había, sin embargo, algo común al impulso anabaptista germánico y al impulso anti-trinitario italiano: su pacifismo radical, en imitación de Cristo y de las costumbres de los cristianos primitivos. A semejanza de los anabaptistas evangélicos alemanes, casi todos los evangélicos italianos –los valdenses protestantizados y los protestantes conservadores lo mismo que los radicales– eran enemigos de la guerra, de la pena de muerte y de la coerción en el terreno de la conciencia. Su ideal era la separación de la iglesia y el estado, o por lo menos la libertad de conciencia y la supresión de los métodos violentos en materia de religión.

Se comprende, pues, que en octubre de 1553 los evangélicos radicales italianos hayan sentido instintivamente que su compromiso moral más urgente era atacar una implicación eclesiástico-política coercitiva de la doctrina de la Trinidad en el contexto del protestantismo magisterial suizo. Aunque su indignación y preocupación ante lo que ellos veían como una connivencia personalmente vengativa de Calvino en la muerte de Servet tenía como fundamento primordial su entrañable convicción de la necesidad de la tolerancia religiosa, el hecho de que Calvino mismo hubiera conectado en alguna forma la autoridad religioso-política que tenía en Ginebra con la formulación "constantiniana" de la doctrina de la Trinidad indujo a los radicales italianos a abrazar decididamente una u otra forma de anti-trinitarismo.

En consecuencia, al emprender la ofensiva contra el eclesiasticismo inquisitorial en su nuevo ropaje protestante, el blanco que inmediatamente se les ofrecía estaba marcado por el propio Calvino, que afirmaba que el Dios del Viejo Testamento es el mismo Dios uno y trino de los credos. Más explícito desde este punto de vista que los padres del Concilio de Nicea, Calvino sostenía que cada vez que se nombra al Padre en las Escrituras, también es mencionado implícitamente el Hijo, consustancial al Padre, y severo como el Padre; y que, por lo tanto, no hay diferencia esencial entre la revelación del Antiguo Testamento y la del Nuevo. Una de las consecuencias prácticas de la equivalencia así postulada era que la república cristiana –como en su tiempo la hebraica– está ordenada y regida con la sanción plena

del Dios trino y uno. Esta última aseveración consternaba particularmente a los evangélicos italianos, por la contradicción que veían entre la incesante preocupación de Calvino por apartar la iglesia reformada de Cristo del control de los magistrados ginebrinos y al mismo tiempo su insistencia teológica en el papel cristiano y en la vocación cristiana de esos mismos magistrados.

Aunque muchos radicales italianos eran hombres bien educados –abogados, médicos, antiguos clérigos, y hombres notables por su sangre o su fortuna–, no podían compartir la convicción de Calvino, tan sutil y tan profundamente bíblica, de que los estados cristianos estaban ordenados y sostenidos por el Dios trino y uno no sólo para la represión de los pecadores entre los elegidos, sino también para la protección y aprobación de los cívicamente virtuosos entre los réprobos (!). Así, cuando Calvino, movido por su preocupación religioso-política, quedó inexorablemente convencido de que el descarado "réprobo" español era también un criminal porque amenazaba la base y la sanción trinitarias de la magistratura cristiana, los radicales italianos vieron con toda claridad que, para salvaguardar su conciencia cristiana y para proteger a los miembros de las iglesias reformadas de Cristo contra persecuciones emprendidas en nombre de Cristo, su único recurso era dedicarse a desmantelar la doctrina de la Trinidad. Calvino, según veían ellos, estaba sancionando su conducta con la autoridad de un Cristo de cuya figura había borrado todos los rasgos del Hijo del Hombre que padeció por la humanidad y le otorgó su perdón. Por lo tanto, era preciso liberar al Hijo de esas formulaciones dogmáticas que ellos veían como un despiadado tornillo de hierro: tal era, para ellos, el mejor medio de garantizar la independencia de los devotos de Cristo. Así, pues, la simplificación de la doctrina de la Trinidad estaba destinada a cumplir, para los radicales italianos, más o menos las mismas funciones religioso-políticas que la insistencia en el bautismo de los creyentes cumplía entre los radicales alemanes.

Al establecer una distinción entre el Padre judicial, creador del universo y ordenador de la ley y de la vida civil, y el Hijo redentor, y al afirmar la subordinación de Cristo, el Hijo, alterando de ese modo la formulación niceno-ginebrina. los evangélicos radicales italianos, sin salirse del contexto del predestinarismo y solafideísmo protestante, trataban de salvaguardar la libertad de conciencia, conseguir la supresión de los medios coercitivos en materias de religión, fomentar la fraternidad cristiana y recuperar todas las demás instituciones y costumbres apostólicas por las cuales estaban luchando los radicales germánicos con su insistencia en el bautismo de los creyentes, en el libre albedrío y en la santificación.

El anabaptismo germánico, basado en la libertad de la voluntad humana, y el anti-trinitarismo italiano, basado en una elección divina inclusiva y sólo *incidentalmente* inclinado a la práctica del rebautismo de los adultos, tenían, pues, un motivo fundamental en común, a saber, la necesidad de distinguir entre el Viejo y el Nuevo Testamentos, de devolverle al segundo toda su preeminencia y de restaurar la comunidad cristiana de los tiempos

apostólicos, basada en la fe y ajena a todos los medios violentos. Pero al establecer esa separación entre las dos alianzas, al hacer la distinción entre el Padre y el Hijo y al subordinar en seguida el Hijo al Padre, los evangélicos radicales italianos no tardaron en encontrarse a sí mismos atribuyendo *al Padre* los rasgos y algunas de las funciones del Hijo, y, en la etapa final de esta revisión de la doctrina de la Trinidad, no tardarían en encontrarse rebajando al Hijo al nivel de los simples profetas (aunque ciertamente el más grande de todos), borrando así una vez más, con ese teísmo ético generalizado, la diferencia entre la Vieja Alianza y la Nueva.

Naturalmente, este desplazamiento alteraba a su vez la doctrina de la redención. Bajo la influencia de Juan de Valdés, hacía ya tiempo que muchos evangélicos italianos habían venido a ver en la crucifixión de Cristo, no un sacrificio para apaciguar o indemnizar a un Gobernante exigente, ni tampoco una transacción penal cósmica llevada a cabo por Dios mismo para asegurarle al hombre pecador una justificación simbólica, sino la demostración (o revelación) del amor perdonante y re-generante de Dios Padre y de Dios Hijo, expresado por Cristo para bien de la humanidad caída y perdida. Así, comenzando dentro del marco del predestinarismo y avanzando desde allí hasta hacer de Cristo el subordinado de Dios (Padre), los radicales italianos, en su anti-trinitarismo, se acercaban a la visión a que por su lado habían llegado los radicales del norte. Los anabaptistas sostenedores del libre albedrío, como Denck, con el bautismo de los creyentes y la alianza de la buena conciencia con Dios, y los espiritualistas, como Schwenckfeld o Franck, con la penetración contemplativa del yo hasta el punto en que el espíritu interior se siente identificado con la Palabra de Dios, habían experimentado igualmente el mismo amor perdonador de Dios por el hombre que Valdés había encontrado en su interpretación de la venida de Cristo.

En el curso de los capítulos siguientes se va a ver cómo dentro del anabaptismo, del espiritualismo y particularmente del racionalismo evangélico se fue creando, en forma más o menos visible, una fuerte presión para rearticular el concepto de salvación y más concretamente el de redención, de tal manera que acabó por llegarse a una ruptura respecto de la teoría de San Anselmo e incluso de la teoría patrística. El *De Jesu Christo servatore* de Fausto Socino (cap. XXIX.7), escrito en 1578, o sea al finalizar el período que aquí consideramos, puede verse, en verdad, como la formulación concreta de algo que muchos de los representantes de la Reforma Radical habían estado buscando a tientas a lo largo de medio siglo.

En resumen, la adhesión a la doctrina de la predestinación cumplió para los radicales italianos casi exactamente las mismas funciones que la doctrina de la Palabra interior o del Cristo interior cumplió para los espiritualistas alemanes, y las mismas que la doctrina de la supresión de la culpa original por la muerte de Cristo en el Calvario cumplió para los anabaptistas alemanes. En otras palabras, los tres grupos se hallaban más o menos liberados de la necesidad de ocuparse de la justificación, la santificación y en consecuencia la salvación personal al referirse a un acontecimiento histórico, la expiación o sacrificio propiciatorio de justicia realizada. Los reformadores pro-

testantes clásicos, al rechazar la idea de una cadena *ad infinitum* de sacrificios litúrgicos o actos imitativos de la expiación de la cruz en el altar eucarístico, y al polemizar contra el elaborado sistema de justificación por las obras relacionado con la misa, habían estado tratando de expresar algo que los radicales tomaban ya por supuesto en su completa ruptura con el pasado católico, los italianos con su confianza en la elección, y los alemanes con su afirmación del sufrimiento imitativo simbolizado en el bautismo de los creyentes. Toda su estructura teológica se levantaba, de hecho, sobre estos cimientos, ocultos para ellos mismos al igual que para otros. A consecuencia de ello, cuando los radicales –anabaptistas, espiritualistas o racionalistas– llegaron al momento de formular una doctrina (nueva) de la redención, como la expiación *forense* de justicia realizada o sacrificio vicario era algo tan remoto no sólo históricamente, sino también psicológicamente, lo que hicieron fue hablar de una redención "experiencial", o sea que formularon, en realidad, una doctrina de divinización progresiva, y este concepto de divinización equivalía a espiritualización, o sufrimiento redentor, o imitación divina, o santificación demostrable, o perfeccionismo.

Era necesaria una generalización como esta que hemos hecho acerca del punto central de la teología cristiana para hacer inteligibles las especulaciones y rarezas trinitarias y cristológicas de la Reforma Radical en su conjunto, y, más dentro del asunto del presente capítulo, para ver algún sentido en los inquietos movimientos y en los trágicos choques de los evangélicos radicales refugiados de Italia que se fueron desparramando en una vasta diáspora, desde la Inglaterra de Eduardo hasta la Polonia de los Jagellones y la Transilvania amenazada por la sombra de Solimán el Magnífico, y cuya evolución teológica hizo de ellos, muchas veces, unitarios explícitos.

2. Los racionalistas evangélicos italianos en la diáspora

Tiene que haber habido entre los racionalistas italianos una dosis considerable de sentimiento servetiano mucho antes de que el nombre del español anti-niceno estuviera en labios de todo el mundo, a raíz de su ejecución en el otoño de 1553. Hemos visto (cap. XXII.2.c) con qué prontitud el sínodo anabaptista celebrado en Venecia en 1550 adoptó acerca de las tesis cristológicas y de la doctrina de la Trinidad una posición extrema, que iba mucho más allá de cuanto Servet había dicho. En el mes de julio que precedió a la fatídica llegada de Servet a Ginebra, Pablo Gaddi escribía a Calvino una carta en que le decía que la teología de "ese hombre orgulloso y diabólico" se estaba difundiendo de manera alarmante en los Grisones y en la Italia septentrional.[2] Dos años después de la ejecución de Servet, le será posible a Guillermo Postel (cap. XXII.2.d) hablar del número considerable de firmes seguidores del hereje español en Venecia.[3]

[2] Carta de Gaddi a Calvino (Zurich, 23 de julio de 1553), en *OC*, vol. XIV, núm. 1763.
[3] La *Apologia pro Serveto Villanovano* de Postel está ocupada en muy buena medida por

De cualquier modo, varios racionalistas italianos, a la hora de repudiar a Calvino por su falta de humanidad y por su poco apostólica conducta, estaban dispuestos, en algunos casos, a defender las doctrinas mismas de Miguel Servet.

a) *Mateo Gribaldi*

Mateo Gribaldi Mofa (1506-1564),[4] catedrático de derecho civil en Padua, se hallaba de vacaciones en territorio de Berna –en Farges, propiedad que le venía por la dote de su esposa– durante el proceso de Servet. Fue uno de los primeros que declararon que la ejecución de Servet era una mancha indeleble que había caído sobre la Reforma, y que la pena de muerte no se justificaba nunca en casos de divergencia de opiniones religiosas. Como señor del castillo de Farges en Gex,[5] pudo convertir su residencia veraniega en un asilo para anti-trinitarios. Tenemos, pues, que ocuparnos de él con cierto detalle.

Gribaldi, natural de Chieri, en el Piamonte, había hecho una brillante carrera como experto en derecho civil, y había ilustrado sucesivamente las facultades de Perugia, Toulouse, Valence y Grenoble, entre 1535 y 1545. Durante su estancia en Valence publicó su *De methodo et ratione studendi* (1541), manual de derecho civil que gozó de mucha fama. En 1542, hallándose en Grenoble, se había convertido ya al protestantismo y, aunque seguía asistiendo a misa, estaba en correspondencia con Pedro Viret y posiblemente con el propio Calvino.[6] Despedido por la universidad (según se dijo, a causa de la falta de fondos), no parece haber ocupado otra cátedra hasta el año de 1548, en que fue llamado a Padua. Durante este período puede haber desempeñado alguna actividad en el conventículo radical que, según la tradición sociniana, existía en Vicenza hacia 1546 (cap. XXII.2).[7]

En la universidad de Padua, Gribaldi se atrajo gran número de seguidores entre los estudiantes, y su nombre quedó asociado con el "luteranismo" que profesaban muchos de ellos, especialmente los de origen alemán o suizo. Los estudiantes de Padua, que sumaban más de seis mil, constituían toda una potencia por sí mismos: llevaban a cabo ejercicios militares, le

exposiciones de sus propias ideas: su teoría de la Trinidad (en la cual distingue la *potentia*, la *sapientia* y la *clementia*), su visión del alma universal, la restauración de todas las cosas a través de la regeneración, y el papel de la Madre Juana, la anciana caritativa de Venecia, como la virgen redentora, coordenada con el principio masculino incorporado en Cristo. Esa apología fue publicada por J. L. von Mosheim, *Versuch einer vollständigen und unpartheyischen und gründlichen Ketzergeschichte,* Helmstadt, 1748, pp. 466-499.

[4] La biográfica básica sigue siendo la de Francesco Ruffini, *loc. cit.*, pp. 45-126.

[5] Gex, localidad sometida en un tiempo a los duques de Saboya, fue conquistada por Berna en 1536. Cedida en 1601 a Francia, forma parte actualmente del departamento de Ain.

[6] El nicodemismo de Gribaldi en esta época quedó demostrado por Alain Dufour, "Deux lettres inédites de Pierre Viret", *Revue de Théologie et de Philosophie,* 3ª serie, XI (1961), 222-235.

[7] Church, *op. cit.*, pp. 170-171. Gribaldi fue mencionado como miembro de los "collegia Vicentiae" por Manelfi, en su confesión de 1552.

mandaban embajadas al dogo de Venecia y estaban siempre prontos a defender las libertades universitarias. Poco después de su llegada a Padua, Gribaldi fue testigo, junto con el obispo Pedro Pablo Vergerio, de los tormentos de conciencia que sufrió en su lecho de muerte otro protestante universitario, Francisco Spiera, escena que parece haber contribuido mucho a la decisión de Vergerio de deponer el báculo episcopal y pasarse abiertamente a las filas de la Reforma. La publicación de sus dos relaciones de los últimos momentos de Spiera, llevada a cabo por Curione en Basilea, amplió el contacto de Gribaldi con los italianos desterrados.[8] Desde Basilea, por otra parte, comenzó a recibir cartas de Lelio Socino, hijo de su colega Mariano.[9]

Las tendencias y sentimientos radicales acerca de la tolerancia religiosa que pudieron haberle venido a Gribaldi de todas estas fuentes no llegaron a su expresión plena y abierta sino con ocasión del proceso de Servet. Durante sus vacaciones en el castillo de Farges, ciertamente debe haberse interesado, en cuanto jurisperito civil, en la utilización *ad hoc* que contra el médico español se hacía en la vecina Ginebra de las penalidades decretadas en el código de Justiniano para reprimir el rebautismo. En septiembre, o sea algunas semanas antes de la ejecución, escribió sobre el asunto a "los hermanos de Vicenza".

En ese mismo mes, en su camino de regreso a Padua, Gribaldi se detuvo en Ginebra para interceder por Servet ante Calvino,[10] el cual se negó a recibirlo. Fue éste el primero de los tres intercambios conocidos entre los dos juristas de mentalidad teológica. A partir de ese momento, según parece, Gribaldi no sólo censuró públicamente el proceso, sino que además comenzó a declarar que no veía nada erróneo en los puntos de vista de Miguel Servet.[11]

En Padua, durante los meses siguientes, Gribaldi se dedicó a elaborar sus formulaciones trinitarias. De manos de Pedro Perna recibió como obsequio un ejemplar del *De Trinitatis erroribus* de Servet, y estuvo conversando sobre la doctrina de la Trinidad con Lelio Socino, que durante un par de meses vivió alojado en su casa. Las expresiones anti-trinitarias del propio Lelio parecen datar de la época inmediatamente siguiente a su estancia en Padua. Poco después, Gribaldi comenzaría a hacer declaraciones públicas en favor de Servet.

En septiembre de 1554, casi a un año de distancia de la ejecución de Servet, Gribaldi estuvo de nuevo en Ginebra y, según su costumbre, asistió a los servicios religiosos de la congregación italiana, bajo el ministerio de Celso Martinenghi. Sus compatriotas lo incitaron a exponer sus opiniones

[8] *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus*. . ., Basilea, 1549/50. Cf. Kutter, *op. cit.*, pp. 289 y 297.

[9] *Matthaei Gribaldi et Basilii Amerbachii ad Bonifacium Basilii patrem Amerbachium Epistolae Patavinae*, Basilea, 1922.

[10] Calvino, *OC*, vol. XVI, núm. 2623, col. 464.

[11] Esto es, por lo menos, lo que asegura un simpatizante suyo: Castellion, *Contra libellum Calvini*, citado por Ruffini, *loc. cit.*, p. 61.

triadológicas y a asentarlas luego por escrito. Esta especie de manifiesto "A los hermanos italianos" [12] fue, de modo indirecto, una segunda confrontación con Calvino, cuya severa presencia se hacía sentir en toda la ciudad. Gribaldi se había esforzado en utilizar el lenguaje ortodoxo, pero el resultado no es ciertamente ortodoxo. Habla de una Trinidad "monarquiana", comparable a la unidad constituida por tres apóstoles –Pedro, Pablo y Apolo– cuyo apostolado es uno solo, y cita para ese objeto, poniéndolos el uno al lado del otro, el texto de San Pablo "Qui plantat [Paulus] et qui rigat [Apollo] *unum sunt*" (I Corintios, 3:8) y el del evangelio de San Juan (10:30), "Ego [Filius] et Pater *unum sumus*". Soslayando todavía el problema, se muestra de acuerdo en decir que el Padre y el Hijo son "due cose substantiali", o incluso "due hypostasi realmente et veramente distinte", pero se cuida de utilizar el adjetivo "consustancial", que sería el técnicamente adecuado para denotar la unidad esencial. En vez de eso, declara: "Non posso col mio intelletto capire senon do [due] dei, l'uno existente da l'altro." No se puede aceptar –dice– que, "in concreto et in individuo, uno sia tre et tre uno", pues es una proposición irracional. Y, de hecho, Gribaldi acaba por exponer una doctrina triteísta, o diteísta, mejor dicho, pues casi no menciona para nada a la tercera Persona. La unidad del Padre y el Hijo consiste sólo, según él, en la "potencia", la "sabiduría" y la "calidad de divinidad" que comparten.

Estas opiniones, combinadas con los celos de los colegas y las presiones cada vez más fuertes de la Inquisición, obligaron finalmente a Gribaldi a trasladarse otra vez a Padua a comienzos de 1555. Vergerio, que había abrazado la causa de la Reforma en 1549,[13] y con quien Gribaldi había hablado libremente en defensa de Servet cuando se detuvo en Chur en 1553, se encontraba a la sazón en Zurich, desde donde escribió una carta de recomendación en favor de Gribaldi al duque Cristóbal, solicitando para él una cátedra en la universidad de Tübingen.

Pero antes de seguir a Gribaldi en sus andanzas, nos es preciso detenernos en la *Apologia pro Michaele Serveto* compuesta en Padua en los primeros meses de 1555 y firmada con el pseudónimo de Alphonsus Lyncurius Tarraconensis.[14] Este Lyncurius, que se hallaba evidentemente muy familiarizado con las circunstancias de la prisión de Servet en Ginebra, que parece haber estado enterado muy directamente de sus planes de viaje de Lyon a Venecia, pasando por Ginebra, y de sus intenciones de publicar en Venecia un comentario sobre la Biblia hebrea,[15] y que dice también (en otro documento) que Servet no sólo le habló de sus planes respecto a Venecia,

[12] La carta "Fratribus Italis" puede leerse en *OC,* vol. XV, núm. 2018. Véase también Trechsel, *Antitrinitarier,* II, Beilage XI, pp. 460-461.

[13] Gribaldi escribió a Calvino una carta de recomendación en favor de Vergerio: *OC,* vol. XIII, núm. 1304.

[14] Se publica en *OC,* vol. XV, núm. 1918.

[15] Cf. el prefacio de la *Declaratio Jesu Christi* de Servet, publicado por S. Kot, "L'Influence de Michel Servet...", en Becker (ed.), *Autour de Servet et de Castellion, op. cit.,* p. 113. Y véase *supra,* cap. XI, a la altura de la nota 21.

sino que además le confió algunos de sus escritos, no es otro que Mateo Gribaldi.[16]

La *Apologia* se inicia con un examen apasionado y mordaz de todas las fallas jurídicas que, según el autor, se cometieron a lo largo del proceso de Servet, pero en su mayor parte está consagrada a las cuestiones doctrinales, y aquí Gribaldi se muestra un seguidor explícito y total del pensamiento servetiano. Afirma de manera vigorosa su convicción de que los protestantes se han concentrado únicamente en la "cola" del complicado cuerpo teológico del catolicismo, ocupándose de cuestiones como "la misa, el purgatorio, los sacramentos, la penitencia, la satisfacción, los ayunos, la invocación de los santos, las imágenes, los votos monásticos, el celibato, el libre albedrío y la predestinación" y afirmando que todo ello ha sido corrompido al menos parcialmente por el Anticristo papal, pero se han resistido a examinar la "cabeza", o sean las doctrinas capitales referentes a Dios, a Cristo y al Espíritu. Aquí, los tímidos reformadores han adoptado simplemente las formulaciones tradicionales sin examinarlas, sin someterlas a crítica. Y sin embargo, por principio de cuentas, la doctrina de la Trinidad es blásfema, pues sustituye a Dios Padre, creador de cielos y tierra, por una *trinitas* femenina. La "Trinidad" es una entidad imaginaria introducida por los griegos y elaborada sobre una base de meras alucinaciones papales, una quimera de los escolásticos que no se encontrará en ningún lugar de las Escrituras. Servet, de hecho, no se hallaba muy lejos de esto cuando, en una conversación referida por Gribaldi, dijo que la Trinidad era un parto monstruoso de la imaginación, un Cérbero espantable. Este dogma es una blasfemia contra Dios Padre, hace de Cristo una caricatura y se atreve a juzgar al Espíritu Santo, que es quien juzga todas las cosas y no debe ser juzgado por ninguna de ellas.

Servet no estuvo menos inspirado que Lutero por el Espíritu. La iglesia católica, sacudida por las críticas de Lutero, actuó vigorosamente, pero no dispuesta a quemarlo, sino más bien a argumentar con él. El Espíritu tal vez inspiró también a Zwinglio, el cual, en su extremo sacramentario, se hizo a su vez odioso a Lutero. ¿Acaso Lutero se asoció con los príncipes para urdir la ejecución de Zwinglio? No, sino que debatió personalmente los problemas en Marburgo.

De la manera más contraria a la Escritura y al derecho –prosigue el apologista–, Calvino maquinó la muerte de Servet so pretexto de defender la Trinidad, pero lo que hizo no fue sino un acto de "venganza personal". Al entregar a Servet a las llamas, Calvino confirmó a los católicos en su disposi-

[16] S. Kot, *loc. cit.*, pp. 86-89 y 113-115, atribuyó esta importante obra a Celio Secondo Curione, y la atribución fue aceptada por David Pingree en la introducción a su traducción inglesa, en *Italian Reformation Studies*, *op. cit.*, pp. 199-200. En la edición original del presente libro (*The Radical Reformation*, Filadelfia, 1962, cap. XXIV, pp. 623-624 y notas 8-10) propuse argumentos en favor de la paternidad de Gribaldi. Ésos, y otros más, hacían falta para robustecer la tesis. Véase ahora Uwe Plath, "Noch einmal «Lyncurius»: Einige Gedanken zu Gribaldi, Curione, Calvin und Servet", *BHR*, XXXI (1969), 583-610, con examen de la bibliografía anterior.

ción a castigar a los herejes con la hoguera, y entre ellos el concepto de "herejes" tenía que ser definido con gran amplitud. ¿Qué clase de cristianismo es ese que "proclama sus buenas nuevas con la hoguera"? ¿Puede la Reforma ginebrina pretender que está con ella el Dios que dijo que no quería la muerte del pecador, sino que se arrepintiera y siguiera viviendo, y que advirtió que, en todo caso, la venganza era suya y no de los hombres? Ginebra se ufana de haber restaurado el cristianismo evangélico, pero ¿dónde están "la humildad, la paciencia, la benignidad, la longanimidad y la misericordia del Señor Jesucristo", que nos ordenó amarnos los unos a los otros y orar por los que nos ultrajan y calumnian? ¿Acaso no dio a sus seguidores más cercanos la instrucción de esperar el Juicio Final para que entonces se hiciera la separación del trigo y la cizaña? En ese cristianismo pretendidamente apostólico de Ginebra, ¿dónde están los preceptos y ejemplos que nos dejaron los grandes portavoces de la era apostólica, San Pablo y San Juan Evangelista, San Ignacio y San Ireneo? Las enseñanzas de estos santos, en todo lo que se refiere al campo de la conducta humana, parecen enteramente desconocidas en Ginebra. Hasta los Nerones de la historia se horrorizarían si supieran que había cristianos quemando a cristianos en el circo de la cristiandad.

Dios no es una sustancia –prosigue Gribaldi, afirmando que sus convicciones son idénticas a la de Servet–, sino el Creador y el Padre, que encomendó a su Hijo unigénito la misión de redimir el mundo, y que ha enviado su Espíritu para que opere en el corazón de los hombres, haciendo los milagros de la conversión de un ladrón, de la iluminación de un ciego y del regreso de un pródigo. ¡Que Calvino siga a Gamaliel si no puede seguir a Cristo y a San Pablo, y que al menos aguarde hasta ver si lo que le parece nuevo es o no cosa de Dios!

La cátedra de Tübingen solicitada por Vergerio para Gribaldi a comienzos de 1555 se le otorgó inmediatamente, y Gribaldi, en su viaje a ese lugar, se detuvo unos días en Zurich, al lado de su amigo Vergerio. Sabedor de ello, Bullinger lo obligó a presentar a las autoridades una confesión ortodoxa de fe como condición para permitirle salir de la ciudad.[17] Una buena indicación de la eficacia con que Gribaldi expresaba en privado sus creencias religiosas cada vez más radicales es el hecho de que dos estudiantes polacos residentes a la sazón en Zurich, Pedro Gonesius y Miguel Salecki, hayan decidido seguirlo a Tübingen. (El primero de ellos no tardaría en desempeñar un papel importante en la difusión del anabaptismo servetiano en Polonia y Lituania: *infra*, cap. xxv.2.)

El tercer encuentro de Gribaldi con Calvino, ya directo, tuvo lugar cuando el italiano visitó la ciudad de Ginebra en el verano de 1555. Se organizó una disputa entre los dos, pero Gribaldi abandonó la sala, muy ofendido, porque Calvino se negó a darle la mano. Convocado ante el ayuntamiento, hizo valer la protección que le daba el hecho de ser ciuda-

[17] Esta confesión de Zurich puede leerse en *OC*, vol. XV, núm. 2341. En contraste con ella, la que Grimaldi firmó en Ginebra es ortodoxa hasta en el empleo de la palabra *consubstantialis*.

dano de Berna, y la única pena que sufrió fue la de expulsión. Durante dos años más continuó seguro en Tübingen, desempeñando su cátedra. Pero en 1557, como resultado de prolongadas investigaciones, y en relación con la correspondencia a que dio lugar el arresto de su discípulo Gonesius en Polonia, las convicciones teológicas más secretas de Gribaldi quedaron patentes ante la mirada de los jueces. En ese mismo año de 1557 sufrió un atentado contra su vida, obra de un individuo irritado por haber salido perdidoso en una causa judicial, y tuvo el dolor de ver que su amigo Vergerio, que se hallaba por entonces al servicio del duque Cristóbal, se volvía contra él.

Como resultado de las sospechas del duque acerca de su ilustre jurista, Gribaldi fue citado a comparecer ante el senado de la universidad,[18] y entonces decidió huir a Farges. Posteriormente fue aprehendido por andar difundiendo panfletos heréticos, y fue llevado a Berna para que aquí se le juzgara. Mientras tanto se habían confiscado los libros que dejó en Tübingen y se había descubierto un escrito suyo muy comprometedor, intitulado *De vera cognitione Dei*. Las notas marginales de este escrito, hechas de mano de Curione, el amigo humanista de Gribaldi, fueron la causa de que Curione, a su vez, fuera sometido a proceso en Basilea (cap. XXIV.2.b). Lo poco que se sabe de esa obra perdida indica que Gribaldi había absorbido verdaderamente la abstrusa teología de Servet. Un testimonio hostil resume de esta manera algunos de los puntos de su doctrina: las tres Personas son tres Dioses distintos, pero "Dios el Altísimo es como Júpiter, el primero de ellos", de modo que el Hijo y el Espíritu son Dioses subalternos; por otra parte, "la divina simiente del Hijo de Dios, o sea el Verbo, adoptó forma de ser humano en la Virgen Madre, pero *sin tomar de ella una naturaleza humana*".[19] Es éste, entre los radicales italianos, el único caso conocido de una apropiación explícita de la doctrina de Servet sobre la carne celestial de Cristo. La otra porción de las ideas del español, o sea su alteración de la doctrina de la Trinidad, tuvo una aceptación más amplia.

En otro escrito descubierto en Tübingen, los *Religionis christianae progymnasmata*,[20] la forma en que ataca Gribaldi la doctrina de la Trinidad muestra la importancia que la venida de Cristo, como demostración del amor divino, tenía para los radicales italianos. Desarrollando unos pasajes de Tertuliano y de Orígenes en que Dios es llamado *autotheos*, declara Gribaldi que, en vista de que Cristo fue enviado como Redentor por órdenes de su Padre, no puede considerársele *autotheos* –Dios que se gobierna a sí mismo, Dios suficiente en sí, Dios auténtico–, sino sólo Dios subordinado. En los *Progymnasmata* se dedica también atención al Espíritu Santo como miembro de un sistema triteísta. De esta manera Gribaldi, que en su carta "Fratribus Italis" había reflejado el interés de Servet por sólo el Padre

[18] El acta de esta junta, la carta de Gribaldi en defensa propia después de su huida y la subsiguiente acusación formal del duque Cristóbal han sido publicadas por Cantimori y Feist, *Testi*, pp. 85-89 y 90-91.

[19] Carta de Haller a Bullinger (14 de septiembre de 1557), en *OC*, vol. XVI, núm. 2711.

[20] Impresos por Cantimori y Feist, *Testi*, pp. 81-85; y cf. Cantimori, *Eretici*, pp. 210-211.

y el Hijo, se aparta de su modelo y desarrolla ya el triteísmo subordinacionista que luego será propagado por Jorge Blandrata (cap. XXIV.2.d y XXV.3).

b) *Celio Secondo Curione y Sebastián Castellion*

Celio Secondo Curione (1503-1569),[21] sometido a proceso en Basilea a causa de sus glosas marginales en el *De vera cognitione Dei* de Gribaldi, se disculpó alegando que se trataba de observaciones puramente gramaticales, y que si se había sentido obligado a dar esa ayuda al "hereje" había sido a causa de sus viejos lazos de amistad y de su común origen. En efecto, los dos habían nacido en el Piamonte, a unas cuantas leguas el uno del otro; y, como Gribaldi, Curione había tenido una formación sumamente peripatética.

Siendo estudiante en París, Curione había sido introducido a los ideales de la Reforma a través de los *Loci communes* de Melanchthon, que le fueron obsequiados por un fraile agustino. Posteriormente, sus estudios lo llevaron a Milán y a la liberal universidad de Padua (1528). Después de residir durante un semestre como tutor en la corte de los condes de Montferrat, regresó al Piamonte para entrar en posesión de una herencia. Pero, habiendo salido a la defensa de Lutero en cierto debate con un dominico, fue acusado de herejía por su rival y encerrado en la cárcel. Escapó después a tierras del Milanesado y trabajó como catedrático de latín y retórica, protegido –como Gribaldi en Padua– por una guardia de estudiantes. Obligado más tarde a renunciar, huyó a Venecia, donde en 1539 escuchó la primera serie de sermones cuaresmales de Bernardino Ochino, y de allí a Ferrara, donde puede haber conocido a Camilo Renato, el cual era sometido a juicio en esta ciudad a fines de 1540 (cap. XXII.1). Bajo la protección de la duquesa Renata, se dirigió luego a Lucca, y aquí se sumó al grupo de estudio de la Biblia en que se encontraban otros tres hombres que luego serían desterrados a países del norte, aunque ellos por una adhesión más ortodoxa a la Reforma: Pedro Mártir Vermigli, prior de San Frediano,[22] Jerónimo Zanchi (que con el tiempo sería yerno de Curione) y Celso Martinenghi.

Durante esta época el pensamiento de Curione probablemente no difería gran cosa del de los pro-calvinistas con quienes estaba asociado. Como ya se ha mencionado antes, en la temporada que pasó en Lucca escribió un opúsculo *De immortalitate animorum*, quizá en reacción a las posibilidades libertinistas del psicopaniquismo de Renato. En 1542, Vermigli fue obligado a comparecer en Roma, y el círculo de Lucca se deshizo. Curione huyó a Suiza. Ayudado por Bullinger, obtuvo la dirección de la academia de Lausana, donde, como expresión de su alivio por haber escapado, escribió una sátira antipapista, intitulada *Pasquillus exstati-*

[21] Véase Kutter, *Curione*, y también Delio Cantimori, *Italiani a Basilea e a Zurigo nel Cinquecento*, Roma-Bellinzona, 1947.

[22] McNair, *op. cit.*, cap. VIII. McNair no parece conocer los documentos sobre Curione y sus compañeros del círculo de Lucca publicados por Giorgio Spini, "Alcuni episodi della Riforma lucchese del XVI° secolo", *BSSV*, 1938, núm. 70, pp. 82-91.

cus (Basilea, 1544). Otra obra de la misma época es su *Araneus, seu de providentia Dei* (Basilea, también 1544). Perdió después su cargo en medio de cierta nube de escándalo, y entonces fue nombrado catedrático de retórica latina en Basilea (1547). Aquí compuso un tratado doctrinal, la *Christianae religionis institutio* (1549), y tradujo las *Consideraciones* de Juan de Valdés (1550).

A diferencia del racionalista Gribaldi, Curione puso en tela de juicio la doctrina de la Trinidad llevado por su inclinación temperamental hacia lo místico, como se ve sobre todo en su *Araneus.*[23] En la *Institutio* define a Dios sin emplear para nada el término "persona" (cosa que ya había hecho Lorenzo Valla), ni tampoco las palabras bíblicas Padre, Hijo y Espíritu Santo, y diciéndolo todo de una manera vagamente panteísta.[24] En 1549, una persona que se hallaba de visita en Basilea denunció una tendencia radical en la teología de Curione y entabló con él un debate, "porque negaba la divinidad de Cristo". Es evidente que Celio se entendía bien con muchos radicales. Varias veces hizo ante Bullinger el elogio de Camilo Renato, a partir casi del momento en que ambos entraron en Suiza, si bien parece haber estado algo desilusionado de Renato hacia 1546, cuando quitó su nombre de la lista de reformadores italianos ilustres que había incluido en su *Pasquillus.* Pisaba el mismo terreno que Renato en cuanto a la teología de los sacramentos, que ambos interpretaban como meros "signos", y, en consecuencia, censuró vigorosamente el *Consensus Tigurinus* (1549), en el cual, según él, Bullinger había comprometido el futuro del sacramentarismo. Es posible que Curione haya asistido personalmente al sínodo anabaptista de Venecia de 1550 (cap. xxii.2.c), y también que se hubiera rebautizado cuando en 1553 estuvo de visita en Retia.[25] En otra de las obras de este período, *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate* (Basilea, 1550), Camilo definió su posición en cuanto a la libertad religiosa en términos ambiguamente erasmianos: los anabaptistas no deben ser perseguidos por sus ideas, sino, cuando mucho, por el delito de sedición.

La moderación exterior de Curione y su aceptación nicodemita de la iglesia establecida de Basilea pueden explicarse, en parte al menos, por la inseguridad de su posición económica y por sus responsabilidades de jefe de una familia numerosa. Sin embargo, siguió siendo siempre amigo de Ochino. Fungió como lector crítico de las *Theses de Filio Dei et Trinitate* de Gribaldi,[26] así como del *De vera cognitione Dei,* que se descubrió en 1557, en Tübingen, entre las pertenencias del jurista.

[23] Cantimori, *Eretici*, pp. 93 *ss.*

[24] Véase Teodoro Balma, "Il pensiero religioso di Celio Secondo Curione", *Religio,* XI (1935), 31-60.

[25] Manelfi llama a Curione "Johannes Secundus Curio". Sobre las probabilidades de que se haya rebautizado, véase mi "Camillo Renato", p. 175. La acusación de antitrinitarismo lanzada contra Curione procedió de Jerónimo Allegretti, el cual, según sugiero yo, puede identificarse con el "ilustre basiliense" que de hecho se había rebautizado, puesto que era a la sazón un anabaptista anti-trinitario.

[26] Editadas por Cantimori y Feist, *Testi.* Algunas lecturas de Cantimori de las glosas marginales de Curione han sido enmendadas por Kutter, *op. cit.* Anteriormente, las glosas

Otra fuente de sospechas acerca de Curione fue su tratado *De amplitudine beati regni Dei* (Basilea, 1554).[27] Se lo había dedicado al rey de Polonia, adonde probablemente pensaba acudir en busca de refugio para el caso de que se viera obligado a huir de Basilea, y en él *trataba de demostrar que la predestinación divina a la salvación incluía mucho más de lo que generalmente se suponía.* Su convicción en cuanto a la salvación universal se relacionaba muy claramente con la doctrina de Juan de Valdés (cap. XXI.3) y la del *Beneficio di Gesù Cristo.*[28] En un escrito anterior, el *De immortalitate animorum* (Lucca, 1541), Curione había sostenido todavía la existencia del castigo de los malvados en el más allá; ahora, en cambio, exponía un punto de vista más caritativo, probablemente bajo la influencia del valdesianismo, así como del universalismo de su amigo David Joris (cap. XIX.1), que por entonces residía en Basilea bajo el nombre de Juan de Brujas, mercader. Verdad es que Bullinger aprobó el *De amplitudine* sin más que unas cuantas objeciones, pero seguramente se habría sentido más alarmado si hubiera entendido ese tratado en el contexto de la pugna entre Calvino y Servet y de los escritos que sobre esa pugna estaban redactando hacia entonces, bajo pseudónimos, Gribaldi y Castellion.

El resto de la vida de Curione no es sino epílogo. Rechazó varios ofrecimientos de cátedras universitarias, y sus últimos años estuvieron ensombrecidos por las muertes sucesivas de sus hijos: Violante (esposa de Zanchi) en 1556, otras tres hijas y su hijo Horacio (consejero privado imperial) en 1564, y su hijo Agustín (catedrático de retórica en Basilea) en 1566. Él mismo murió en Basilea el 25 de noviembre de 1569.

El saboyano Sebastián Castellion (1509/15-1563)[29] dio muestras, con su libro *Sobre los herejes* (1554), de mayor arrojo aún que Curione y Gribaldi en su repudio de la crueldad de Calvino. Su libro da expresión pública y sistemática a la actitud de condena con que la mayor parte de los espiritualistas y de los racionalistas evangelicos veían la persecución por razones de fe y de conciencia.

se habían atribuido a otros personajes, por ejemplo a Socino; Plath, "Gribaldi", *loc. cit.*, p. 608, se las atribuye a Gribaldi.

[27] En el colofón aparece Poschiavo como lugar de impresión, pero sólo se trata de un recurso para huir de la obligación de presentar la obra a la censura de las autoridades de Basilea. Véase Uwe Plath, "Der Streit um Curiones *De amplitudine*", *Eresia e Riforma, op. cit.*, pp. 269-281.

[28] El año anterior, el visionario errabundo Juan León Nardi publicó en Basilea, donde había estado una temporada, alojado en casa de Curione, un libro que también puede haber influido en su pensamiento. En efecto, la *Lucida explanatio super librum Alchoranum* de Nardi allanaba el camino para la conversión de los musulmanes ofreciendo un análisis de la doctrina cristiana contenida en el Corán, "rectamente entendido". Véase Cantimori, *Eretici*, pp. 165 *ss.* Esta preocupación inter-confesional tuvo su más alta expresión entre los italianos en Francisco Pucci, otro vagabundo (cap. XXIX.7).

[29] Una biografía reciente es la de Bainton, *Travail*, pp. 97-124. La obra fundamental es la de Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563): Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols., París, 1892. Véase también Roland Bainton *et al.*, *Castellioniana: Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance*, Leiden, 1951, y Becker, *op. cit.*, pp. 158-288.

Nacido en el seno de una familia de prósperos agricultores en Saint-Martin-du-Fresne, cerca de Nantua, en Saboya, Castellion había estudiado en Lyon y se había convertido al protestantismo gracias a la lectura de la *Institutio* de Calvino. Había hecho viaje a Estrasburgo en 1540 para conversar con el autor, y se había alojado en su casa. Cuando Calvino fue llamado de nuevo a Ginebra, Castellion lo acompañó y fue puesto a la cabeza del nuevo colegio. Para beneficio de sus alumnos publicó unos *Dialogi sacri* (1541), muchas veces reimpresos, que son una selección expurgada de la Biblia traducida a latín clásico.

En 1544, después de haberse casado, Castellion solicitó ser ordenado, porque necesitaba completar su estipendio académico con algún trabajo parroquial. A pesar de que había carencia de pastores debidamente preparados, Calvino se negó a admitirlo entre los ministros por varias razones, en particular porque negaba la inspiración divina del Cantar de los Cantares y porque, a propósito del descendimiento de Cristo a los infiernos, no aceptaba la alegorización que Calvino hacía del infierno como la consumación de la angustia de Cristo y su experiencia del abandono total por parte de Dios Padre, que es la interpretación que se lee en el *Catecismo de Ginebra* (1545).[30] Castellion, como muchos representantes de la Reforma Radical (cap. xxxii.2), insistía en un descenso literal de Cristo al infierno, y veía en ello el único medio de redimir a los santos del Viejo Testamento. Calvino, exégeta tan sobrio y agudo en sus comentarios de la Biblia, evadía en este punto el sentido literal del Credo de los Apóstoles.

Pero si Calvino no quería a Castellion como ministro, sí lo seguía estimando en cuanto profesor, e hizo la lucha por conseguirle otro puesto. Al fin Castellion tuvo que salir de Ginebra para establecerse en Basilea, donde padeció extrema pobreza. Durante un tiempo se sostuvo a sí y a su familia atrapando la madera sin dueño arrastrada por la corriente del Rin. Finalmente fue rescatado de la penuria por una actividad intelectual más acorde con su educación. Consiguió trabajo en una imprenta como corrector de pruebas de textos clásicos y bíblicos, y recibió su grado de maestro en artes en la universidad de Basilea. En 1554, bajo el pseudónimo de Martinus Bellius, Castellion publicó el *De haereticis an sint persequendi,*[31] que es una defensa de Servet, y un ataque a la tesis de que los herejes debían morir en la hoguera.

El *De haereticis* recibió inmediatamente el aplauso de los muchos que deploraban la funesta hazaña de Calvino. Al ver el libro recién salido de la imprenta, Teodoro Beza no tardó en suponer que se debía a la pluma de Castellion, y añadió que también Lelio Socino y Curione podían tener que ver en el asunto. A estas identificaciones añadió Calvino el nombre de Martín Borrhaus (Celario), cuya postura había estado desde hacía mucho en los movedizos límites entre el espiritualismo y el anabaptismo (cap.

[30] *OC*, vol. VI, cols. 29 *ss.*

[31] Traducido al inglés, junto con otros documentos y extractos pertinentes, por Roland Bainton, *Concerning Heretics, op. cit.* Hay una antología italiana de escritos de Castellion editada por Giorgio Radetti, *Fede, dubbio e tolleranza,* Florencia, 1960.

III.2). Borrhaus, bien establecido a la sazón en la universidad, ciertamente no tuvo ninguna relación directa con el libro.[32] La colaboración de Curione y de Socino es improbable, salvo en cuestiones de compilación y de traducción.[33]

Este fárrago o antología (según el punto de vista que se adopte) ensarta textos tomados de Lactancio, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo y San Agustín contra la ejecución de los herejes; añade a ellos el testimonio de Erasmo, y cita muchas otras declaraciones análogas: de Lutero, Juan Brenz (cap. x.1), Urbanus Rhegius, e incluso Calvino; de los liberales protestantes "erasmianos" [34] Gaspar Hedio, Conrado Pellican, Curione y Otón Brunfels (cap. VIII.4.b); y de los radicales religiosos Sebastián Franck y el propio Castellion. En la dedicatoria del *De haereticis* al duque Cristóbal de Württemberg (a cuyas órdenes estaba Juan Brenz, autor de un opúsculo de 1528 en que se protestaba por la brutalidad de la represión de los anabaptistas por parte de los austríacos, y que quedó incorporado en el libro de Castellion), "Bellius" comienza por definir a los herejes, diciendo que son "aquellos con quienes no estamos de acuerdo". Después de hacer ver lo difícil que es juzgar de una doctrina (a diferencia de lo fácil que es juzgar de una conducta), propone que la guía sea el sentido común:

> Que los judíos o los turcos no condenen a los cristianos, y que tampoco los cristianos condenen a los judíos o a los turcos, sino que les den enseñanza y se los ganen mediante la verdadera religión y la justicia; y nosotros, que nos llamamos cristianos, no nos condenemos tampoco los unos a los otros, y en vez de eso, si en verdad somos más cuerdos que ellos, seamos también mejores y más benignos. Una cosa es cierta: que cuanto mejor conoce un hombre la verdad, menos inclinado está a condenar, según se ve por el ejemplo de Cristo y de los apóstoles. Pero quien condena a la ligera a los demás muestra por ello mismo que no conoce nada con precisión, porque no puede soportar a otros, pues conocer es saber cómo poner las cosas en práctica. Quien no sabe cómo actuar compasiva y bondadosamente no conoce la naturaleza de la vergüenza.[35]

Los cristianos que se engañan a sí mismos hasta el punto de justificar la persecución religiosa se hacen peores que los judíos y turcos a quienes pretenden convertir:

> ¿Quién querría ser cristiano al ver que aquellos que confesaban el nombre de Cristo eran destruidos inmisericordemente por los mismos cristianos con el fuego, el agua y la espada, y tratados con mayor crueldad que si fueran bandidos

[32] Bainton, *Concerning Heretics*, p. 7, sugiere que fue él quien se ocupó de las traducciones alemanas.

[33] Bruno Becker, "Un manuscrit inédit de Castellion", en *Castellioniana*, pp. 101-111, a base de su descubrimiento de una apología tardía de Castellion en favor del *De haereticis*, ha establecido que le pertenecen a él no sólo los pasajes de que se dice autor "Bellius", sino también los firmados por "Basilio Montfort" y por "Jorge Kleinberg", que no son sino variantes del apellido Castellion.

[34] Cf. Bainton, *Travail*, pp. 79 *ss.*

[35] *Ibid.*, pp. 132-133.

y asesinos? ¿Quién no tomaría a Cristo por un Moloc o por algún dios de la misma calaña si deseara que le fueran inmolados hombres, y que éstos fueran quemados vivos? ¿Quién estaría dispuesto a servir a Cristo bajo la condición de que una diferencia de opinión acerca de un punto debatible con aquellos que detentan la autoridad se castigara con la muerte en la hoguera, por órdenes de Cristo mismo, más inhumanamente que los que morían en el toro de Fálaris, y esto aunque la víctima invocara a grandes voces a Cristo y proclamara a gritos su fe en él? Imaginemos presente allí a Cristo, juez de todos. Imaginémoslo pronunciando la sentencia y aplicando la antorcha encendida. ¿Quién no tendría a Cristo por un Satanás? ¿Qué otra cosa podría hacer Satanás sino quemar vivos a quienes invocan el nombre de Cristo? [36]

A partir de la publicación del *De haereticis,* los reformadores magisteriales nunca dejaron de hostigar a Castellion. Beza, sumamente irritado, replicó al punto con su *De haereticis a civili magistratu puniendis.* Calvino escribió una *Defensa de la fe contra los errores de Miguel Servet.* Castellion tuvo el valor de contrarreplicar a los dos ginebrinos, y éstos se esforzaron por hacer que su enemigo fuera despedido de la universidad de Basilea, lo cual fue impedido por todo un grupo que se reunió en torno suyo. Calvino exigió un debate público, que tuvo lugar en Berna en 1555. En este mismo año, Castellion dedicaba sus energías a la traducción francesa de la Biblia (cap. XXXII.1).

Castellion y Curione formaban, en Basilea, el centro de un grupo académico que se distinguía más por su orientación generalmente liberal y tolerante que por su tendencia, ya sea racionalista, ya espiritualista, a las posiciones doctrinales radicales. En este grupo se contaban David Joris y Martín Borrhaus, lo mismo que Bonifacio Amerbach y los impresores Pedro Perna y Juan Oporino. Cierto espíritu afín al de Servet animaba a los componentes del grupo, y, por encima de todo, la tendencia a subjetivizar la experiencia religiosa con la iluminación interior y un espiritualismo de matiz místico.[37]

Esta actitud suponía, en el caso de Castellion, una distinción tajante entre el reino de la fe y el reino de la razón, tal como la articuló en un libro escrito en su último año de vida, el *De arte dubitandi* (Basilea, 1563).[38] En Castellion, distinto en esto de la mayor parte de sus compañeros de grupo, la exaltación del hombre trascendía en última instancia las limitaciones de la ortodoxia reformista y desembocaba en la admisión del libre albedrío, facultad humana tan importante que está incluso por encima de la fe, concebida como una meta subjetiva hacia la cual debe tender cada individuo. En su último año de vida también parece haberse ocupado Castellion de la doctrina de la Trinidad.[39] La triadología, para él, no era una cosa

[36] *Ibid.*, pp. 133-134.

[37] Véase la caracterización de J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme,* 2 vols., París, 1955.

[38] Sobre la relación de libre albedrío y tolerancia en la hermenéutica de Castellion véase *infra,* cap. XXXII.1.

[39] Rotondò, "Atteggiamenti", pp. 1006-1007.

racional: era un simple *adiaphoron,* es decir, un terreno de creencia subjetiva en el que todas las posiciones merecían el mismo respeto, aunque él, en lo personal, expresaba la esperanza de que la armazón tradicional edificada en torno a la Divinidad pudiera desecharse a fin de allanar el camino para la conversión de los turcos y los judíos a un cristianismo simplificado.

Otros refugiados religiosos que dieron expresión a sus censuras por la ejecución de Servet a manos de Calvino, y que llegaron a desviaciones doctrinales parecidas respecto de la ortodoxia reformista, fueron Bernardino Ochino y Lelio Socino.

c) *Ochino y Lelio Socino*

Un día después de la ejecución de Servet, cuando las cenizas de la hoguera estaban aún tibias, llegó a Ginebra Bernardino Ochino (cap. XXI.4), que acababa de huir de la Inglaterra de María Tudor y que, lleno de indignación y de pena, le dijo a Calvino lo que pensaba de él. De Ginebra se encaminó a Chiavenna, de allí a Basilea –donde conoció, en casa de Curione, a un grupo de estudiantes polacos–, y de Basilea a Zurich. Aquí, por influencia de Lelio Socino, obtuvo el cargo de pastor de la congregación italiana, formada por un centenar de refugiados procedentes de Locarno. La pequeñez de la congregación, considerada como provisional, mientras sus miembros aprendían el suficiente alemán para pasar a formar parte de las parroquias normales de Zurich, le dio a Ochino el ocio necesario para la escritura.

Lelio Socino, que había salido de Italia después de Ochino y antes de la deserción del anabaptista Manelfi, tenía, como seglar que era, mayor libertad de movimiento que los evangélicos pertenecientes al clero. Había llegado a Padua por los días en que Servet era ejecutado en Ginebra, pero tanto Beza como Calvino, según queda dicho, sospechaban que había colaborado con Castellion en el *De haereticis.* La muerte de Servet hizo que la indagadora mente de Lelio se concentrara en la doctrina de la Trinidad. Después de vivir sucesivamente en Basilea (enero de 1554) y en Ginebra (abril del mismo año), donde dejó caer ciertas observaciones imprudentes, acabó por fijar su residencia en Zurich. Pero Bullinger, a instancias de Calvino y de otros, lo obligó a reafirmar su ortodoxia, cosa que él tuvo que hacer en un documento conocido con el nombre de *Confessio de Deo* (15 de julio de 1555).[40]

En esta *Confessio* afirma Lelio su derecho a "la libertad de hacer preguntas a mis mayores y de disputar modesta y reverentemente a fin de acrecentar mi conocimiento de las cosas divinas". Se refiere de manera respetuosa a los tres grandes credos; pero, aunque declara detestar "los errores de Servet y toda la teología arriana", así como la herejía de los anabaptistas, evita, con

[40] Hay traducción inglesa de este documento, por Edward M. Hulme, en *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr,* Nueva York, 1931, pp. 221-225.

toda intención, decir en qué consisten precisamente tales errores. Al hablar de la cuestión del sueño del alma sus palabras son equívocas, pero sus convicciones escatológicas, transmitidas por Camilo Renato, se transparentan cuando dice al final: "Ojalá todo cuanto deseo vaya enderezado a este fin: la resurrección [de los justos] de entre los muertos; ojalá, trasladado entre las nubes, pueda encontrarme con mi Señor en el éter, y vivir para siempre con él, alabando a nuestro Dios y Padre en el mundo que no tiene fin." Bullinger se dejó convencer de la ortodoxia de Lelio, y en señal de confirmación los dos hombres se dieron la mano. Pero Julio de Milán, a quien Bullinger hizo un relato detallado de la confesión, se mostró receloso, y le recordó a su colega que todos aquellos que una vez se habían empapado de la doctrina de Servet, de Renato y de los anabaptistas en general, quedaban incapaces "de borrar sus indelebles impresiones".[41] Jerónimo Zanchi, compatriota de Lelio Socino que permaneció siempre inquebrantablemente protestante, lo definió una vez como "hombre lleno de herejías divinas" que él, sin embargo, no lanzaba movido por prurito de disputar, sino siempre en tono de pregunta, llevado por el deseo de aprender.[42]

La muerte de su padre obligó a Lelio, de agosto de 1556 en adelante, a emprender toda clase de esfuerzos para entrar en posesión de su patrimonio, confiscado por órdenes de la Inquisición. Visitó la ciudad de Wittenberg y, provisto de cartas de recomendación de Melanchthon, hizo un largo recorrido de las cortes de Alemania, Polonia y los territorios de la casa de Habsburgo, dando a entender que su motivo era conseguir apoyo de los distintos príncipes para apelar ante Cosme de Médicis y recuperar sus posesiones y las de su familia. Fue bien recibido por Maximiliano de Austria, el cual puso en sus manos una carta de recomendación. Pero a su regreso a Italia, Lelio no pasó más allá de Venecia. La Inquisición tenía puestos los ojos en toda la familia. Su hermano Cornelio fue encarcelado en Roma,[43] y sus otros hermanos, Celso y Camilo, así como su sobrino Fausto, eran "reputati luterani". En agosto de 1559 regresó Lelio a Zurich, sin haber recobrado sus posesiones, y estuvo viviendo en compañía con un manufacturero de sedas.

Además de la *Confessio* y de varias cartas,[44] sobreviven de la pluma de Lelio Socino una *Brevis explicatio in primum Johannis caput,*[45] un tratado *De resurrectione*[46] y una *Dissertatio de sacramentis.* Tal vez sean también de él las *Theses de filio Dei et Trinitate.*[47]

[41] Las cartas cambiadas entre Bullinger y Julio pueden verse en *Bullingers Korrespondenz,* ed. cit., núms. 290 y 296.

[42] Citado por Illgen, *op. cit.,* p. 65.

[43] Cf. Aldo Stella, "Ricerche sul socianesimo: Il processo di Cornelio Sozzini e Claudio Textor (Bannière)", en el vol. III (1961) del *Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano.*

[44] Ralph Lazzaro, en *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus, op. cit.,* pp. 215-230, traduce cuatro cartas cambiadas entre Socino y Calvino en 1549.

[45] Editado por Cantimori y Feist, *Testi,* p. 61.

[46] Editado por Lech Szczucki en *Archiwum Historii Filozofii,* 1957, núm. 1, pp. 5-13.

[47] Véase Cantimori y Feist, *Testi,* p. 57. Earl Morse Wilbur, *A Bibliography of the Socinian-*

Varias veces recibió la visita de su sobrino Fausto, que residía en Lyon Al morir Lelio, el 14 de mayo de 1562, Fausto recogió sus papeles y sus libros, y convirtió la obra de su tío en un gran movimiento religioso que se extendió por tierras de Polonia (cap. XXIX.7).

Es evidente que Socino y Ochino –pastor, este último, de la iglesia italiana de Zurich– influyeron poderosamente el uno en el otro desde el punto de vista doctrinal. En 1556 había publicado Ochino su *Diálogo del Purgatorio*, en italiano, y también en latín y en alemán. Uno de los interlocutores, Deodato, con el cual se identifica el autor, se burla al principio de un fraile dominico, diciéndole que seguramente alguno de los omnipotentes pontífices de Roma, en un momento de caridad, habrá dejado vacío el purgatorio de sus afligidas multitudes de inquilinos, y en seguida, emprendiéndola contra los defensores serios del dogma católico, sostiene la opinión de que el único purgatorio fue Jesucristo, que purificó de sus pecados al hombre. En ese mismo año publicó Ochino, contra un luterano a machamartillo, su *Syncerae et verae doctrinae de coena Domini defensio*, obra en la cual sostiene la unidad esencial de los sacramentarios suizos y declara que esos belicosos luteranos que echan mano de la espada en vez de trabajar mejor, mediante la pluma, acerca del problema eucarístico, lo hacen pensar a uno en Mahoma. Ochino describe la Cena del Señor como una conmemoración de la muerte ejemplar de Cristo. No dice que haya sido el precio por los pecados del mundo, lo cual puede explicarse por influencia de la teoría valdesiana de la redención.[48] Hay que decir que a ninguno de los reformadores suizos le hizo gracia la oficiosa presentación que hizo Ochino de su sacramentarismo.

A causa posiblemente del problema de la censura, otras obras escritas por Ochino en Zurich fueron publicadas en Basilea en 1561. Una es la *Tractatio de conciliatione inter reformatas Ecclesias*, y otra la *Disputa intorno alla presenza del corpo di Gesù Cristo nel sacramento della Cena*, dedicada a la señora Isabel Bresegna (Briceño). En esta última obra, donde rechaza, por supuesto, la doctrina católica de la transubstanciación, Ochino censura asimismo la teología eucarística calvinista de la comunión del creyente *per fidem*. En un elocuente pasaje, Ochino pondera el amor de Cristo por sus hermanos los hombres y el amor de Dios Padre que les dio a su Hijo unigénito, acción que, considerada con un espíritu valdesiano, hace de la conmemoración física de la Cena del Señor un *adiaphoron*, puesto que el buen Ladrón fue salvado y llevado directamente de su cruz a la gloria sin necesidad alguna de teología eucarística, además de que el Credo de los Apóstoles no incluye la menor mención de la eucaristía. La *Disputa* es de especial interés como manifiesto espiritualista en que el ex-capuchino refu-

Unitarian Movement, Roma, 1950, p. 39, enumera entre las obras de Lelio Socino una rara obra intitulada *Praecipuarum enumeratio causarum*. . ., pero Luigi Firpo, "Il vero autore di un celebre scritto anti-trinitario". *BSSV*, 1958, núm. 104, pp. 51-68, ha demostrado que se debe al ubicuo ex-jesuita Cristián Francken, que era un espiritualista universalista.

[48] Bainton, *Bernardino Ochino*, p. 44.

giado le hace ver a la desterrada discípula de Valdés que no es necesariamente un mal quedarse en territorio católico y practicar las obras de piedad exigidas a todo el pueblo, puesto que dondequiera que uno se encuentre hay siempre aspectos exteriores del culto y de la vida cristiana imposibles de aceptar con entusiasmo. Hasta la iglesia primitiva tuvo su Judas. Evidentemente, Ochino escribía aquí no sólo contra la teología eucarística de Calvino, sino también contra el opúsculo en que el ginebrino censuraba la actitud de los nicodemitas (cap. XXIII.3).

Desde la teología eucarística y el ladrón perdonado en el Calvario, Ochino avanzó hasta el centro mismo de la teología de la Reforma, el problema de la predestinación y del libre albedrío. En 1561 publicó sobre el tema en Basilea una serie de sermones en dos ediciones, una italiana y otra latina *(Laberinto del albedrío libre y esclavizado)*, dedicadas ambas a la reina Isabel de Inglaterra. Aunque estaba convencido de que la fe es un don de la gracia, opinaba que la precisión teológica en cuanto a la doctrina de la predestinación no era necesaria para la salvación del cristiano.[49] También en 1561 publicó para uso de su congregación italiana un *Catechismo* en que no faltan insinuaciones anti-trinitarias. Con respecto a la doctrina del descenso de Cristo al infierno, rechaza la exégesis de Calvino, o sea su interpretación de ese episodio como símbolo del extremo último del sufrimiento, en favor de un descenso literal, que era también la opinión de Castellion y de la mayor parte de los anabaptistas (cap. XXXII.2.c). En 1562 publicó otra serie de sermones en que deploraba la posición exigente de las distintas iglesias protestantes y la actitud igualmente intolerante de la iglesia de Roma, mencionando asimismo los conventículos de los anabaptistas y de los libertinos entre las innumerables sectas nuevas que estaban reivindicando cada una para sí el título de "verdadera" iglesia. Su mensaje no podía ser aquí más sencillo: unos cristianos que riñen así no pueden ser verdaderos cristianos, ni su evangelio puede ser la auténtica "buena nueva".

Finalmente, en 1563 publicó, siempre en Basilea, sus *Dialogi XXX*, en una traducción latina debida a Castellion. Aquí, el antiguo capuchino que en sus sensacionales sermones de Cuaresma clamaba en Italia: "¡Ay de ti, Venecia! ¡Ay de ti, Siena!", ahora decía "¡Ay de ti, Zurich! ¡Ay de ti, Ginebra!", pero en tono un tanto asordinado, pues ahora era un ministro casado, no ya un fraile, y el pastor de una congregación pequeña y formada de inmigrantes. La nota dominante en estos treinta diálogos –y como ejemplo puede ponerse el diálogo entre el encarcelado cardenal Morone y el papa Pío IV– es la reprobación del uso de la fuerza en el terreno de la fe. Ochino censura lo mismo al que ha quemado a Servet en Ginebra que a los

[49] En medio del complicadísimo laberinto de opiniones, el cristiano debe actuar como si fuera libre, y encomendarse a Dios como si no lo fuera. Este aspecto ha sido estudiado por Bainton, *Ochino*, p. 123, rechazando la visión de Erich Hassinger, "Exkurs über die Theologie Bernardino Ochinos", en sus *Studien zu Jakobus Acontius*, Berlín, 1934 (*Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte*, LXXXVI), pp. 97-109, según el cual Ochino siguió siendo hasta el final un auténtico calvinista en su doctrina de la predestinación.

que han ahogado anabaptistas en Zurich. Una oveja descarriada debe ser amorosamente devuelta al rebaño en que están las otras noventa y nueve, y no pasada a cuchillo. Ninguna persona debe morir por negar la formulación nicena de la Trinidad o cualquier otra doctrina, a no ser que esa misma persona la crea esencial para la salvación (!).

Los adversarios de Ochino se pusieron en movimiento. Además de subrayar sus flaquezas en la cuestión de la Trinidad, lo acusaron de haber justificado la poligamia [50] so color de una pretendida refutación. Ochino fue desterrado de Zurich. Un interrogatorio que tuvo lugar después de la orden de expulsión reveló en los *Dialogi* otras desviaciones teológicas relativas a las doctrinas de la justificación, de la redención y del bautismo. Ochino huyó a Basilea, pero no halló dónde refugiarse. También Mühlhausen resultó inhospitalaria. Finalmente pudo establecerse en Nuremberg, donde escribió su defensa, *La Prudenza umana e Ochino,*[51] contra los cargos que habían originado su expulsión de Zurich. Después de la muerte de su esposa, reunió a sus cuatro hijos pequeños en Francfort y se dirigió a Polonia, país acerca del cual le había dado buenas noticias Fausto Socino, y se estableció durante una corta temporada en las cercanías de Cracovia (cap. XXV.3 y XXIX.5).

d) *Jorge Blandrata*

El médico piamontés Jorge Blandrata o Biandrata (*ca.* 1515-*ca.* 1585) fue una figura de gran importancia en aquella sección de la diáspora italiana destinada a avanzar, dentro del racionalismo evangélico, hasta el franco y explícito unitarismo. Blandrata, especialista en enfermedades de la mujer, había sido invitado a Polonia un cuarto de siglo antes de la llegada de Ochino. Fue nombrado médico de la corte, y trabó amistad con Francisco Lismanino, confesor de la reina Bona Sforza en Cracovia. Había estado posteriormente en Transilvania, donde fue también médico de la corte y atendió a la viuda de Juan Zápolya. De regreso en Italia, fijó su residencia en Pavía (1553-1556) y no tardó en hacerse sospechoso por ciertas afirmaciones doctrinales que se le oyeron. En 1556 huyó de la amenaza de la Inquisición y se trasladó a Ginebra. Poco después de su llegada a esta ciudad fue

[50] En el diálogo XXI (véase *supra,* cap. XX, nota 29). Este diálogo puede haberse elaborado originalmente en Inglaterra, junto con el relativo al divorcio, para dar luces sobre el problema de la sucesión del muchas veces divorciado y prácticamente polígamo monarca Enrique VIII, cuyo único hijo varón, Eduardo, tenía un título claro, pero acerca de cuyas hijas María e Isabel, confesionalmente divergentes, podía haber debate. Sin embargo, el diálogo XXI está dedicado expresamente al rey Segismundo II Augusto de Polonia.

[51] Publicada por Johann Schelhorn, *Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie,* vol. III, Ulm-Leipzig, 1764, pp. 2009-2035, y estudiada por Trechsel, *Antitrinitarier,* vol. II, pp. 265-266. Hay que observar una cosa curiosa: en su *Prudenza,* con mayor claridad que nunca antes, Ochino afirma que lo que antes había dicho sobre la poligamia iba muy en serio, y que realmente se preguntaba, sin ser muy ducho en historia cristiana, si los papas no habrían impuesto la monogamia al laicado, como el celibato al clero, con objeto de hacer la vida de los hombres antinaturalmente desdichada (!).

nombrado anciano de la congregación italiana dirigida por Martinenghi, con el cual tuvo un debate. Al cabo de algún tiempo, Blandrata acosaba al propio Calvino con innumerables cuestiones de doctrina, relativas particularmente a la Trinidad. Su persistente manía de indagar le valió una reprimenda de Calvino. Temeroso de nuevos estallidos, Blandrata acabó por salir de la ciudad.[52]

3. El segundo gran contacto de Calvino con el anti-trinitarismo: Juan Valentín Gentile

En 1558, Calvino, afligido por la muerte de Celso Martinenghi, pastor de la congregación italiana local, y preocupado por la ausencia de Caracciolo y la influencia persistente de Gribaldi y Blandrata, resolvió hacer que todos los italianos residentes en Ginebra suscribieran una confesión de fe inequívocamente ortodoxa (18 de mayo de 1558).[53]

Esta confesión, dedicada por completo a la Trinidad y a la doctrina cristológica, y redactada en italiano y en latín, afirmaba la generación eterna del Hijo, definido a la vez como la sabiduría y el Verbo de Dios, y condenaba a quienes sostenían que era el Padre solo quien había engendrado al Hijo, y no la Divinidad toda, y que, al sostener eso, venían a decir también que el Hijo y el Espíritu Santo procedían de Dios Padre, postulando así una división y una separación de la esencial unidad de la Divinidad. Sin embargo, la significación plena de lo que Calvino estaba recalcando y de lo que los briosos italianos se empeñaban en no aceptar había salido a la luz de manera más explícita en la *Confessio* de Calvino ocasionada por su pugna con Caroli, donde había dado a Cristo el apelativo de Jehová, y más recientemente en un *Responsum* a Blandrata.[54] En un principio, los evangélicos italianos radicales más moderados no opusieron objeciones al lenguaje de los credos, pero se mostraron partidarios de una fórmulación no consubstancialista, sino más bien "monarquiana", de la unidad de las tres Personas, y, sobre todo, se declararon reacios a aceptar lo que veían como una cuaternidad compuesta de la sustancia divina única y de tres Personas distintas.

[52] Véase Delio Cantimori, "Profilo di Giorgio Biandrata saluzzese", *Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino,* XXXVIII (1936), 352-402. Sobre las preguntas de Blandrata a Calvino, véase Trechsel, *Antitrinitarier,* vol. II, p. 467. La carta que contiene esas preguntas (*OC,* vol. XVII, núm. 2871) es la más importante de las comunicaciones escritas que Blandrata dirigió a Calvino. En ella se afirma implícitamente el "triteísmo" de la fórmula bautismal de Mateo, 28:19 y del Credo de los Apóstoles, puesto que no se echa mano de ninguna terminología filosófica para explicar la unidad de los Tres. Ha sido traducida al inglés, junto con la muy meditada respuesta de Calvino (*OC,* vol. IX, cols. 324-331), por Joseph N. Tylanda en apéndice a su artículo "The Warning [to the Polish Reformed] that Went Unheeded: John Calvin on Giorgio Biandrata", *Calvin Theological Journal,* XII (1977), 24-62.

[53] *OC,* vol. IX, cols. 385-388.

[54] La *Confessio* puede verse en *OC,* vol. IX, col. 708. Sobre el *Responsum* cf. *infra,* cap. XXV, nota 40.

A los porfiados miembros de la congregación italiana se les concedió libertad completa para que discutieran sus puntos de vista con Calvino. Entre quienes se negaban a firmar la confesión redactada por éste se destacó por su energía el piamontés Juan Pablo Alciati de la Motta di Savignola (a quien no hay que confundir con el erudito humanista Andrés Alciati). Juan Alciati (1515/20-1573), que tuvo que salir del Piamonte hacia 1550 a causa de las rigurosas medidas decretadas contra los herejes por el rey Enrique II de Francia, se había hecho, en 1552, miembro de la congregación ginebrina de italianos (la cual lo nombró diácono en 1555, y anciano el año siguiente). En 1555 había obtenido la ciudadanía ginebrina. Descrito por Calvino como hombre frenético en su hablar, Alciati había criticado anteriormente el trato dado a Servet, y no sólo se negó a firmar la confesión redactada por Calvino, sino que además disuadió a varios otros de firmarla.[55] Pero no había nada que pudiera desviar a Calvino de la línea de conducta que se había trazado con respecto a los miembros de la colonia italiana. Alciati y Gribaldi vieron que lo más prudente era huir, y Calvino consiguió entonces la sumisión de los recalcitrantes.

La primera de las reuniones convocadas por Calvino para lograr la obediencia de la congregación italiana se celebró en Ginebra el 18 de mayo de 1558. En ella brilló por su ausencia Juan Valentín Gentile, que pretextó enfermedad.[56]

Gentile, natural de Scigliano, en la provincia de Cosenza (Calabria), fue uno de los muchos italianos que sufrieron la influencia de Juan de Valdés. Al salir de Italia, buscó primeramente asilo en la República Rética, y luego, hacia 1556, se trasladó a Ginebra, donde formó parte del círculo de Gribaldi. Aunque después de algún tiempo acabó por firmar la confesión exigida por Calvino, no por ello abandonó el estudio de las doctrinas de Servet, iniciado después de la ejecución del español, ni tampoco dejó de comunicar su pensamiento en "una escuela secreta". Calvino dijo de él que tenía "una porción de orgullo, hipocresía, malicia y obstinada desvergüenza mayor que ningún otro".[57] En castigo de su temeridad, Gentile fue encerrado en la cárcel junto con Nicolás Gallo, natural de Cerdeña, uno de los hombres a quienes él había inducido a no suscribir la confesión calviniana. Estando en la cárcel, el 9 de julio de 1558, Gentile terminó de redactar una segunda confesión, acompañada de una carta llena de citas patrísticas.[58] Sostiene en estos escritos que el Padre, en su aseidad, es el *principium* de la

[55] Estos otros fueron Silvio Tellio, Francisco Porcellino de Padua, Felipe Rustici (médico), Nicolás Gallo el Sardo e Hipólito de Carignano. Para entonces, ya Blandrata había salido de Ginebra, por razones de seguridad personal.

[56] Los estudios más recientes sobre Gentile se deben a T. R. Castiglione: "Valentino contra Calvino", en Chmaj (ed.), *Studia nad arianizmem*, *op. cit.*, pp. 49-71, y "La «impietas Valentini Gentilis» e il corruccio di Calvino", en *Ginevra e l'Italia: Raccolta di studi*, editados por Delio Cantimori y otros, Florencia, 1959, pp. 149-176.

[57] Carta de Calvino a Galeazzo Caracciolo, *OC*, vol. VIII, núm. 2919, cols. 257-258.

[58] La segunda confesión puede leerse en *OC*, vol. IX, cols. 389-390, y la carta, *ibid.*, pp. 390-399. Sobre sus fuentes patrísticas (San Ignacio, San Justino, San Ireneo, Tertuliano), véase Jan Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie*, Wageningen, 1938, pp. 64-66.

sustancia *(essentia)* de las otras dos Personas; que, en cuanto *essentiator* e *informator* de ellas, es también "monarca único", y que entre estos "tres eternos espíritus de un mismo dominio e imperio", el Hijo, como Mediador, es de la misma sustancia que el Padre, pero, por así decir, de menos sustancia que él.

Desde su cárcel, Gentile alcanzaba a ver la iglesia de San Pedro, donde Calvino tenía sus oficinas de gobierno y donde había tramado la muerte de Servet. Esta negra perspectiva lo decidió a hacer algo. Calvino se presentó un día en su celda, acompañado de los concejales de la ciudad-iglesia-república, y Gentile, sin dejar de sostener valerosamente su postura, solicitó la ayuda de un teólogo, y mencionó en concreto al ortodoxo Pedro Mártir Vermigli. Los miembros del ayuntamiento denegaron su solicitud, pero le concedieron un plazo para que preparara su defensa. Comprendiendo, sin embargo, que sus jueces estaban comprometidos a respaldar los puntos de vista de Calvino, el calabrés aceptó hacer una retractación pública (la antigua *amende honorable*) en vez de exponerse a la pena de muerte que sus acusadores pedían. Con la cabeza descubierta y sin más ropa que una camisa, llevando en la mano una antorcha encendida, Gentile fue paseado por la ciudad al son de una trompeta, después de confesar sus errores y de quemar él mismo sus escritos.

Mientras tanto, la fortuna se había ensañado con Gribaldi en su regreso de Tübingen al castillo de Farges. Poco después de su llegada, el bailío de Gex, previo aviso de las autoridades bernesas, aprehendió al fugitivo y mandó llevarlo a Berna, junto con algunos de los impresos que había estado distribuyendo. El jurista fue sentenciado finalmente a simple expulsión del territorio de Berna, a condición de firmar una confesión de fe aceptable. Gribaldi acabó por someterse a esta exigencia (el 20 de septiembre) y se retiró a Friburgo. A raíz de la muerte de su esposa (24 de abril de 1558), las autoridades bernesas le concedieron licencia de regresar a Farges, pero obligándolo a guardar silencio en cuestiones de doctrina.

Poco después de la humillación sufrida en Ginebra, Gentile se reunió con Gribaldi en Farges, donde ya se encontraban también Alciati y Blandrata. El bailío de Gex exigió entonces que Gentile hiciera una nueva profesión de ortodoxia. En vez de eso, Gentile escribió al bailío una carta [59] con notas sobre el *Quicumque vult* (destinada, en forma impresa, a fomentar el triteísmo en los círculos reformados polacos, cap. xxv.3). Posteriormente se dirigió a Lyon. Aquí dedicó al rey de Polonia sus *Antidota*, donde replica con agudeza a los ataques lanzados por Calvino en la edición latina definitiva y recién terminada de la *Institutio*, el año de 1559 (cf. I, XIII, 23; II, VI, 4).

En Grenoble, donde mientras tanto Gribaldi había aceptado de nuevo una cátedra universitaria, Gentile fue examinado por las autoridades católicas, que quedaron satisfechas al comprobar su anti-calvinismo. Hizo después un viaje a Farges, y allí fue encarcelado durante breve tiempo. Volvió entonces a Lyon, y aquí se repitió la misma historia.

[59] Publicada por Trechsel, *op. cit.*, vol. II, pp. 471-486.

En cuanto a Alciati, los magistrados de Ginebra lo declararon enemigo de la fe reformada, prohibieron a sus amigos que lo visitaran, bajo pena de expulsión, y finalmente confiscaron sus bienes. Después de una breve estancia en Chiavenna, apareció en la universidad de Basilea durante la temporada de invierno. En la primavera de 1559 suscitaba una controversia doctrinal en Turín. De regreso en Farges, censuró a Calvino en una carta dirigida a los magistrados de Ginebra, e hizo una declaración de sus creencias religiosas mucho menos ofensiva para los reformados que sus declaraciones anteriores.

Gribaldi no tardó en hacerse otra vez sospechoso, en parte por haber dado hospitalidad a Gentile y en parte por abstenerse de ir a misa (cosa que él justificaba diciendo que sus propiedades estaban en poder de los berneses, a quienes no se atrevía a ofender). En 1560 perdió su puesto en Grenoble. Regresó entonces a Farges, donde murió de peste en 1564, el mismo año que Ochino y un año después que Castellion.

En 1562, Gentile y Alciati se encaminaron a Polonia. Hacia la misma época hizo otro tanto Francisco Negri, amigo de Lelio Socino y de Camilo Renato, que desde 1559 había estado viviendo en Tirano y Chiavenna. Negri se había hecho famoso por su tragedia satírica *Il Libero Arbitrio,* sobre la caída del rey Libre-Albedrío,[60] dedicada en 1546 al príncipe Nicolás Radvila de Lituania. El viaje de Negri se debió a su deseo de visitar a su hijo Jorge, que ocupaba el cargo de pastor de la congregación italiana de Pińczów, en la Pequeña Polonia.

[60] Traducida al inglés hacia 1573 por Henry Cheke, *A certayne Tragedie . . . entituled, Freewyl.* John C. Schwindt preparó una edición crítica de este texto como tesis doctoral de la Universidad de Florida, Gainesville, 1969. Contra la opinión de Wilbur, Schwindt (apéndice B de su tesis) disocia por completo a Negri de las tendencias anabaptistas y unitarias, complementando así la interpretación de Negri como pensador inequívocamente calvinista (pese a su relación personal con Renato y a su repudio de Mainardo) propuesta por Giuseppe Zonta, "Francesco Negri, l'eretico e la sua tragedia *Il Libero Arbitrio*", en el *Giornale Storico,* LXVII (1916), 265-324, y LXVIII (1916), 108-160. Véase también Rotondò en su ed. de *Opere* de Renato, p. 158, nota 3.

XXV. EL ANABAPTISMO ANTI-TRINITARIO EN POLONIA, 1548-1565

AL REINO de Polonia estuvo dedicado en parte nuestro capítulo XV. Seguimos los progresos que hizo en la Prusia ducal el espiritualismo schwenckfeldiano paralelamente al luteranismo, asistimos a la colonización del valle del Vístula (desde Danzig hasta Toruń) por los sacramentistas y anabaptistas neerlandeses, y terminamos nuestro relato con la muerte de Segismundo I en 1548.

Al regresar a Polonia, esta vez en compañía de Alciati, Gentile y Francisco Negri, llegados de Suiza en 1562, nos encontramos con una situación enteramente nueva bajo el cetro de Segismundo II Augusto, rey de 1548 a 1572. Otros muchos –católicos, protestantes y radicales– han precedido ya a esos peregrinos italianos en el acogedor territorio polaco. Entre los no católicos, hemos tenido ocasión de mencionar a Blandrata, que vino como médico de la corte en 1540, a Stancaro, que estuvo enseñando hebreo en la universidad de Cracovia en 1549 (y que regresó en 1559), y a Lelio Socino, que vino allí en 1551 (y que regresó con Blandrata en 1558). Pedro Pablo Vergerio había estado en Polonia y Lituania varias veces, a partir de 1556.

El luteranismo a que antes hemos hecho alusión se limita todavía, en buena medida, a la Prusia ducal. El esfuerzo de Vergerio por luteranizar asimismo la Prusia real no ha tenido frutos (cap. XXV.1). Por parte de los prelados erasmistas se han hecho intentos de organizar una iglesia católica nacional sobre el modelo de la iglesia anglicana de Enrique VIII.[1] En Polonia y Lituania la gran fuerza protestante es, por supuesto, la iglesia reformada, organizada sobre una base sinodal bajo la distante tutela de Calvino y otros reformadores suizos, pero también, en gran parte, bajo la influencia y la dirección inmediatas de los intelectuales italianos emigrados. Se percibe ya, de ese modo, un cisma que irá acentuándose, hasta hacerse permanente, entre la Iglesia (Reformada) Mayor, de orientación ortodoxa, y la Iglesia (Reformada) Menor, anti-trinitaria, parcialmente anabaptista y casi totalmente inmersionista, que en el siglo siguiente se llamará sociniana en honor de Lelio Socino y de su sobrino Fausto.

1. EL EMPUJE RADICAL DE LAS IGLESIAS REFORMADAS DE POLONIA Y DE LITUANIA, 1550-1556 [2]

La iglesia reformada "helvético-italiana" tuvo sus inicios en Polonia en 1550, cuando Francisco Stancaro (cap. XXII.3) consiguió que el barón Nico-

[1] Véase Williams, "Erasmianism in Poland", *loc. cit.*, especialmente pp. 10-46.

[2] La fuente por excelencia es Stanislas Lubieniecki, *Historia Reformationis Polonicae*, Amsterdam, 1685, de la cual hay edición facsímil al cuidado de Henryk Barycz y Janusz Tazbir, con índice de nombres propios, Varsovia, 1971. Traducción inglesa, introducción y notas por E.

lás Oleśnicki ordenara la expulsión de los monjes de su ciudad de Pińczów y patrocinara la organización de un sínodo de la iglesia reformada.

En marzo de 1555 era ya tal el número de pastores reformados en la Pequeña Polonia, que se hizo necesario elegir un superintendente, cargo que recayó sobre Félix Cruciger. Los esfuerzos de los polacos por instaurar el orden en su iglesia se vieron alentados y estimulados por la presencia de gran número de hermanos checos (de la *Unitas Fratrum*) que habían comenzado a entrar en el reino en 1547, al ser desterrados de Bohemia por el rey Fernando. Los polacos encontraron en esta venerable comunidad eslávica y reformada las disciplinas y salvaguardias necesarias para contrarrestar las ambiciones de algunos de los magnates que habían abrazado la Reforma en Polonia por motivos puramente egoístas. Después de algunas discusiones iniciales, se celebró en Koźminek, del 24 de agosto al 1º de septiembre de 1555, un sínodo que se propuso amalgamar a los cristianos reformados de la Pequeña Polonia con los checos de la *Unitas*. Los polacos aceptaron en sus líneas generales la confesión y la doctrina de los hermanos checos, muy influidos ya por Lutero y Zwinglio (cap. IX.1), pero decidieron conservar su independencia desde el punto de vista de la jurisdicción eclesiástica, así como ciertos usos divergentes.

En la dieta de Varsovia, celebrada ese mismo año, se concedió licencia para que cada uno de los grandes señores polacos introdujera en su casa y en sus tierras el modo de culto que bien le pareciera, con tal que se ajustara a la Biblia. Este "Ínterim" polaco fue contemporáneo de la Paz de Augsburgo (1555), acordada para el Imperio, y que extendía la religión del príncipe más allá de sus capillas privadas hasta hacerla abarcar la totalidad de su territorio *(cuius regio, eius religio)*; pero en Polonia hubo más lugar para el individualismo y para el cristianismo conventicular.

Casi inmediatamente después del "Ínterim" polaco y de la unión federal con los checos refugiados, los reformistas de la Pequeña Polonia entraron en contacto directo con los suizos. Su adhesión al calvinismo quedó señalada por la elección unánime (en Pińczów, el 15 de septiembre de 1555) de Francisco Lismanino como co-superintendente de la iglesia reformada, al lado de Cruciger.

En el momento de su elección, Lismanino se encontraba en Ginebra.

Morse Wilbur, Marek Wajsblum y G. H. Williams, con la ayuda de Jean Martin, Cambridge, Mass., 1980 (*Harvard Theological Studies*, XXXIV). Véase la introducción, intitulada "Historical Essay on All the Christian Confessions and Judaism in the Polish-Lithuanian Commonwealth, 1518-1601". Véase asimismo la presentación general de Janusz Tazbir, "Research on Anti-Trinitarianism in Poland", en *Studia z dziejów ideologii religijnej XVI i XVII w.*, Varsovia, 1960, pp. 183-198. A Lech Szczucki y J. Tazbir se debe una antología de textos representativos del pensamiento de la Iglesia Menor, *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*, Varsovia, 1959.

Las actas de todos los sínodos celebrados en Polonia desde 1550 hasta 1570 han sido editadas en dos volúmenes por Maria Sipayłło, *Acta synodalia ecclesiarum Poloniae reformatarum*, vol. I, *1550-1559*, Varsovia, 1966; vol. II, *1560-1570*, Varsovia, 1972.

Véase también George H. Williams, "The Polish-Lithuanian Calvin [and the Beginnings of the Controversy over the Mediator]", *Essays in Honor of Ford Lewis Battles*, ed. Brian Gerrish, Pittsburgh, 1981, pp. 129-158.

Había salido en 1553 de Polonia, donde era predicador de la corte y superior provincial de la orden franciscana. Habían llegado noticias de su conversión a la Reforma, y esto había motivado su repentino nombramiento como co-dirigente de la recién constituida Iglesia Reformada de Polonia. Nacido de padres italianos en la isla de Corfú, Lismanino había sido llevado a Polonia en su mocedad, y en Polonia se había hecho franciscano. Fue predicador en lengua italiana y confesor de la reina Bona Sforza, la cual le dio a leer los sermones de Ochino. De esta lectura pasó Lismanino a la de la *Institutio* de Calvino. Se hallaba de viaje, encargado por el rey de hacer compras para su biblioteca, cuando se pasó decididamente al calvinismo, confiado tal vez en que, a su regreso, el rey lo recibiría con los brazos abiertos y acogería asimismo la nueva causa.

Persuadido por Lismanino, el reformador de Ginebra tomó un papel activo en la instauración de la Reforma de Polonia, e inició una correspondencia con el rey Segismundo Augusto y con varios miembros prominentes de la nobleza polaca y lituana. Sin embargo, a partir del momento en que llegó Juan Łaski a Polonia, Calvino renunció a esa responsabilidad que había contraído y asumió el papel menos activo de un observador benévolo.

Había, sin embargo, una serie de antagonismos de orden constitucional que arrojaban su sombra sobre el desarrollo de la Reforma. Los revoltosos miembros de la aristocracia menor *(szlachta)* estaban ejerciendo presión sobre el rey en su lucha contra los privilegios de que gozaban los magnates de rango senatorial. En reacción contra ellos, los nobles senatoriales (incluso los protestantes), a quienes se había debido en gran parte el clima de libertad religiosa que hubo durante un tiempo, se pusieron del lado de los casi abatidos obispos, con lo cual se le facilitó al rey la represión de las actividades de los reformadores. Así, pues, cuando Lismanino regresó a Polonia no tardó en ver la vanidad de sus esperanzas de un apoyo real. De hecho, le fue preciso esconderse, y no pudo actuar públicamente como director de la joven iglesia para cuya superintendencia había sido elegido.

Para ayudar a los dos co-superintendentes, Lismanino y Cruciger, el sínodo reunido en enero de 1556 [3] en la aldea de Secymin (de donde era pastor Cruciger) eligió tres *seniores* clericales cuya función sería servir de contrapeso a los *seniores* seglares que representaban los intereses de la pequeña aristocracia. Dos de esos tres pastores coadjutores, Gregorio Paulo y Estanisłao Sarnicki, serían después –por muy ajenos que de ello hubieran estado entonces– portavoces de las facciones en que se solidificó el cisma: la Iglesia Reformada Mayor y la Iglesia Reformada Menor.

Un año antes, en la dieta de Piotrków (1555), Segismundo Augusto había convocado un concilio nacional para organizar la reforma de la iglesia en todo el conjunto territorial polaco-lituano. Juan Łaski, pastor a la sazón de la iglesia de Francfort sobre el Oder, interpretó esta convocatoria como una invitación para crear una iglesia nacional sobre el modelo de la de

[3] Fue en él donde Gonesius (cap. XXV.2) dio expresión a sus convicciones servetianas.

Inglaterra bajo Eduardo VI.[4] En el sínodo reformado de Pińczów, celebrado en la primavera de 1556, se pidió a Łaski (sobrino de otro Łaski, que en un tiempo había sido primado de Polonia) que se pusiera a la cabeza de la iglesia reformada en su patria, pues, según parecía, se estaban abriendo nuevas oportunidades. Desde su iglesia de Francfort sobre el Oder, donde se preparaba para emprender la gran tarea, Łaski escribió una carta al rey, otra a los aristócratas reformados, y otra a los pastores reformados. Si a estas tres cartas añadimos otros escritos de Łaski –sus papeles relativos a la reforma de la Frisia Oriental y el reglamento eclesiástico que compuso para Londres–, podemos descubrir varios rasgos que nos permiten decir que el superintendente de la iglesia reformada del reino de Polonia entre 1556 y 1560 fue, sin saberlo, "el padre del unitarismo polaco".

El primero de esos rasgos es la visión amplísima de Łaski, quien, pensando en todo el territorio, propone una iglesia pan-protestante en que quepan por igual los hermanos checos, los luteranos y los reformados. Para lograr este fin, evita con todo cuidado las formulaciones precisas y tajantes de doctrina, y en cambio se revela como un organizador muy metódico, lo cual es su segundo rasgo: su iglesia tendrá una organización sinodal en la que actúen como autoridades coordinadas los pastores y los ancianos laicos (representantes de los aristócratas menores y de los magnates). Un tercer rasgo aparece en el hecho de que sistemáticamente se niega a defender la doctrina tradicional de la Trinidad y las tesis aceptadas de la cristología mediante los credos conciliares, y, siguiendo a San Hilario de Poitiers (en un momento de desesperación) y a su maestro Erasmo (cap. I.2), se basa sólo en la Biblia y en el Credo de los Apóstoles (en lo cual seguirán insistiendo los unitarios a lo largo del siglo XVII). En relación con lo anterior está el hecho de que Łaski se sirve del término ciceroniano *Deus Optimus Maximus* –que emplea, por cierto, con gran frecuencia– siempre o casi siempre para designar a Dios Padre. (Los unitarios, hasta el final, continuarán sirviéndose del término ciceroniano-laskiano.) Un cuarto rasgo es su frecuente empleo de una expresión que procede de su maestro Erasmo: *triplex munus Christi*, el triple oficio de Cristo como profeta, sacerdote y rey. En su carta al monarca cita Łaski el mismo Salmo 2 en cuyo comentario había desarrollado Erasmo la mencionada expresión, y se ofrece a sí mismo como *sacerdos* y *propheta* (maestro y crítico) superintendente ante el *rex* Segismundo. (El *triplex munus Christi*, fórmula triádica muy útil para quienes iban a abandonar la doctrina de la Trinidad, llegaría a ser el principio estructural básico de todos los catecismos de los hermanos polacos.)[5] El quinto de los rasgos es la voluntaria y constante imprecisión con que Łaski se refiere a la problemática de la predestinación y del libre albedrío, imprecisión que no nos esperaríamos de quien era el superintendente de la iglesia "helvética" en Polonia. En efecto, el *szlachcic*-superintendente estaba nominalmente del

[4] Łaski había sido, bajo Eduardo, superintendente de la plurilingüe Iglesia de los Extranjeros en Londres.

[5] Calvino no adoptó el erasmiano *triplex munus Christi* sino en la versión de 1543 de su *Institutio*. Łaski, en cambio, lo emplea como lugar común desde sus primeros escritos.

lado de los predestinatarios suizos y sajones, pero nunca dejó de ser discípulo fiel de Erasmo; nunca dejó de ser tampoco el caballero polaco –en sus escritos solía designarse como *Baro Polonus* más que como *Pastor Polonus*– que, en el fondo del alma, se sentía verdaderamente un hombre libre, no sólo en la república real, sino también en el reino por venir. Su sexto rasgo se relaciona con el segundo: Łaski propuso la institución de diáconos sinodales y también de ancianos seglares con autoridad supracongregacional, así como de otros cargos (ocupados en muchos casos por miembros de la aristocracia) que sirvieran de contrapesos locales.

El primer acto de Łaski al entrar en Polonia fue anular el pacto de Koźminek, porque implicaba una subordinación excesiva de los reformados a los hermanos checos y estorbaba la realización del gran plan de una iglesia pan-protestante en todo el territorio.[6]

Hasta aquí hemos estado hablando sólo del reino polaco del rey Jagellon (lituano) Segismundo II Augusto. Hay que hablar ahora de otro territorio suyo, geográficamente más vasto, administrado por Nicolás VI Radvila (Radziwiłł) el Negro (1515-1565), gran canciller de Lituania de 1550 a 1565, poderoso voivoda de Vilna (Vilnius) de 1550 a 1553, primo de la reina Bárbara y, por favor de Carlos V, agraciado con el título hereditario de príncipe del Sacro Romano Imperio. Al lado de este personaje hay que mencionar a su primo Nicolás V Radvila el Rojo (1512-1584), hermano de la reina Bárbara, que ocuparía el puesto de voivoda de Vilna en 1553 y el de gran canciller de Lituania en 1566. Nicolás el Negro se inclinó en un principio por el luteranismo, y ambos primos, posteriormente, se declararon en favor del calvinismo.[7] En su gran ducado, que se extendía más allá del río Dnieper, y más allá de la ciudad de Kiev, va a desarrollarse gran parte de los sucesos orientales de nuestra historia de la Reforma Radical.

Al igual que Polonia, el gran ducado se dividía en palatinados. El señorío de Samogitia estaba habitado por gentes todavía bárbaras. La lengua de la población campesina, aquí y en los palatinados adyacentes de la Lituania propiamente dicha, era el lituano. En los otros palatinados del gran ducado se hablaba el bielorruso y el ruteno (ucraniano). La lengua oficial de los tribunales del gran ducado era una variedad del bielorruso; en las casas de la aristocracia menor se hablaba el polaco, y en los sínodos reformados el polaco o el latín.

La mayor parte de la población del gran ducado profesaba el cristianismo ortodoxo eslavo. Los metropolitanos de Kiev, promotores de la expansión de la ortodoxia hacia el oeste, desde 1415 habían hecho de Nowogródek (y, más tarde, de Vilna) una de sus residencias oficiales. Había,

[6] La tesis se desarrolla más ampliamente, y con documentación, en mi "Erasmianism in Poland", *loc. cit.*, sobre todo pp. 3-38.

[7] Después de abandonar el luteranismo para abrazar el calvinismo, Nicolás el Negro mostró gran actividad fundando nuevas congregaciones, construyendo edificios y fomentando la conversión de los católicos y de los ortodoxos. Fue él quien pagó los costos de publicación de la Biblia de Brest (1563). Sus sucesores se pasaron al catolicismo. Los descendientes de Nicolás el Rojo, celosos calvinistas en 1564, se mantuvieron en las filas de la Reforma a lo largo del siglo XVII. Sus principales palacios estaban en Birze y en Dubinki.

por otra parte, un obispo armenio para la comunidad mercantil armenia cuyo centro era Lwów (la actual Lviv).

A mediados del siglo XVI eran ya de tal importancia en Rusia las tendencias protestantes, judaizantes, racionalizantes, o revolucionarias por alguna otra razón –importadas algunas de ellas, pero otras brotadas del suelo mismo de Rusia–, que Iván IV el Terrible convocó un concilio para condenar a los nuevos sectarios. Este sínodo se celebró en Moscú en 1553.[8]

Precisamente porque una porción tan extensa de Lituania era congénitamente anti-romana y anti-moscovita, la Reforma pudo presentarse con un atractivo desusado, pues hacía posible a un mismo tiempo la purificación del cristianismo, la apropiación de las posesiones territoriales de la iglesia y la institución de nuevas escuelas y de nuevas imprentas, todo ello en nombre de un humanismo evangélico liberado del sometimiento a obispos, católicos u ortodoxos.[9]

El gusto por el humanismo evangélico les venía a los miembros de la aristocracia menor de Lituania a través de Cracovia. Sus pastores eran clérigos de cultura polaca o de habla polaca. Se explica de ese modo que el polaco, junto con el latín, haya tenido una importancia desmesuradamente mayor que el lituano y el ruteno en la reforma religiosa del gran ducado. Pero esto no debe hacernos olvidar los rasgos orientales u "ortodoxos" de los acontecimientos de Lituania, visibles en la rápida radicalización de los hermanos lituanos como grupo distintivo dentro de la Reforma Radical. Para dar un ejemplo concreto, una tendencia judaizante existente en ciertos sectores de la ortodoxia rusa –a saber, la conservación de la fórmula nicena sin el *filioque*– y la práctica de la inmersión bautismal fueron dos fuerzas que actuaron en Lituania para suscitar cuestiones acerca de ciertas formulaciones y prácticas "papales" una vez que el movimiento calvinista se aceleró en dirección de la apostolicidad radical.

Nicolás el Negro llamó a Simón Zacius (Żak), educado en la Universidad Jagellona, para que se hiciera cargo de las iglesias reformadas de Lituania, de las cuales, tiempo después, fue primer superintendente.[10] En 1554, hallándose el rey en Brest-Litovsk, el propio Nicolás instó a Zacius a celebrar la misa en polaco y a distribuir la comunión bajo las dos especies.

Antes de que Radvila el Negro se pasara de lleno a las filas del calvinismo, Vergerio, el ex-obispo de Capodistria con quien ya nos encontramos rápidamente en conexión con Camilo Renato (cap. XXII.1), había tratado,

[8] Para más detalles véase George H. Williams, "Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth", *Harvard Ukrainian Studies,* II (1978), 41-72 y 184-210, artículo que se refiere no sólo a las infiltraciones específicamente protestantes que hubo en la zona mencionada (y de manera particular en la región de Volhynia), sino también a las tendencias "judaizantes" y unitarias que allí se manifestaron.

[9] El estudio más reciente sobre el protestantismo en el gran ducado de Lituania es el de Marcell Kosman, *Reformacja i Kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim,* Varsovia, 1973; pero, en materia de teología, sigue siendo insustituible el viejo libro de Joseph Lukaszewicz, *Geschichte der reformierten Kirchen in Lithauen,* 2 vols., Leipzig, 1848-1850.

[10] Véase Włodzimierz Budka, "Szymon Zacius, pierwszy superintendent zborów litewskich", *RwP,* II (1922), 288-293.

sin ayuda de nadie, de instituir una iglesia luterana polaca bajo la autoridad del rey Segismundo.[11] Un personaje esencial para la realización de semejante plan era Radvila el Negro, en su calidad de canciller (o sea virrey) de Lituania. Vergerio había hablado con Lismanino en Basilea acerca de sus esfuerzos en pro de una reforma protestante ecuménica. Mientras tanto, el papa Paulo IV había enviado a Polonia, como nuncio, a Luis Lipomani. La influencia que este nuncio tuvo en personajes tan prominentes como Nicolás Radvila el Negro preocupó a los protestantes y movió al duque Alberto de Prusia a recomendar el plan de Vergerio. Al publicar su traducción italiana de la Confesión de Württemberg (1º de enero de 1556), Vergerio le antepuso una dedicatoria a Catalina, tercera mujer de Segismundo y ahijada suya. El 11 de julio de 1556 llegó el ex-obispo a Königsberg, y en esta ciudad publicó su *Catalogus haereticorum* (crítica de los clérigos disolutos) con dedicatoria a Nicolás Radvila. En septiembre visitó al príncipe en Vilna, y dedicó al hijo de Radvila, niño de poca edad, una traducción polaca de la *Leche espiritual* de Juan de Valdés.

Previendo que sería invitado a la dieta que iba a celebrarse, Vergerio se trasladó a la ciudad fronteriza de Soldau, en la Prusia ducal, y aquí se puso a aguardar esa oportunidad de colaborar con su esfuerzo en la batalla contra el nuncio. Pero la invitación nunca llegó, y Vergerio tuvo que contentarse con las andanadas literarias que se puso a disparar. Concluidas las sesiones de la dieta, hizo una breve visita a Varsovia. Pasó asimismo un par de semanas con Łaski y Lismanino en Cracovia, tratando en vano de persuadirlos a condenar el *De amplitudine beati regni Dei* de Celso Secondo Curione, dedicado al soberano de Polonia.

Cansado de ver sistemáticamente desdeñados sus consejos, el ex-obispo regresó a Württemberg, y desde aquí hizo la lucha por conseguir el apoyo de algunos príncipes alemanes a fin de convencer a Segismundo y a Radvila el Negro de que aceptaran su visión de una Polonia luteranizada. Estos esfuerzos resultaron vanos, pero, a partir de entonces, el respaldo de los grandes señores y de los aristócratas menores fue el medio más importante de difundir en Polonia las tendencias reformadoras. Por su parte, Nicolás Radvila el Negro estaba ya dejando atrás el calvinismo convencional y avanzando hacia un reordenamiento mucho más radical de la religión en sus territorios, impulsado por la esperanza de elevar el nivel cultural de la región y de acercar una a la otra la tradición ortodoxa y la tradición latina en una reforma ecuménica, apostólica y humanística.

El conglomerado de iglesias "helvéticas" apoyadas por los aristócratas se extendía a la sazón a través de Lituania y especialmente de Polonia, y tenía en gran medida un carácter semejante al de los conventículos de tipo sectario. Quizá esas iglesias se parecían sobre todo a las de los hugonotes de la Francia católica. Ninguna parte de Polonia, salvo la Prusia ducal, y ninguna parte de Lituania, como no sea el palatinado de Radvila, conoció

[11] Sobre lo que sigue, véase Jan Sembrzycki, *Die Reise des Vergerius nach Polen*, Königsberg, 1890.

nunca una Reforma verdaderamente magisterial, como la que ha dado su norma al protestantismo clásico.

En Polonia, los aristócratas patrocinadores de la reforma solían ocupar el cargo de ancianos. Los reformados se reunían, así para el culto religioso como para las discusiones sinodales, en las grandes mansiones de esos señores, o bien en los edificios especiales, enjalbegados y sin campanario, que ellos mandaban construir en sus tierras o en las poblaciones que gobernaban como *starosts.* El afán de sancionar con textos bíblicos la autoridad del rey, del príncipe o del ayuntamiento en materias religiosas, tan característico del protestantismo anglicano, reformado y luterano, estaba fuera de lugar allí donde la autoridad central regia era católica y donde los miembros de la nobleza menor fomentaban el protestantismo más como seglares prominentes en una república monárquica que como magistrados. Y, a diferencia de los conventículos hugonotes, patrocinados también por aristócratas y por burgueses, las iglesias reformadas polacas no se veían a sí mismas como una *militia Christi* en hostil tensión con el rey católico, sino más bien como un grupo selecto de justos decididos a apoyar una política de tolerancia por parte del soberano.

Además de los factores constitucionales y sociológicos distintivamente polaco-lituanos, es preciso tomar en cuenta otros dos elementos: el contagio del anabaptismo (así el surgido dentro del territorio como el venido de fuera) y la infiltración del racionalismo evangélico anti-trinitario. Los exponentes de cada una de estas tendencias –la primera originalmente alemana y holandesa, la segunda sobre todo italiana– tenían en común la experiencia de una vida cristiana conventicular (o al menos una predilección por ella), a causa de su común insistencia en la reforma moral y en la santificación personal.

Bajo la influencia de anabaptistas procedentes de las clases más humildes, arrastrados por sus señores polacos o lituanos a los conventículos reformados, una considerable minoría de la aristocracia menor de Polonia acabó por profesar una visión irénica e incluso parcialmente pacifista de los afanes corporatistas de las iglesias radicalmente reformadas, hasta el grado de que algunos de los nobles pusieron totalmente en práctica la renuncia anabaptista al poder político.[12]

Por otra parte, en los círculos reformados polacos, tanto los patrocinadores aristocráticos como sus socios pastorales contaban, en medida mucho mayor que los hugonotes franceses, con impulsos venidos "desde arriba" para poner en tela de juicio los dogmas tradicionales, especialmente en materia de triadología y cristología, a causa de la omnipresencia de los

[12] Véase Zbigniew Ogonowski, *Arianie polscy,* Varsovia, 1952, p. 82 *et passim.* Desde un punto de vista más marxista, Zanna Kormanowa, "Arianie polscy", *Nowe Drogi,* III (1949), 107-118, resta importancia a la contribución de la nobleza y subraya los aspectos revolucionarios del movimiento. Véanse, además, estos estudios: Henryk Barycz, "U kolebki małopolskiego ruchu reformacyjnego", *ORP,* I (1956), 9-12; Wacław Urban, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.,* Cracovia, 1959; y, del mismo, "Activité pratique des frères polonais envers les paysans", *ORP,* V (1960), 109-126.

refugiados italianos, clérigos o seglares, que eran por lo general hombres conscientes y bien preparados.

Aunque los anabaptistas y los racionalistas anti-trinitarios coincidían en su desaprobación o su programático rechazo de la fuerza en los terrenos de la iglesia y de la conciencia –y daba igual que la coerción viniera de los católicos o de los calvinistas–, los representantes de esas dos tendencias en Polonia tenían puntos de vista divergentes sobre la cuestión del libre albedrío y la predestinación y, por consiguiente, sobre la importancia relativa del bautismo de los adultos y de la excomunión congregacional. Los racionalistas italianos nunca demostraron gran entusiasmo por el bautismo de los adultos, y mucho menos por el rebautismo. En el curso de nuestro relato veremos, por ejemplo (cap. XXIX.8), cómo Fausto Socino se negó a ser rebautizado pese a las instancias del grupo mismo de Raków cuya causa, excepto en eso, defendió vigorosamente.

Conviene anticipar de manera esquemática, en este punto, la evolución de las dos doctrinas mediante las cuales los reformados radicales trataron de recuperar aquello que consideraban como la simplicidad de una teología y una eclesiología pre-constantinianas, en diferentes fechas según los diferentes lugares, en el curso de los debates sinodales polacos y lituanos.

En los tiempos antiguos hubo una colaboración muy estrecha entre iglesia y estado a la hora de formularse la doctrina de la Trinidad en Nicea y Constantinopla, a la hora de formularse el dogma de las dos naturalezas de Cristo en Calcedonia, y también a la hora de quedar sancionada por los emperadores la doctrina de la indelebilidad del bautismo (desarrollada, sí, a lo largo de la literatura patrística, pero estrechamente asociada ahora con la lealtad cívica). Pero en el siglo XVI, y tratándose de un tipo conventicular de calvinismo, completamente desconectado de la monarquía, era tal vez inevitable que las doctrinas tradicionales relativas a Cristo y al bautismo fueran sometidas a críticas muy serias, tanto más cuanto que hasta vísperas del consenso de Sandomierz de 1570 (cap. XXVII.2) los calvinistas polacos permanecerían fieles a Łaski –fallecido casi diez años antes– en su programa de no reconocer como obligatoria otra autoridad que la de la Escritura y la del Credo de los Apóstoles. En todo caso, el entrelazamiento de motivos anabaptistas y motivos anti-nicenos es la marca distintiva de la Reforma Radical en Polonia y en Lituania.

Las etapas de la evolución del anabaptismo germánico se repitieron en Polonia: pedobaptismo por rociamiento; antipedobaptismo; rebautismo sobre el modelo de Cristo en el Jordán (por medio de la inmersión total, rasgo distintivamente servetiano, silesio y polaco); y finalmente, supresión completa del rito bautismal (que queda como cosa puramente optativa, o como ceremonia de bienvenida a los conversos del judaísmo o del islamismo, según el modo de sentir de Jacobo Paleólogo y de Fausto Socino, respectivamente). En cuanto a la otra gran doctrina, las etapas de su evolución en Polonia y Lituania corresponden, más o menos, a las que acabamos de enumerar: trinitarismo tradicional; triteísmo (por no tomarse en cuenta el concepto de consubstancialidad); diteísmo (por rechazo de la

divinidad del Espíritu Santo, considerado más bien como una fuerza divina o un don de Dios); adopcionismo (ebionitismo); y finalmente, unitarismo puro y simple.

2. El anabaptismo en Polonia y Lituania, 1548-1565

Incluso desde la perspectiva del siglo xvii, el nieto de Fausto Socino creía justo, al echar una mirada al pasado, asignar a Menno Simons un lugar prominente en la lista de hombres que, desde Lutero hasta Socino, promovieron la recuperación del cristianismo evangélico:

> Lo primero fue la aparición de Lutero, Zwinglio, Calvino y Menno, a semejanza del alborear y el apuntar del sol; y luego regresó el sol y tuvimos el día brillante.[13]

El surgimiento del anabaptismo polaco se sitúa entre 1549, o sea el año en que Menno Simons llegó a la Prusia real para aplacar las disputas que había entre sus seguidores, esparcidos en el lejano delta del Vístula (cap. xv.4), y 1565, año de la organización definitiva de la antipedobaptista, pacifista y anti-trinitaria Iglesia Menor. Pero es una historia que no puede narrarse sino esquemáticamente, por la escasez de documentación.

En 1548 había encontrado refugio en Polonia una nueva oleada de anabaptistas inmersionistas procedentes de Silesia. Poco después, tres hermanos silesios –Alejandro Vitrelin, Jorge Schomann y Daniel Bieliński–,[14] destinados a desempeñar un importante papel en la formación de la Iglesia Menor de Polonia, salieron también de su patria. Hacia 1551, el lugarteniente espiritual de Menno, Dietrich Philips, se hallaba establecido como el pastor más importante de los anabaptistas neerlandeses del estuario del Vístula. Tenía su base de operaciones cerca de Danzig, y su presencia causaba gran irritación a los miembros de los gremios de esa y de otras poblaciones, que desde hacía tiempo habían elevado quejas al rey contra los ayuntamientos por su tolerancia con esos forajidos anabaptistas y con esos competidores económicos. Es posible que el obispo católico de Włocławek (Leslau), en la región lacustre de Kujawy, haya protegido a los colonos holandeses (anabaptistas) para hacerlos servir de contrapeso a la luterana Danzig.[15] La penetración de ideas anabaptistas en la sociedad polaca era registrada con acentos de indignación en Cracovia en 1553 por Jacobo

[13] Wiszowaty, *Narratio compendiosa*, en *BA*, p. 209; traducción inglesa, junto con la de la *Historia* de Lubienecki: cf. *supra*, nota 2.

[14] Los hermanos silesios han sido estudiados en cuanto grupo por Ludwik Chmaj, *Bracia polscy: Ludzie, idee, wpływy*, Varsovia, 1957, pp. 9-49. Lech Szczucki, en el estudio que dedica a uno de ellos, Juan Licinio Namysłowski, *apud* Chmaj (ed.), *Studia*, pp. 131-167 (véase especialmente p. 149 y nota 70, con la bibliografía allí citada), opina que a los silesios no se les puede asignar, en cuanto grupo, un papel destacado en la radicalización de la iglesia reformada polaca.

[15] Véase Szper, *op. cit.*, p. 21, y Doornkaat Koolman, *Philips*, p. 116, hacia la nota 59.

Przyłuski, el cual deploraba "la locura de los fanáticos que hacen materia de duda cuestiones como la de si los cristianos pueden desempeñar un cargo o poseer cosas propias". Un zapatero remendón llamado Miguel propagaba abiertamente las enseñanzas anabaptistas en Poznań el año de 1554. (En 1555 había schwenckfeldianos en Danzig, y en ese mismo año el rey Segismundo recibía en Cracovia cierto número de ejemplares encuadernados de los libros de Schwenckfeld.) En la dieta prusiana de 1556, Segismundo dio a conocer las repetidas quejas que habían llegado a su conocimiento acerca de la conducta de muchas ciudades de la Prusia real que, desobedeciendo sus órdenes expresas, no sólo habían tolerado a los anabaptistas, "picardos" (hermanos checos) y otros herejes, sino que los habían estado alentando.[16]

En ese mismo año de 1556 había ocurrido algo muy importante en el sínodo reformado de Secymin (cap. xxv.1), celebrado en enero: Pedro Gonesius (de Goniadz, en el palatinado de Podlachia), que siendo discípulo de Gribaldi en Padua y en Tübingen se había familiarizado con las obras de Servet y que de regreso a su patria había pasado por Moravia para visitar a los hutteritas, hizo uso de la palabra y, por primera vez, que se sepa, en lengua polaca, habló en contra de la doctrina de la Trinidad tal como se hallaba formulada en los credos de Nicea y de San Atanasio. Gonesius, que llevaba credenciales firmadas por el príncipe Nicolás Radvila, no había externado todavía plenamente sus opiniones anabaptistas, pero ostentaba en el cinto la espada de palo, distintivo de los hutteritas y del partido menor de la *Unitas Fratrum,* en señal de su pacifismo.[17] Los demás miembros del sínodo, muy alarmados, decidieron que Gonesius pasara unos días en Wittenberg para que allí recibiera todas las luces de que carecía en cuanto al dogma niceno. Gonesius, sin embargo, regresó sin haber cambiado de ideas, y escribió acerca de la Trinidad un libro que por desgracia se ha perdido.[18] En abril de 1556, el sínodo de Pińczów, celebrado conjuntamente por los reformados y los miembros de la *Unitas,* se dejó convencer por Lismanino y excluyó a Gonesius, acusándolo de arrianismo.

Aunque no conste documentalmente, es seguro que también la teología bautismal de Gonesius tuvo desde el principio cierto número de partidarios. En todo caso, Simón Zacius, superintendente de las congregaciones reformadas conservadoras de Lituania, en un documento de 1557, habla con gran indignación de la rápida difusión del anabaptismo y del antitrinitarismo, entre varias otras herejías, así en Polonia como en Lituania:

> El Maligno sopla con tanta fuerza su gaita –los anabaptistas, los libertinos, los entusiastas, los secuaces de Schwenckfeld, de Servet y de Gonesius, los

[16] Szper, *op. cit.,* pp. 66 y 198.

[17] En realidad, el primer testimonio sobre la espada de palo es del 30 de mayo de 1566: carta de Łaski a Beza, en Theodor Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen,* Leipzig, 1908, núm. 350, p. 271.

[18] Lo que tenemos es una obra más tardía sobre el mismo asunto, intitulada *O Trzech [to jest O Bogu, o Synu i o Duchu Ś. przeciwko Trójcy sabelijańskiej]* (Sobre los Tres), editada por Halina Górska *et al.,* Varsovia, 1962. *O Trzech* constituye el núm. 1 de la serie mencionada *infra,* nota 22.

neo-arrianos–, que aturde con sus ensordecedores berridos el espíritu de gran número de cristianos piadosos y virtuosos.[19]

Los grupos e individuos tan dramáticamente condenados no se excluyen los unos a los otros. El anabaptismo y el anti-trinitarismo comenzaban a fusionarse. Por esos mismos tiempos, varios sínodos locales estaban adoptando una postura antipedobaptista. En septiembre de 1558, el sínodo de Włodzisław (entre Kielce y Cracovia), después de condenar a Gonesius junto con Servet, y de obligar a sus seguidores a repudiar sus doctrinas, se declaraba alarmado ante la posibilidad de que los anabaptistas minaran la autoridad del estado: "Necesitamos guardarnos de la superstición [el pacifismo absoluto] de los anabaptistas, que no ahuyentan ni siquiera a un perro que muerde" (!).[20]

Después, en el sínodo lituano de Brest-Litovsk, celebrado el 15 de diciembre de 1558, Pedro Gonesius dejó ver sin lugar a dudas hasta dónde llegaban sus convicciones anabaptistas y anti-trinitarias leyendo pasajes de sus *Libri contra paedobaptismum,* obra que tampoco ha llegado a nuestros tiempos.[21] Durante el sínodo, Jerónimo Piekarski, pastor de Biała, que junto con otros dos ministros había sido forzado a conformarse en Włodzisław, se alineó con Gonesius contra la mayoría. Ana Kiszka, hermana del príncipe Radvila, lo puso durante una temporada como pastor en las tierras que el magnate de Kiszka poesía en Wegrów. Servetiano en sus puntos de vista acerca de la Trinidad, Gonesius fue también servetiano en su insistencia en el bautismo por inmersión, pero al mismo tiempo sostenía en cuanto a la predestinación una doctrina que nos hace recordar la de Camilo Renato (cap. XXII.1).

Ya hemos sugerido que la costumbre establecida en la iglesia ortodoxa rusa pudo haber servido para reforzar la convicción inmersionista. Otro factor que posiblemente contribuyó a consolidar el notable sentimiento bautista en Polonia y Lituania es el viejo ejemplo de los hermanos checos, a cuya congregación estuvo afiliada la iglesia reformada. Los bohemios, en efecto, habían practicado originalmente el rebautismo de los conversos procedentes del catolicismo; es verdad que, bajo la influencia de Lutero (cap. IX.1), habían desistido de esta peculiaridad en 1534 (para que no se les confundiera con los münsteritas), pero el recuerdo de la antigua práctica tiene que haber persistido entre ellos, contribuyendo de manera general a inquietar en cuanto al problema del anabaptismo a quienes se aferraban a la tradición helvética. Más aún: es probable que, en tiempos de Juan Kaleneç, el partido menor de la *Unitas Fratrum* haya mantenido vigente la práctica.

[19] *Monumenta Reformationis Poloniae et Lithuaniae,* citado por Kot, art. cit., en Becker, *Autour de Michel Servet,* p. 78, nota 19.

[20] Hermann Dalton, *Lasciana nebst den ältesten evangelischen Synodenprotokollen Polens, 1555-1561,* Berlín, 1898, p. 463.

[21] Wiszowaty, en *BA,* p. 211; Juan Stoiński, *ibid.,* p. 187; y cf. Konrad Górski, "Humanizm i antytrynitaryzm", *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku,* Cracovia, 1949, pp. 67-69.

En los sínodos conjuntos de Pińczów, 1556 y 1559, los ministros polacos interrogaron concretamente a sus colegas de la *Unitas* sobre su práctica del bautismo en el caso de conversos procedentes "del papado" y de los niños que les eran presentados para su bautismo por padres que seguían siendo católicos. Los ministros reformados que desempeñaban sus labores en las posesiones de los aristócratas menores simpatizantes de la Reforma, así como en las aldeas y ciudades en que tenían poder, solían prestarse a bautizar a los hijos pequeños de los siervos y de otras personas (y a solemnizar también sus bodas) en sustitución de los sacerdotes de la fe antigua desplazados por ellos, aun a sabiendas de que esos niños no serían educados según las normas de la Reforma por sus padres, obstinadamente tradicionalistas. Los ministros de la *Unitas* contestaron que ellos no bautizaban a esos hijos de siervos sino cuando los padres se comprometían, ante la congregación, a criarlos de acuerdo con las normas de los hermanos.

Cualesquiera que hayan sido las fuentes de la práctica inmersionista de los hermanos polacos y lituanos –checas, silesias, servetianas, rutenas, o alguna de las posibles combinaciones–, el caso es que Gonesius insistía en que el rebautismo se hiciera por inmersión total; un derramamiento o un rociamiento de agua no era, para él, un verdadero bautismo. El esbozo que a continuación haremos de su teología anabaptista inmersionista se funda en un escrito tardío, compuesto en una época en que sus ideas deben haber estado más maduras, pero no hay razón para suponer que estas ideas hayan diferido sustancialmente de las convicciones que ya profesaba en 1558.[22]

La gente –dice Gonesius– suele entender mal el nombre de "cristiano". La designación "cristiano" no procede del verbo "cristianar" *(chrzest)*, o sea "bautizar", sino que se deriva directamente del nombre de Cristo. Si en una cuestión tan sencilla se comete semejante error, ¡cuánto mayor tiene que ser el error en los misterios mayores de la teología! El hombre se hace cristiano por el hecho de ser sumergido o inmergido con Cristo, no por haber recibido en la infancia unas cuantas gotas de agua en la cabeza.

El Anticristo, o sea la iglesia de los papas, aplicó adrede el equívoco nombre al sacramento de la infancia para engañar a la gente, haciéndole creer que era cristiana por esa sola formalidad. Cuando el sacerdote católico, y también el pastor reformado, repiten la fórmula antigua: "Ego te baptizo", lo que están diciendo es "Yo te sumerjo", pero lo único que en realidad hacen es echar agua en la cabeza, y por lo tanto están mintiendo descaradamente. Quienes proceden de esta manera no son ministros de Cristo, sino instrumentos del Anticristo. Quienes a la palabra de Dios le añaden algo o le quitan algo están sirviendo a Satanás. Y los "bautizados" según el Anticristo no están bautizados, como cualquiera puede ver. Ellos, los papistas y los protestantes que siguen en esto a los papistas, han introdu-

[22] La obra en que aquí nos basamos es *O ponurzaniu chrystajańskim*, Wegrów, 1570. Es el volumen II de la *Doctrina pura et clara de praecipuis Christianae religionis articulis*, que sobrevive en un solo ejemplar, conservado en París. Sus partes segunda y tercera, *O Synu Bożym*, se reimprimen parcialmente en el libro de Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska*, pp. 259-273, e íntegramente en la *Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych*, núms. 2 y 3, Varsovia, 1960 y 1961.

cido una nueva clase de bautismo: ¡son ellos los ana-baptistas! La práctica de la iglesia ortodoxa está aquí más de acuerdo con la tradición apostólica. Quienes son sumergidos, de acuerdo con el mandamiento original de Cristo, no deben recibir el nombre de "rebautizados", puesto que hasta entonces no habían sido bautizados, esto es, sumergidos.

Es un contrasentido exigir que los niños pequeños se bauticen, puesto que no son capaces de tener fe. Gonesius cita a Tertuliano: "Fiunt, non nascuntur christiani".[23] Las órdenes de Dios son claras: sólo deben ser bautizados aquellos que ya tienen fe. Por otra parte, como todos los nacidos están predestinados a renacer espiritualmente, es sobremanera inadecuado que las palabras y los signos de Dios se malgasten infructuosamente en niños pequeños. Dios no concede su gracia sino a cierto número de individuos predestinados, que en cierto momento se sienten llamados a someterse a la inmersión, la cual es el sello de su fe y de su salvación. Los sellos que no están certificando un don son inútiles. Dios estaría dando un sello inútil si permitiera que su sacramento válido se administrara a quienes van a rechazar su gracia y su salvación.

Tal es, en resumen, la teología bautismal de Gonesius, el servetiano-hutterita polaco, pastor de Wegrów bajo la protección de un magnate lituano.

En las tierras de Nicolás Radvila, personaje aún más poderoso que su cuñado Kiszka, hubo otros dos famosos clérigos reformados, Martín Czechowic y Simón Budny. El primero de ellos fue invitado en 1559 a Lituania por Radvila para que enseñara en su nueva escuela reformada de Vilna; estaba destinado a desempeñar un papel cada vez más importante en la historia de la Reforma Radical.

Martín Czechowic (1532-1613) [24] nació en el seno de una familia de burgueses venidos a menos en la localidad de Zbaszyń (Bentschen), entre Miedzyrzecz y Wschowa, allí donde el reino llegaba a su frontera con Brandenburgo y Silesia, o sea en la porción más occidental que registra la historia del anabaptismo polaco. (Es posible conjeturar que Czechowic, en sus años mozos, oyó hablar de un anabaptismo del tipo hutterita-gabrielita.) Había tenido la intención de hacerse sacerdote católico, pero se pasó a las filas de la Reforma en Leipzig en 1554. Enterado de su actuación como pastor reformado en el sínodo de Gołuchów (1555), el príncipe Radvila lo llamó a Vilna, donde hacia 1559 nos lo encontramos como maestro en la escuela calvinista. En 1561, Radvila nombró a Czechowic su representante personal para que llevara a cabo un estudio de las instituciones eclesiásticas suizas, y más concretamente para que buscara la manera de reconciliar a Calvino y Blandrata, personajes a quienes Radvila admiraba por igual. Pero sus esfuerzos fueron vanos. Es posible que en su viaje de regreso Czechowic haya visitado, de paso, a los hutteritas moravos. En todo caso,

[23] *Apologia*, XVIII, 4.

[24] Lech Szczucki, *Marcin Czechowic: Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI wieku*, Varsovia, 1964, con amplias notas y un resumen en inglés en las pp. 317-321.

de él se afirma que fue "el primero" que adoptó (en Kujawy) la práctica del bautismo de los adultos por inmersión, llevada por él "desde Alemania".[25]

Simón Budny, nacido hacia 1533,[26] hijo de un terrateniente de Masovia, estudió las lenguas bíblicas en Cracovia. Fue un maestro de la prosa polaca, pero estaba familiarizado también con el ruso. En 1559 llegó a Kleck, en el palatinado de Nowogródek, y se alojó en casa de Jacobo Kurnicki, con la misión de enseñar y catequizar los domingos, martes, viernes y días de fiesta. Radvila tenía el propósito de hacer que sus numerosos súbditos –siervos y señores, clérigos y seglares– abandonaran el rito ortodoxo oriental y abrazaran el protestantismo, lo cual suponía la clausura de las iglesias ortodoxas (y también católico-romanas) en sus vastos dominios. La noticia de la defección de gran número de monjes ortodoxos lo llenó de alegría. Para llevar adelante los planes de Radvila, Budny comenzó casi inmediatamente a publicar obras en bielorruso, la primera de las cuales, relativa a la justificación del pecador ante Dios, se imprimió en 1562.[27] Hacia esa época no parecía haberse desviado aún de las normas del protestantismo clásico, pero en otro libro publicado a fines del mismo año también en bielorruso, la *Katichisis*, dio muestras de haber estado meditando en el problema del bautismo de los creyentes. Pero no lanzó sus ataques contra la ortodoxia latina, sino contra la griega. En el catecismo polaco que publicó el año siguiente, Budny decía que los protestantes no se habían enfrentado aún al problema de la procesión del Espíritu Santo. En ese mismo año (1563) rompió con la ortodoxia protestante, fundamentalmente a causa de su manera de entender la doctrina de la Trinidad; pero, junto con Czechowic, se haría (más tarde) inmersionista, aunque es verdad que nunca llegó al extremo de abrazar el radicalismo social del anabaptismo gonesiano.

En 1563 estaba ya tan extendido el sentimiento anabaptista en los territorios de Radvila, que Simón Zacius, lleno de indignación, abandonó la ciudad de Vilna. Nicolás Wedrogowski, favorablemente dispuesto hacia

[25] Estas afirmaciones se remontan a los siglos XVI y XVII, y son las que han dado base a la hipótesis, aceptada por muchos, de que Czechowic visitó a los hutteritas. La referencia más antigua, que es la aquí parafraseada, se debe al polemista católico Gaspar Wilkowski en su *Przyczyny nawrócenia* (Vilna, 1583), según cita de Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska*, p. 85, hacia la nota 23. El dato se repite casi palabra por palabra en S. Rescius, *De atheismis et phalarismis evangelicorum*, Nápoles, 1596, p. 47. Stanislas Lubieniecki, *op. cit.*, p. 177, recoge de manera general los datos acerca de la actividad de Czechowic, la armoniza con el papel de Gonesius y sitúa expresamente los bautizos de adultos en Kujawy. Sobre todo esto, véase el análisis de Szczucki, *Czechowic*, p. 38, y sobre todo nota 83.

[26] Véanse los trabajos de Stanislaw Kot, "Szymon Budny, der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert", *Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas*, II (1956); "La Réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie, facteur d'occidentalisation culturelle", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, XII (1952), 201-261; y "Ausbruch und Niedergang des Täufertums in Wilna", *ARG*, XLIX (1958), 212-226. Véase también Massimo Firpo, "La controversia dottrinale tra Szymon Budny e Iosias Simler [† 1576]", *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, Florencia, 1977, pp. 118-185, y Iakaŭ Il'ich Paretki, *Symon Budnyi*, Minsk, 1975, que ofrece un catálogo completo de los escritos de Budny en bielorruso, polaco y latín.

[27] *O opravdanii gresnago celoveka pered Bogom.* Ningún ejemplar ha llegado hasta nuestros tiempos.

entonces para con el movimiento anabaptista y anti-niceno, pasó a ocupar su puesto. La aparición de la traducción polaca de la Biblia (la Biblia de Brest) a fines de 1563 dio nuevos ímpetus al movimiento anabaptista, haciendo ver a gran número de personas cuál había sido precisamente la práctica bautismal de los primeros discípulos.[28]

En medio de esta situación revolucionaria se escuchó el grito de alarma lanzado por Jorge Witzel. Este hombre, nacido en Nuremberg, había estado en Königsberg (igual que Andrés Osiander, cap. xxv.3), pero en 1562 había sido expulsado a causa de sus simpatías por el eclecticismo de Melanchthon, y había encontrado asilo en Vilna. Gracias a la pensión que le otorgó Radvila, tuvo la oportunidad de estudiar en Basilea y en Zurich. A su regreso, atacó vigorosamente a los capitanes del anabaptismo anti-niceno de Vilna en una obra intitulada *Necessaria consideratio . . . de confusa multitudine Vilnae . . . quam hypocritae Anabaptistae duo vel tres homines profani regunt tacite,* con dedicatoria al consejo de regencia (de tendencia religiosa conservadora) creado por el gran canciller Nicolás Radvila el Negro poco antes de su muerte, en 1565. En otro libro suyo, intitulado *De confusionibus et scandalis,* Witzel se dirigió a todos los magnates de Lituania para darles la voz de alerta.[29] Witzel estaba enfurecido de ver cómo los radicales sociales y teológicos tenían la osadía de propagar sus opiniones desde el interior del suntuoso santuario de la mansión palatina que Radvila les había confiado sin saber, ¡ay!, que lo que muy pronto propagarían desde allí sería la blasfemia y la sedición . . .

Por lo demás, Witzel lanzaba no pocas acusaciones concretas contra los nuevos cabecillas. Decía que tenían muy poco respeto por el oficio clerical y desdeñaban la preparación teológica formal; que no observaban la Cena del Señor sino muy contadas veces; que estorbaban la comunión con demasiadas preguntas impertinentes para saber si el comulgante era digno o no; que en sus celebraciones de la Cena del Señor hacían que los comulgantes se sentaran de tal manera, que los señores de la nobleza se codeaban con los palurdos, creando una grave confusión litúrgica (cf. las ideas de Servet sobre el servicio de la comunión, cap. xi.4); que al alentar a todos los comulgantes a dirigirse unos a otros en la iglesia y fuera de ella como hermanos en Cristo, estaban destruyendo la estructura misma de la sociedad y rebajando la dignidad y la autoridad de los magistrados; que, de continuar con lo que estaban haciendo, pronto acabarían por exigir la manumisión de los siervos y por imponer la comunidad de bienes; que estaban arruinando también la estructura del año litúrgico y, al eliminar la observancia de los días de ayuno, estaban dificultando incidentalmente la obligación que tenían los magistrados de llevar el registro de los sucesos públicos, e impidiéndoles a los futuros lectores de historia la visión de la época del año en que sucedieron tales o cuales cosas; y, finalmente, que al dejar de considerar la Navidad y la Pascua como días especialísimos del año

[28] Wotschke, *Reformation,* pp. 218 *ss.*

[29] Kot, "Ausbruch", *loc. cit.,* publica e interpreta las dos series de artículos latinos contra los radicales de Vilna.

litúrgico, estaban desdeñando el significado de la encarnación y de la redención.

A decir verdad, Vilna era en 1565 un centro anabaptista de tanta importancia como en otros tiempos lo habían sido Zurich o Augsburgo. El 6 de enero de ese año, la imprenta fundada por Radvila en Nieśwież publicaba una obra de Czechowic: su transcripción de un coloquio de tres días sobre el pedobaptismo, acompañada de anotaciones en que llamaba la atención, entre otras cosas, sobre la difundida anuencia del clero lituano a posponer el bautismo de los niños por lo menos hasta los siete años. El príncipe Radvila podía haber tolerado esta costumbre si no estuviera asociada con otras tendencias sociales más radicales (las censuradas tan enérgicamente por Witzel). La perplejidad final de Radvila en cuanto al movimiento que había estado fomentando entre los clérigos de su territorio se revela a las claras en el carácter de los regentes que nombró como asesores de su hijo y ejecutores de su testamento. Entre ellos se contaban su primo Nicolás Radvila el Rojo, el obispo reformado de Kiev, Nicolás Pac, y el príncipe ruteno Constantino Ostrogski. Al hacerse cargo del gobierno este consejo de regentes, inmediatamente después de la muerte de Radvila el Negro (28 de mayo de 1565), el desarrollo del anabaptismo lituano quedó parado de golpe. Czechowic estableció su residencia en Kujawy. Volveremos a encontrarnos con él y con otros refugiados de Vilna cuando reanudemos el hilo de los acontecimientos anabaptistas (cap. XXVII.2). Ahora daremos marcha atrás para atender al aspecto anti-niceno del movimiento, que sólo de paso hemos mencionado.

3. Trinitarios y anti-trinitarios, 1556-1565

La sorpresa causada por Pedro Gonesius en 1556 al suscribir en pleno sínodo de Secymin la doctrina servetiana de la Trinidad habría quedado como un episodio aislado en Polonia de no haber sido por la tremenda pelea suscitada por Francisco Stancaro y Jorge Blandrata, que, profesándose defensores de la Trinidad, acabaron censurados por Calvino. La declinación de la doctrina de la Trinidad se inició en Polonia con una fogosa defensa de la divinidad de Cristo en su papel de mediador (en la redención). Quien suscitó la controversia fue el italiano Stancaro.

Antes de encontrarlo como fundador de la iglesia reformada en Pińczów, vimos a Stancaro al lado de Lelio Socino y de Camilo Renato en la Valtellina (cap. XXII.3), en el otoño de 1548. Después apareció Stancaro en Transilvania, donde obtuvo el favor de Isabel, viuda del rey "nacional" Juan Zápolya de Hungría. Por influencia de ella fue recibido en 1549 en la corte de su hermano, el rey Segismundo II Augusto, y nombrado catedrático de hebreo en la universidad de Cracovia por el obispo Samuel Maciejowski, que no tenía conocimiento alguno de sus excentricidades teológicas. Sin embargo, al cabo de no mucho tiempo, Estanislao Hosius, obispo de Chełmno, envió un informe muy desfavorable sobre su actuación en Viena.

Las lecciones de Stancaro sobre los salmos causaron todo un tumulto –en el cual, por cierto, Pedro Gonesius, todavía estudiante a la sazón, tomó parte en contra del hebraísta. El obispo depuso entonces a Stancaro y lo encarceló en su palacio episcopal de Cracovia.

Stancaro había impresionado favorablemente a ciertos polacos de la nobleza, los cuales, después de ocho meses, consiguieron hacer llegar una cuerda a la celda del preso, facilitando su huida. Se refugió en Pińczów, y luego, como ya hemos visto (cap. xxv.1), persuadió al señor de la ciudad a establecer el culto reformado en 1550. Para este fin, Stancaro tuvo una conversación informal con siete pastores reformistas y redactó con ellos una ordenanza reformada para el culto. La intervención del barón Oleśnicki atrajo la censura del rey, y, por real decreto, Stancaro quedó temporalmente expulsado del reino. Se dirigió entonces a la Prusia ducal y, protegido por el duque Alberto, fue nombrado catedrático de hebreo en la universidad de Königsberg.

Stancaro, polemista nato, llegó en los momentos en que esta nueva universidad luterana se hallaba sumida en una gran controversia acerca de las doctrinas de la justificación y de la redención. Andrés Osiander, a quien vimos la última vez (cap. vii.1) en Nuremberg como adversario de Juan Denck, había convertido al protestantismo al duque Alberto de Prusia cuando éste asistía a la dieta de Nuremberg. Apartándose de la opinión luterana acerca de la justificación, que era la que prevalecía, Osiander hacía una distinción entre el acto histórico de la redención, en virtud del cual reconcilió Cristo a la humanidad con Dios cumpliendo la ley y muriendo por el pecado original de la humanidad, y un segundo acto, continuado a lo largo del tiempo, que es la justificación experiencial-*santificatoria,* en virtud de la cual el Verbo eterno regenera uno por uno a los creyentes infundiendo en ellos, de manera continua, su divina naturaleza. Según Osiander, la justificación no era sólo una imputación forense de la justicia de Cristo –la posición luterana establecida–, sino también una regeneración palpable. El cristiano era justificado a causa de la justicia de Cristo, que moraba en él por la fe.[30] Los teólogos luteranos de la Liga de Esmalcalda, que recalcaban la apropiación individual de la salvación por la fe, tendían a hacer confusa la distinción entre la acción redentora histórica y la justificación personal por la fe. Irritados a la vez por el misticismo de Osiander y por la violencia vulgar que manifestaba en el debate, le crearon una situación tan insostenible en Nuremberg, que en 1549 tuvo que acogerse en Königsberg a la protección del duque.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que por mucho que Osiander fuera repudiado por sus colegas luteranos, su doctrina acerca del papel mediador de Cristo en sus dos naturalezas (extensión de la *communicatio idiomatum* a las doctrinas de la redención y de la justificación-santificación, esto es, de la Persona a la Obra de Cristo) estaba más cerca de la de

[30] Osiander, *De unico mediatore Jesu Christo et justificatione fidei confessio,* Königsberg, 1551, opúsculo analizado por Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre der Rechtfertigung,* 3ª ed., Bonn, 1889, vol. I, pp. 236 *ss.*

ellos que de la de los calvinistas. Así, el debate que sobrevino no ocurrió únicamente *dentro* del redil luterano, sino que fue también un debate *entre* un super-luterano, Osiander, y (según creía Osiander) un super-"calvinista", o sea Stancaro. Pero Stancaro era más que nada un talmudista, un devoto de Pedro Lombardo y de Duns Escoto por su precisión cristológica y, sobre todo, un adversario que se había enfrentado a los anabaptistas italianos, bajo la influencia de los talmudistas modernos, y que en 1547 había expuesto enérgicamente sus ideas sobre el problema preciso de la mediación de Cristo (cap. XXII, hacia la nota 86).

El duque Alberto le pidió a Stancaro su ayuda para zanjar la controversia. El nuevo catedrático de hebreo se vio metido entonces en un debate tan encarnizado, que los disputantes se presentaban en el aula provistos de armas de fuego.

Ninguno de los contendientes alcanzó a comprender hasta qué punto la controversia entablada en la Prusia luterana (con ecos en Ginebra y en el corazón de Alemania) tenía implicaciones para la cristología y especialmente para la doctrina de la Trinidad, que se harían sentir en forma duradera dentro de la comunidad reformada en Polonia propiamente dicha. En pocas palabras, Osiander, quizá por influencia schwenckfeldiana, cargaba de tal manera el acento sobre una justificación física, que estaba dispuesto a hacer intervenir la naturaleza divina de Cristo en la acción "redentora" de la justificación.[31]

La justificación física que Osiander sostenía era resultado de una opinión expresada anteriormente por él, a saber, que el hombre fue creado según la imagen de la idea eterna del Dios-Hombre, y que esta imagen, después de actuar en las teofanías del Viejo Testamento, se encarnó finalmente en la persona de Jesús.[32] Según Osiander, esta imagen de Dios Hijo, destinada desde toda la eternidad a tomar carne humana en Jesucristo, tenía que ser formada de nuevo en cada uno de sus auténticos creyentes, predestinados a la perfección desde antes del pecado de Adán. De hecho, la salvación efectiva de cada hombre no puede llevarse a cabo si no mora en él el Hijo de Dios con su potencia regenerativa. Ahora bien, la salvación objetiva es apropiada personalmente cuando el Verbo eterno viene en las palabras de la predicación y comunica la experiencia del perdón y de la confianza en la salvación; por lo tanto, la cuestión del papel mediador de Cristo está íntimamente ligada con la de la acción del Cristo *divino* que mora en el interior de los elegidos. En virtud de su humanidad, Cristo fue históricamente un mediador; pero en virtud de su divinidad como Verbo eterno, sigue llevando a cabo una mediación redentora, la justificación regenerativa.

[31] Véase Marinus Johann Arntzen, *Mystieke rechtvaardigingsleer: Een bijdrag ter beoordeling van de theologie van Andreas Osiander*, Kampen, 1956, que reconoce plenamente, en todo esto, la importancia del elemento místico deificatorio, heredado de la Edad Media. Martin Stupperich, *Osiander in Preussen 1549-1552*, Berlín-Nueva York, 1973, habla de la controversia intra-luterana, pero no atribuye ningún papel especial a Stancaro.

[32] *An filius Dei fuerit incarnandus . . ., de imagine Dei quid sit*, Königsberg, 1550.

En oposición a Osiander, Stancaro, fundado en la autoridad escolástica de San Anselmo y de Pedro Lombardo, afirmaba que Cristo no fue mediador sino en cuanto partícipe de la naturaleza humana. Calvino, que allá en Ginebra preparaba la edición latina definitiva de su *Institutio* (cf. II, XIV), se opuso igualmente a la confusión que Osiander hacía entre justificación y santificación (I Corintios, 1:30); *pero,* a semejanza de Osiander, Calvino tenía acerca de las dos naturalezas del Mediador su propia convicción antiescolástica, que no tardaría en explicarles a sus seguidores polacos en su inminente debate con Stancaro. Éste, mientras tanto, después de andar errante por Alemania y de pasar unos días en Polonia, se encaminó a Transilvania para predicar sus ideas a los reformados de este territorio (cap. XXVIII.1).

Pero Stancaro regresó en 1559 por tercera vez a Polonia. En Francfort sobre el Oder se había encontrado con Andrés Musculus, y había tenido una larga conversación con él. Musculus había argumentado que Cristo, mediador así en cuanto Dios como en cuanto hombre, no sólo lleva a cabo la justificación en virtud de su naturaleza divina (en lo cual coincidía con Osiander), sino que llevó a cabo de la misma manera la redención histórica, y que, por consiguiente, Cristo murió también en cuanto Dios. En este punto había intervenido Stancaro para demostrar que sólo con su manera de ver se podía evitar el disparate de hacer del Hijo eterno de Dios un subordinado de Dios Padre. Quien había servido de mediador ante la divinidad del Padre no era Cristo en su divinidad, pues un mediador es inferior a aquel ante quien intercede.

Empeñado en salvaguardar la concepción ortodoxa de la impasibilidad de Dios, Stancaro afirmaba con tal insistencia que la naturaleza divina de Cristo estaba excluida de la acción propiciatoria, que, sin quererlo, forzaba a sus opositores a defender el papel divino en la redención aun a riesgo de subordinar la divinidad del Hijo mediador a la divinidad del Padre aplacado, con lo cual quedaba disuelta la fórmula nicena.

Lo que consiguió Stancaro con este cuasi-modalismo fue provocar en Polonia el triteísmo, breve episodio o fase en la declinación de la doctrina de la Trinidad dentro de un sector de la comunidad reformada polaca. Según la concepción triteísta, Dios Hijo es inferior a Dios Padre. Muy consternado, y suponiendo que Ginebra estaría de su lado, Stancaro le escribió a Calvino, haciéndole una descripción de esos triteístas "calvinistas" de Polonia –los cuales, por supuesto, no eran sino parientes espirituales de Gribaldi y de Gentile:

> Los arrianos de aquí enseñan que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son un Dios, sino tres Dioses, de tal manera que están separados el uno del otro tal como lo están tres hombres, y que esos tres Dioses son tres substancias, tres voluntades y tres operaciones distintas.[33]

[33] Carta del 4 de diciembre de 1560, en Wotschke, *Briefwechsel,* núm. 208, y en *OC,* vol. XVIII, núm. 3288, cols. 260-261. Véase Stanislas von Dunin-Borkowski, "Die Gruppierung der Antitrinitarier im 16. Jahrhundert", *Scholastik,* VII (1932), 493-494.

Establecido durante un decenio en Pińczów, Stancaro publicó en 1560 una feroz diatriba de diez páginas contra Melanchthon (favorito desde hacía mucho entre el clero reformado polaco a causa de su eclecticismo, y muerto en ese mismo año de 1560), apellidándolo "el Arrio del Norte" y acusándolo a él y a los calvinistas polacos de decir que el Hijo eterno está subordinado al Padre. Este *Summarium doctrinae Arii et Melanchthonis* enfureció no sólo a Łaski y a Cristóbal Tretius (fundador de la escuela reformada de Cracovia), sino también a cierto número de incipientes anti-nicenos, como Gregorio Paulo, Martín Krowicki, Estanislao Lutomirski y Jorge Schomann.[34] Para defenderse de la acusación de subordinacionismo arriano, los calvinistas polacos atacaron a su vez a Stancaro, acusándolo de modalismo sabeliano. Quemaron todos los ejemplares que pudieron hallar de su libelo y tomaron represalias contra su impresor. Esta vez fue Stancaro el que se puso furioso.

Dos de los incipientes anti-nicenos que acabamos de mencionar merecen en estos momentos una caracterización menos sucinta. Martín Krowicki († 1573) [35] pertenecía a la clase de los caballeros, recibió las órdenes sacerdotales y, siendo todavía católico, introdujo en Pińczów la misa en lengua vulgar y contrajo matrimonio. El obispo de Cracovia trató de intervenir, pero Krowicki fue protegido por el gobernador Oleśnicki. Escribió una *Defensa de la verdadera doctrina y de la antiquísima fe cristiana* (1557, impresa en 1560). Gregorio Paulo (1526-1591), que pronto se convertiría en defensor del milenarismo, del inmersionismo, del comunismo y del franco unitarismo, era hacia estos momentos de nuestro relato (1560) el pastor reformado de Cracovia, y daba servicio a más de mil comulgantes. Gregorio Paulo (Paweł), natural de Brzeziny, había obtenido muy joven su grado de maestro en Cracovia. De aquí se había dirigido, para ampliar sus estudios, primero a Königsberg y luego a Wittenberg (1549). Estuvo un tiempo como pastor en Poznań, y en 1551 regresó a su ciudad natal, ya reformado. Después de defenderse contra el arzobispo de Gniezno y de defender a la Reforma misma contra su patrón, que cada vez que ordenaba una expropiación lo hacía buscando su ganancia particular, Gregorio Paulo se dirigió una vez más a Königsberg y reanudó después su ministerio pastoral en una iglesia pequeña, anexa a un castillo. En eso se ocupaba cuando el sínodo de Secymin de 1556, según se recordará, lo eligió como uno de los pastores coadjutores de la iglesia reformada de la Pequeña Polonia. En 1558, gracias a la ayuda de su patrón, el general Estanislao Cikowski, regresó a Cracovia, esta vez como su primer pastor protestante.

En el sínodo de Pińczów (agosto de 1559), convocado para tomar alguna decisión en cuanto a Stancaro después de su ataque a Melanchthon, Stancaro se las arregló para provocar una ruidosa disputa, a pesar de la

[34] Wotschke, *Reformation*, pp. 179-180.

[35] Una breve biografía puede leerse en Robert Wallace, *Antitrinitarian Biography*, Londres, 1850, vol. II, pp. 191-195, y otra, más extensa, en Aleksander Brückner, *Różnowiercy polscy*, colección de ensayos editada por Lech Szczucki, Varsovia, 1962, pp. 71-95. La *Defensa* (*Obrona nauki prawdziwej*) ha sido reimpresa por Szczucki y Tazbir en su citada antología, *Literatura ariańska*, pp. 3-14.

ley que prohibía los debates religiosos, salvo con licencia del rey. La controversia, presidida por Łaski y Lismanino, degeneró en un pleito tan acalorado, que Łaski, en cierto momento de su disputa con Stancaro, le arrojó a la cabeza una pesada Biblia –aunque, agitado como estaba, ni así pudo imprimir la Palabra de Dios en ese teólogo desagradable y gritón, que sin embargo era técnicamente el más ortodoxo.[36] Stancaro se negó a firmar una confesión de fe, pero puso a disposición de los sinodales algunos de sus escritos. El sínodo lo excomulgó, y decretó que los pastores que siguieran sus doctrinas fueran destituidos de su cargo. Lismanino escribió a todas las iglesias de la Gran Polonia, de Lituania, de Masovia y de las dos Prusias, enviándoles el libelo de Stancaro y describiéndoles su conducta. A consecuencia de ello, Stancaro fue abandonado por muchos de los partidarios con que contaba entre el clero y la aristocracia menor. Pero Estanislao Studnicki, señor de Nieśwież y Dubiecko, sin hacer caso de las amonestaciones de Estanislao Sarnicki (pastor de Nieśwież), le siguió otorgando protección. Sarnicki, hombre de noble cuna, esperaba medrar en la iglesia reformada gracias a su celo contra los pervertidores de la pura doctrina.

El talento oratorio de Stancaro, su diluvio de palabras y su cascada de resplandores dialécticos causaban siempre gran impresión. Era uno de esos hombres capaces de defender con buen éxito hasta una causa absurda; sin embargo, en cuanto a la doctrina de la redención y de la Trinidad se hallaba, de hecho, más cerca de San Agustín, San Anselmo y Pedro Lombardo que Calvino o cualquiera de sus adversarios polacos. A éstos les resultaba dificilísimo argumentar con un polemista que todo el tiempo parecía estarlos declarando culpables de la herejía arriana. Y sus argumentos no carecían de fundamento. Hasta qué extremo de la izquierda anti-nicena había llegado en 1559 por lo menos uno de los participantes en el sínodo de Pińczów, lo podemos ver en el *Testamentum* que tiempo después escribiría Jorge Schomann:

> Allí [en Pińczów] reconocí claramente que la igualdad absoluta de las personas de la Trinidad no es un dogma cristiano de fe, sino más bien un error: hay un Dios Padre, un Hijo de Dios y un Espíritu Santo.[37]

La conducta de Stancaro en Pińczów convenció a Łaski, Lismanino y Cruciger de la necesidad de marcarle el alto por todos los medios a su alcance, y a fines de 1559 publicaron una serie de cartas, así como una confesión, a fin de refutarlo. Fue éste el último esfuerzo de Łaski, que murió el 8 de enero de 1560 (el mismo año que Melanchthon). No faltó una nota macabra en sus funerales. Un tal Gregorio Orsatius, partidario de Stancaro en Pińczów, dijo que los labios del difunto se habían quedado pegados, en señal de que Dios quería que se callara la boca. Hubo necesidad de abrir el ataúd para demostrar la falsedad del cuento. Calvino y Bullinger, desde tan

[36] Franceso Ruffini, *Studi,* p. 214.
[37] *BA,* p. 193.

lejos, no entendían gran cosa de lo que estaba pasando. "Nuestros hermanos polacos –suspiraba Bullinger– son muy noveleros y muy cargantes."

Los polacos eran, en verdad, unos luchadores curtidos. Sarnicki y Juan Karniński se trasladaron de prisa a Chełmno, y el 24 de abril de 1560 consiguieron que el sínodo de Bychawa condenara a Stancaro. En la Pequeña Polonia se hicieron esfuerzos por conseguir otro tanto en Pińczów (5 de mayo) y en Włodzisław (28 de mayo), en presencia de delegados de Lituania. Pero en esos dos lugares recibió Stancaro el apoyo de Andrés Frycz Modrzewski, erasmista católico "nacional-reformado" y secretario del rey, que estaba a punto de publicar su libro *De mediatore* y que, aunque compartía la doctrina anselmiana de Stancaro, instó a los sínodos a mantener siquiera la apariencia de armonía.[38] Pero la violencia de Stancaro no admitía treguas, y el resultado fue una nueva condena. Orsatius, que seguía apoyándolo, fue destituido de su cargo, y el gran señor Studnicki, en represalia, expulsó a Sarnicki de su pastorado de Nieśwież.

La confusión que suscitó la controversia en torno a Stancaro hizo posible el planteamiento de un incipiente unitarismo. Jorge Blandrata, en efecto, sugirió que la mejor manera de derrotar a Stancaro sería dejar de lado el estrafalario vocabulario filosófico de los escolásticos y volver al sencillo lenguaje de la Biblia (concretamente, el texto de San Mateo, 28:19) y del Credo de los Apóstoles, donde se habla de tres seres divinos, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De esta manera fue Blandrata, provisionalmente, el portavoz de un triteísmo de aspecto ortodoxo, puesto que su formulación era apostólica.

Al cabo de poco tiempo, los adversarios de Stancaro comenzaron a llamarse blandratistas. El papel eminente de Blandrata como alma de la Iglesia Menor, lo mismo desde el punto de vista teológico que desde el punto de vista de la organización, pide que nos detengamos de nuevo en él.[39] Lo habíamos dejado (cap. XXIV.2.d) en los momentos en que se despedía de la congregación italiana de Ginebra para evitar más altercados con Calvino. Mientras tanto, había estado por segunda vez en Polonia, adonde llegó en 1558 (el año en que llegó también Lelio Socino), después se había marchado a Transilvania (cap. XXVIII.1), donde asistió a la reina Isabel en su última enfermedad y recibió el *Responsum* (1558) de Calvino, y ahora se hallaba por tercera vez en Polonia.

Blandrata asistió al sínodo de Książ en septiembre de 1560, y se destacó inmediatamente como un personaje muy fuera de lo común por su enorme vitalidad y su entrega a la causa de la reforma radical del cristianismo. En el curso de la deliberación sobre la forma de administrar la

[38] Los *Opera omnia* de Modrzewski han sido editados por Kasimier Kumaniecki, 5 vols., Varsovia, 1953-1955, y su papel en el surgimiento del arrianismo ha sido analizado recientemente por Konrad Górski, en los *Studia nad arianizmem* editados por Ludwik Chmaj, Varsovia, 1959, pp. 9-47 (resumen en inglés, "The Evolution of the Religious Views of Frycz Modrzewski", pp. 533-534).

[39] La importancia de Blandrata en esta coyuntura es analizada por Konrad Górski, "Humanizm i antytrynitaryzm", en sus *Studia, op. cit.*, p. 70.

iglesia reformada, expresó vigorosamente sus puntos de vista, que eran muy precisos: una cosa eran los deberes de los ministros en cuanto pastores y maestros, y otra cosa era la función de los ancianos laicos; según él, estos últimos debían ser los únicos encargados del gobierno de las iglesias. También expresó el temor –intensificado sin duda por las cosas que había presenciado en Ginebra– de que los ministros reformados, a no ser que alguien los refrenara, pudieran sucumbir a la tentación de "dominarnos, como en un tiempo lo hizo el papa a través de sus obispos", y añadió que, por su propio bien, "los ministros de la palabra no debían intervenir en cuestiones políticas". No obstante, el sínodo rechazó su proposición, y fue el chambelán mayor de Cracovia, Estanislao Cikowski, quien observó que en las deliberaciones de los ancianos hacía mucha falta la presencia de los ministros. El mismo sínodo de Książ, en su empeño de establecer la armonía entre los ministros y los magnates, eligió a Blandrata coadjutor laico del nuevo superintendente Cruciger (Łaski había muerto en enero de ese año) para colaborar con Lismanino, al cual se le estaban dificultando sus funciones públicas a causa del disfavor del rey.

Una de las principales tareas de los sinodales de Książ fue la condena de Stancaro. Con ese fin se dio lectura a la opinión de Calvino, o sea su *Responsum ad fratres Polonos quomodo mediator sit Christus*.[40] Habría sido muy útil en esos momentos que alguien hubiera podido tomar la palabra para explicar claramente la diferencia entre la mediación en la creación (donde entraba el antiguo hereje Arrio), la mediación en la redención (donde entraban Calvino y sus futuros seguidores polacos) y la mediación en la justificación regenerativa o esencial (donde entraban Osiander y los más radicales de los reformados polacos).

La lectura del *Responsum* no sirvió de nada. Haciéndose portavoz de otros sinodales, el gran señor Jerónimo Ossoliński protestó contra él y pidió que durante los cuatro meses siguientes nadie meneara el asunto, en espera de nuevas opiniones de Calvino y de otros árbitros. En verdad, Calvino les resultó perturbadoramente ambiguo a los polacos con ese escrito contra Stancaro. Más tarde se quejaría, en carta a Bullinger, de que los polacos habían hecho caso omiso del *Responsum*.[41] La dificultad se debió a que Calvino aceptaba la premisa básica de Stancaro, o sea la inferioridad de Cristo en cuanto mediador, si bien él se apoyaba en argumentos distintos de los de Stancaro, afirmando que en el mediador "dos naturalezas constituyen una Persona", de manera que se tiene una *persona composita*.[42] Aquí Calvino parecía a punto de postular dos personas, provocando en conse-

[40] El *Responsum* puede leerse en *OC*, vol. IX, cols. 333-342. Véase *ibid.*, cols. 321-332, la réplica anterior a Blandrata, en que Calvino declara que el nombre de Jehová es tan aplicable al Hijo como al Padre. Sobre los ecos de la controversia polaca, véase la *Institutio*, I, XIII, 3 y II, XIV (traducción inglesa de *LCC*, vol. XX, sobre todo p. 485, hacia la nota 7). Sobre el *novum* en Calvino, cf. Koopmans, *op. cit.*, p. 86. Véase también G. H. Williams, "Francis Stancaro's Schismatic Church, 1559/1570, Centered in Dubets'ko in Ruthenia", *Essays in Honor of Omeljan Pritsak* [= *Harvard Ukrainian Studies*, III-IV (1979-80)], pp. 931-957.

[41] La carta en que Calvino hace esta acusación puede verse en *OC*, vol. XVIII, p. 349.

[42] Ed. definitiva de la *Institutio*, II, XIV.

cuencia la acusación de nestorianismo, así como la de arrianismo desde los puntos de vista cosmológico y soteriológico.

Para entender bien por qué agitó tanto esta cuestión a todos los que participaron en el debate, es preciso señalar lo que en esa época se opinaba acerca de la función del mediador. El mediador era alguien que se rebajaba a sí mismo al defender una causa ante una autoridad superior. Como Calvino, en su *Responsum,* declaraba sin ambigüedad que Cristo, en cuanto mediador, era inferior al Padre, su constante afirmación de que la naturaleza divina de Cristo era igual a la del Padre no refutaba de manera convincente la acusación de arrianismo lanzada por Stancaro. La inferioridad de Cristo en este papel se explicaba, según Calvino, por el hecho de que la mediación requería la conjunción de las dos naturalezas; pero en su escrito se echaba de menos una explicación clara de la distinción entre Cristo como Dios y Cristo como un compuesto de las naturalezas humana y divina. Calvino iniciaba su escrito con una disquisición sobre el papel de mediador desempeñado por el Verbo antes de los comienzos de la creación (cf. *Institutio,* II, XIV, 36), y hacia el final, para remediar la ambigüedad, declaraba que el papel intercesor de Cristo se basaba en su naturaleza divina.

Los resultados del sínodo de Książ, por una parte, y la presencia en Ginebra de un emisario mandado por Stancaro, convencieron a Calvino de la necesidad de volver a tomar la pluma para aclarar el asunto. Pero tampoco en esta nueva réplica *(Responsio ad nobiles Polonos et Franciscum Stancarum)* [43] consiguió refutar cumplidamente a Stancaro; y, además, debió haber perturbado no poco a los polacos al afirmar que "Cristo es inferior al Padre en cuanto a su divinidad si esta divinidad se extiende al papel de mediador". En carta a Cristóbal Tretius, Calvino se quejó de que su *Responsio* no se hubiera hecho pública. Ya a fines de 1561 los polacos estaban buscando un medio más eficaz de refutar a Stancaro.[44]

La tregua acordada en Książ en septiembre de 1560 permitió que se reanudara la correspondencia con Suiza, y un nuevo sínodo celebrado en Pińczów en enero de 1561 dio forma definitiva a la Iglesia Reformada de la Pequeña Polonia, subdividida ahora en cinco distritos, cada uno de ellos administrado por un coadjutor clerical y varios *seniores* laicos. Los prime-

[43] *OC,* vol. XVIII, cols. 260-262.

[44] La carta de Calvino a Tretius está en *OC,* vol. XIX, cols. 607-608. El análisis del papel de Calvino y otros teólogos suizos en la controversia polaca de Stancaro y Blandrata ha sido emprendido últimamente por tres autores: Nancy Conradt, *John Calvin, Theodore Beza and the Reformation in Poland,* Madison, 1974 (tesis doctoral de la Universidad de Wisconsin), Jill Raitt, "The Person of the Mediator: Calvin's Christology and Beza's Fidelity", *Occasional Papers of the American Society for Reformation Research,* vol. I, St. Louis, 1977, pp. 53-80, y Joseph N. Tylanda en varios artículos: "Christ the Mediator: Calvin versus Stancaro", *Calvin Theological Journal,* VII (1972), 5-16; "The Controversy on Christ the Mediator: Calvin's Second Reply to Stancaro", *ibid.,* VIII (1973), 131-157; "The Warning that Went Unheeded: John Calvin on Giorgio Biandrata" (con traducción al inglés de la carta de Blandrata a Calvino y de la respuesta de Calvino), *ibid.,* XII (1977), 24-62. Véase también mi trabajo "The Polish-Lithuanian Calvin", ya citado.

ros, titulares exclusivos de ese derecho, eligieron como nuevo superintendente de todos los pastores al ilustre ex-sacerdote Estanislao Lutomirski para sustituir a Cruciger (1560-1561).

Mientras tanto, Blandrata, sin dejar, por su lado, de insistir en los aspectos éticos del cristianismo, evitaba en lo posible hablar sobre los problemas teológicos espinosos, como los referentes a la cristología. Su racionalismo evangélico, disciplinado e irénico, se expresa muy bien en la carta del 19 de septiembre de 1561, escrita en su capacidad de médico y de coadjutor de las iglesias reformadas de la Pequeña Polonia, cuyos representantes se hallaban reunidos en sínodo en Cracovia, y dirigida a los cofrades de Lublin.[45] La carta está llena de preocupación por las cuestiones de cristianismo práctico y de organización. Sin embargo, él y Gentile, que se había trasladado a Lituania, eran censurados por Sarnicki, en carta a Calvino, por su intento de enfrentarse a Stancaro "introduciendo paganamente la pluralidad de dioses".[46]

Durante un tiempo, Stancaro sostuvo con mucha animosidad su posición, consciente de ser virtualmente el único auténtico calvinista niceno de Polonia, y declarando que las cartas de Calvino, Bullinger y Pedro Mártir Vermigli favorables a los polacos eran falsificaciones. Finalmente, Stancaro "se dio cuenta" de que incluso Calvino y Bullinger eran arrianos, y en 1562, en su escrito *Contra i ministri di Ginevra e di Zurigo,* dejó estallar su cólera:

> Pedro Lombardo, por sí solo, vale más que cien Luteros, que doscientos Melanchthones, que trescientos Bullingers, que cuatrocientos Pedros Mártires y que quinientos Calvinos; y los cinco, molidos en un mortero, no darían ni una onza de verdadera teología.[47]

En resumen, la importancia que para la historia de la Reforma Radical tuvo la controversia de Stancaro, primero con Osiander y Musculus, y luego con Łaski y Blandrata, sobre el papel de mediador de Cristo, consiste en que algunos futuros calvinistas ortodoxos polacos se vieron empujados provisionalmente a una postura triteísta para defender la mediación *divina* de Cristo en la redención contra el modalismo de Stancaro, y para rechazar la acusación de arrianismo que se les hacía, mientras que otros, al lado de personajes programáticamente anti-nicenos como Blandrata y Jorge Schomann, aprovecharon la situación para plantear los problemas doctrinales en términos aún más extremistas. Calvino mismo reconoció el peligro, y no tardó en llamar la atención de sus seguidores polacos sobre las implicaciones de esa anti-ortodoxa defensa de la ortodoxia en una *Brevis admonitio ad*

[45] Véase Stanisław Zachorowski, "Najstarsze synody arjan polskich", *RwP,* I (1922), 214-215.

[46] Carta del 1º de septiembre de 1561, en Wotschke, *Briefwechsel,* núm. 226, y en *OC,* volumen XVIII, núm. 3506.

[47] Contra la epístola *Ad nobiles Polonos,* en *OC,* vol. IX, col. 345. Cf. Cantù, *Eretici,* vol. II, página 500.

Fratres Polonos.[48] De uno de los blandratistas, Gregorio Paulo (residente en Cracovia), dijo Calvino que "por evitar el absurdo de Stancaro, cae en el error aún más fétido del triteísmo", difundido "por ese impostor que es Blandrata".

A pesar de haber sido puesto por Calvino en el mismo saco que Stancaro, y juzgado tan aberrante como él,[49] Blandrata logró explicarse satisfactoriamente en una serie de sínodos, sobre todo el de Ksiaż de marzo de 1562, que aceptó como ortodoxa su confesión de fe, en la cual no empleaba otro lenguaje que el de la Biblia y el del Credo de los Apóstoles,[50] sin dejar por eso de buscar la aprobación de Calvino. En el sínodo de Pińczów celebrado el mes siguiente volvió a debatirse el problema. Lismanino y Blandrata acordaron, una vez más, eliminar toda la terminología que no fuera estrictamente bíblica para mantener a raya a Stancaro y conservar la paz de la iglesia reformada.[51] De esa manera había logrado Blandrata establecer entre los calvinistas de Polonia, y contra el lejano Calvino de Ginebra, el trascendental principio de que el lenguaje de la Escritura, junto con el del Credo de los Apóstoles, era suficiente para la expresión de toda la verdad teológica necesaria. La desintegración de la formulación nicena había quedado sancionada por un sínodo.

Naturalmente, la ortodoxia calvinista-nicena tenía, en el seno mismo del grupo polaco, y a pesar de la decisión adoptada por el sínodo de Pińczów, sus defensores vigorosos y bien informados. Habiendo muerto Łaski, y estando Lismanino tan dispuesto a contemporizar, quienes quedaron como los portavoces más resueltos del calvinismo ortodoxo fueron Cristóbal Tretius y Estanislao Sarnicki. Este último, anciano privado de su cargo desde que se le expulsó de Nieśwież, era un hombre ambicioso, que deseaba hacer una excelente carrera eclesiástica en Cracovia y ser reconocido en todos los países como un robusto defensor de la ortodoxia helvética. Su empeño en convencer de herejía a Gregorio Paulo estaba motivado, al menos en parte, por las ganas de ocupar su lugar como pastor de la iglesia reformada del suburbio de Cracovia, bajo la protección del gobernador del castillo. Ya en 1561, en sus cartas a Calvino, había seleccionado a Gregorio Paulo junto con Blandrata y Lismanino como blanco de ataques y vituperios. Por los días en que Blandrata se ocupaba en "limpiarse" de las acusaciones de anti-trinitarismo lanzadas por Sarnicki, este último visitó Italia, y en Padua contrató los servicios de Tretius contra los radicales de la iglesia helvética polaca.[52]

En julio de 1562 se organizó un debate sobre el problema de la Trinidad, con el fin expreso de llegar a una reconciliación entre Sarnicki y Gregorio

[48] Carta del 16 de enero de 1563, en Wotschke, *Briefwechsel,* núm. 266, y en *OC,* vol. IX, cols. 633-634.

[49] *OC,* vol. XVIII, col. 158.

[50] Texto editado por H. P. C. Henke con el título de *Georgii Blandratae Confessio Antitrinitaria,* Helmstadt, 1794.

[51] Zachorowski, "Najstarsze synody", pp. 213 y 216.

[52] Wotschke, *Briefwechsel,* núm. 201.

Paulo, en la casa solariega que poseía en Rogów (a medio camino entre Cracovia y Pińczów) el señor Próspero Provana, nativo de Italia, y ahora miembro, por naturalización, de la nobleza menor polaca. En el curso del debate, la discusión del problema de la Trinidad se enconó por la lectura de una veintena de proposiciones que constaban en un documento llegado de Moravia, redactado originalmente por un tal Darío Scala en asociación con el refugiado veneciano Nicolás Paruta (cap. XXIX.5). Las tales proposiciones habían sido diseminadas en Moravia por un criado de Provana,[53] que se tomó la libertad de copiarlas, y no tardaron mucho tiempo en llegar a conocimiento del alerta Estanislao Lutomirski, co-superintendente de la Iglesia Reformada de la Pequeña Polonia.

Se hacía urgentemente necesario un sínodo general de la iglesia reformada. A manera de preparación se celebró en Balice, el 12 de agosto de 1562, un sínodo menor,[54] para reconciliar, de ser posible, a Sarnicki con Gregorio Paulo, tenido este último por el "portaestandarte" clerical de los blandratistas. Las veinte proposiciones de Paruta leídas en Rogów reaparecen sin duda en los doce artículos de los blandratistas presentados en Balice. (Sarnicki, que asistió a este sínodo, se los transcribe a Tretius en una carta, con colores hostiles, pero con evidente fidelidad.)

Es claro que los blandratistas –o, con igual propiedad, los gregoriopaulistas– se oponían a lo que ellos llamaban el *Deus conflatus* (sabeliano) de Stancaro, su *Deus Turcicus sine filio.* Los blandratistas sostenían, además, que todas las veces que en la Biblia se habla de Dios sin mayor especificación, el mencionado es Dios Creador, o sea Dios Padre. El Hijo es Dios, sí, pero un Dios menor que el Padre, precisamente porque fue un mediador en su naturaleza divina no menos que en su naturaleza humana, y no habría podido cumplir esta misión si hubiera sido, en su divinidad, el igual de aquel ante quien intercedió.

Al hacer una distinción soteriológicamente adecuada entre los respectivos papeles y rangos divinos del Padre y el Hijo, los blandratistas, para demostrar su ortodoxia, recurrían a la formulación griega de Nicea, que distingue diversas funciones en el interior de la Divinidad al postular que el Espíritu procede *de* Dios Padre (el Padre primordial) *mediante* el Hijo engendrado. Muy poco después del sínodo de Balice, el pastor de Pińczów, Jorge Schomann, se presentó en Cracovia y no sólo se puso a defender abiertamente a Blandrata y a Gregorio Paulo, sino que, más radical en su vocabulario, rechazó por papistas las palabras mismas "Trinidad", "Persona" y "esencia".

Por fin, en el mismo mes de agosto de 1562, se reunió en Pińczów el sínodo general convocado para poner remedio al creciente antagonismo entre Sarnicki y Gregorio Paulo. Los dos presentaron denodadamente sus

[53] Estanislao Budziński, el futuro historiador sociniano.

[54] Zachorowski, "Najstarsze synody", *loc. cit.*, pp. 217-218. La carta de Sarnicki a Tretius que en seguida se menciona está en Wotschke, *Briefwechsel*, núm. 260, y en *OC*, vol. XIX, núm. 3875. Cf. Marek Wajsblum, "Dyteiści małopolscy", *RwP*, V (1928), 39-42.

alegatos, acudiendo el uno a la terminología de los diferentes credos elaborados en los concilios ecuménicos, y el otro limitándose expresamente al vocabulario de la Escritura y del Credo de los Apóstoles. El sínodo confirmó de manera unánime el acuerdo *(scheda)* [55] a que se había llegado en el sínodo celebrado allí mismo (en Pińczów) el anterior mes de abril, o sea, abstenerse de usar el lenguaje teológico tradicional al aludir a la Trinidad. Sin embargo, vale la pena señalar que, al redactar sucintamente su profesión de fe común para darla a conocer a las iglesias de Suiza [56] y de Estrasburgo,[57] los sinodales de Pińczów, por inconsecuencia o por prudencia, no dejaron de intercalar, de hecho, el lenguaje de los credos conciliares. Uniendo en una sola condena a Servet, Arrio, Stancaro y Sabelio, los hombres de Pińczów afirmaban así su postura: no confundían a los Tres, como hacía Stancaro y como antes había hecho Sabelio; por otra parte, la idea de "una pluralidad de Dioses" les parecía aborrecible; y, sosteniendo "la unidad de la naturaleza divina", aceptaban la doctrina que declara al Hijo *homoousios* con el Padre. Entre los signatarios de esas dos cartas se contaban Gregorio Paulo y Estanislao Lutomirski.

Los radicales comenzaron ahora a ser conocidos no sólo como blandratistas, sino también como pinczovianos. Existía en Pińczów una congregación de habla italiana, cuyo pastor era Jorge Negri (hijo de Francisco Negri, el amigo de Camilo Renato en Chiavenna). Aquí, en Pińczów, se había fundado en 1558 la primera imprenta no católica de Polonia. Aquí, el francés naturalizado Pedro Statorius [58] se ocupaba en dirigir las labores de la ya mencionada (cap. XXV.2) primera traducción protestante de la Biblia al polaco. Ya comprometida con todo esto, la posición de los pinczovianos se vio luego complicada por la presencia de Alciati y Gentile, con cuya llegada en 1562 iniciamos el presente capítulo, y ninguno de los cuales, después de su rudo encuentro con Calvino, vacilaba en declarar públicamente sus creencias.

A todo esto, Sarnicki no desaprovechaba la menor oportunidad para meter división en la parroquia reformada de Cracovia, administrada por Gregorio Paulo. Se hizo de partidarios entre los ciudadanos prominentes. El gobernador del castillo, Juan Bonar, se asustó al verse acusado de fautor de una gran herejía y trató de meter en cintura a Gregorio; viendo que éste se mantenía inconmovible en su doctrina, le retiró el uso de su casa, donde se hacían las reuniones de los radicales. Bonar, sin embargo, trató de reconciliar las facciones, y en dos ocasiones convocó para ello al clero.

Lismanino quedó horrorizado al ver la interpretación que se estaba haciendo de sus opiniones sobre la Trinidad, y trató de callarles la boca a los triteístas con una confesión plenamente ortodoxa. Esta medida resultó inútil, pues aunque la confesión nicena que Lismanino redactó para el

[55] Según lo refiere Sarnicki en su carta a Tretius, *OC*, vol. XIX, col. 574.

[56] El 18 de agosto de 1562: Wotschke, *Briefwechsel*, núm. 254.

[57] *Ibid.*, núm. 255.

[58] Pierre Pfoertner, natural de Thionville (Lorena), que tiempo después polonizó su apellido en Stoiński.

sínodo de Cracovia fue aceptada el 20 de agosto, en realidad no representaba el punto de vista de la mayoría, ni siquiera en este sínodo de la oposición.[59] Uno de los sinodales, el superintendente Estanislao Paclesius (Paklepka), de Lublin, le escribía a su antiguo maestro Pedro Mártir Vermigli deplorando acerbamente el *confusus Deus* de Stancaro, y exhortándolo: "Si tú te quedas callado, las piedras clamarán." [60]

Unas cuantas semanas después, el 17 de septiembre, murió repentinamente Juan Bonar, y sus exequias dieron ocasión a un "sínodo de la oposición", o sea de los ortodoxos, los ministros y nobles partidarios de la formulación ginebrino-nicena, que se reunieron en Cracovia el 16 de octubre de 1562.[61] Los miembros de esta asamblea afirmaron los credos conciliares, suscribieron los XV Artículos impuestos por las autoridades eclesiásticas de Zurich a los italianos residentes en esta ciudad (complementados con partes de la confesión de fe de la congregación londinense de Łaski, con fragmentos de la confesión ginebrina de Teodoro Beza y con algunas líneas de la confesión de Pińczów contra Stancaro), y condenaron expresamente a Servet, a Gonesius y a Stancaro, así como a los triteístas italianos Gribaldi, Gentile y Alciati, pero tuvieron buen cuidado de no mencionar por su nombre a ninguno de los colegas polacos aberrantes.[62]

A pesar de los empeños de Sarnicki, los radicales no perdieron nada de su ventaja. El general Estanislao Cikowski cedió dentro de su residencia de Cracovia unas salas en que Gregorio Paulo pudiera continuar su predicación. Sarnicki, sin arredrarse, mandó imprimir su confesión ortodoxa, distribuirla de casa en casa y ponerla a la venta a la puerta misma del nuevo sitio en que se reunían los fieles de Gregorio Paulo. Éste, a su vez, publicó contra Stancaro un opúsculo intitulado *Tabula de Trinitate*. Ningún ejemplar de este importante documento ha llegado a nuestros días, pero nos queda el resumen que de él hizo el propio autor en una carta escrita a los magistrados de Zurich para rechazar, en tono indignado, la acusación de arrianismo lanzada por ellos.

Gregorio Paulo estaba de acuerdo con el propósito del credo de Nicea, que había sido dejar expresamente declarada la divinidad de Cristo en cuanto Hijo unigénito de Dios. Sin embargo, deseaba vindicar igualmente la personalidad y el papel de mediador de ese Cristo divino, aunque para ello tuviera que ir más allá de la formulación nicena sirviéndose de términos que pudieran declarar de manera suficientemente explícita no sólo la relación filial de Cristo con Dios Padre, sino también su relación de mediador para con él: "Hay el Dios que engendra y hay el Dios que es engendrado y que cumple la función de mediador y se hace hombre." Gregorio Paulo citaba las palabras que resonaron en el Jordán: "Éste es mi Hijo amado" (Mateo, 3: 17), y las del salmista: "Mi Hijo eres tú, yo te he engendrado hoy" (Salmo

[59] Wotschke, *Reformation*, pp. 20-21.

[60] Carta escrita de Pińczów el 18 de agosto de 1562: Wotschke, *Briefwechsel*, núm. 253.

[61] Wotschke, *Reformation*, p. 203. Y véase Roman Żelewski, "Troubles confessionnels a Cracovie . . . 1551-1573", *ORP*, VI (1961), 91-111.

[62] Wotschke, *Reformation*, p. 203.

2: 7; cf. Hechos, 13: 33). No se trataba, no, de una *deitas* abstracta que hubiera engendrado una *deitatem* igualmente abstracta, sino de un *Deus Pater* personal que ha engendrado un *deum filium.* un Hijo que cumple el papel de mediador: "Hay una deidad *(deitas)* de los Tres, pero no hay un Dios en tres." Y Gregorio insistía: "Los tres son partícipes de una sola naturaleza o divinidad, pero estos tres nunca son *unus,* sino tres." Stancaro, ese "sabeliano", no tenía mediador, puesto que negaba la generación del mediador, o bien la encarnación de su Dios único era una encarnación ficticia. Stancaro atentaba contra la eficacia misma de la redención al no proponer, de hecho, sino tres fases de Dios, o tres nombres, sin tres funciones distinguibles:

> Este Dios único de los sofistas, desconocido para todos –para los profetas lo mismo que para Cristo y los apóstoles–, que recibe el nombre de esencia y del cual se dice que es tri-uno, no engendró ni tuvo jamás un Hijo, ni, por consiguiente, tampoco un mediador. Es un Dios que ni nos creó ni nos redimió.[63]

Stancaro –concluía Gregorio Paulo– no era mejor que los papistas, que tenían varios dioses y mediadores, "si bien entre ellos ninguno es ese Dios, ninguno es ese mediador, el Hijo de Dios, el Verbo hecho carne". Lo que Gregorio no decía era si el Hijo mediador y encarnado era *coeterno* con el Padre o simplemente anterior a la creación del mundo (como sostenía Arrio).

La publicación de la *Tabula* no dejó de ser aprovechada por Sarnicki para demostrarles de nuevo a los calvinistas ortodoxos de casa, y especialmente de fuera de casa, la falta de solidez de la doctrina de Gregorio Paulo y, con ella, la de toda la facción blandratista o pinczoviana. Los dos partidos se dedicaron a buscar apoyo en las altas esferas. Los radicales consiguieron ganarse al juez Juan Niemojewski, y el encarnizado Sarnicki presentó una denuncia contra sus antiguos hermanos, acusándolos de triteístas, o sea de paganos, merecedores de la pena capital de acuerdo con la ley promulgada en 1424 por Ladislao Jagellon. Quería de esta manera obligar al soberano a aplicar a sus ex-correligionarios reformistas esa vieja ley que el papa había tratado en vano de que se aplicara a los reformadores. Como Sarnicki y sus seguidores se hallaban en minoría frente a los demás ministros y señores de la nobleza, posiblemente haya que ver en ese virulento ataque el único recurso que le quedaba para no zozobrar del todo. El siguiente paso de Sarnicki fue convocar, en forma irregular, un sínodo de los conservadores, que se celebró en Cracovia. Este sínodo debía ser secreto, pero los pinczovianos lo supieron y, naturalmente, protestaron.[64] En el informe que los conservadores mandaron a los suizos se hacía notar que, si bien los blandratistas solían servirse del lenguaje tradicional y de ninguna manera consentirían en ser llamados triteístas, la verdad era que, cuando declaraban que los Tres eran Uno, lo que querían decir era *unum,* no *unus,* y se referían a la

[63] Wotschke, *Briefwechsel,* núm. 297.
[64] *Ibid.*, núm. 294; *Reformation,* p. 206.

unanimidad, no a la consubstancialidad.[65] En junio de 1563, un sínodo celebrado en Mordy (en la región de Podlachia) bajo la protección del príncipe Radvila el Negro y presidido por Lutomirski confirmó la posición pinczoviana, sin que valieran de nada las protestas de Sarnicki.[66]

Según ha quedado dicho, también los hermanos lituanos, bajo la dirección clerical de Martín Czechowic y Simón Budny, habían comenzado a interesarse en el problema teológico de la procesión del Espíritu Santo, y algunos de ellos, por influencia de la adyacente ortodoxia rusa, rechazaban ya el *filioque* del credo niceno occidental.[67] Nicolás Radvila, deseoso de reconciliar a los pinczovianos anti-nicenos con los calvinistas nicenos, los convocó a todos para que juntos celebraran en Varsovia el servicio de la comunión en la Navidad de 1563. Su intención era hacer de esta fiesta todo un símbolo de amor y de concordia,[68] pero los resultados fueron melancólicos: Sarnicki, encargado de pronunciar el sermón, atizó las pasiones partidistas y a duras penas se evitó que los caballeros presentes desenvainaran sus espadas.

Czechowic, de regreso en Lituania después de su permanencia en Suiza, inmediatamente se identificó del todo con la causa anti-nicena, y fue sin duda su pluma la que redactó la larga carta de julio de 1564 en que el príncipe Radvila instaba a Calvino a respaldar la solución triteísta contra Stancaro el sabeliano. En nombre de Radvila, Czechowic acusaba a Stancaro de haber eliminado al mediador divino y, con él, sus beneficios. Al mismo tiempo, Czechowic declaraba categóricamente que los polacos y lituanos no tenían nada que ver con Arrio, el cual negaba que el Hijo de Dios, encarnado como Cristo, procediera de la substancia de Dios Padre.[69] A semejanza de Servet, esos polacos y lituanos sostenían sin duda que Cristo, el Hijo unigénito de Dios, tomó su substancia no sólo de María, sino también del Padre, y, con un realismo procreativo muy ajeno a los padres de Nicea, tan filosóficamente disciplinados, hablaban muy en serio cuando se declaraban dispuestos a emplear el término *homoousios*, o "consubstancial", en el sentido procreativo.

El principal interés de la carta de Czechowic (firmada por Radvila) consiste en que documenta la manera como la formulación ortodoxa griega de la doctrina trinitaria ayudó a los proto-unitarios a oponerse a lo que ellos desdeñaban como deformación papal de la intención original de los padres nicenos: con el añadido del *filioque*, la doctrina romana borraba toda distinción efectiva entre las tres Personas, y convertía a la Trinidad en una cuaternidad al hablar de la *deitas* (o *substantia*) común como de algo separado de las tres Personas. Y aquí Czechowic acumulaba citas de la liturgia romana y de diversos oracionales católicos para demostrar que

[65] Wotschke, *Briefwechsel*, núm. 294 (carta de Alejandro Vitrelin a Bullinger, 24 de junio de 1563).

[66] *Ibid., loc. cit.*

[67] Wotschke, *Briefwechsel*, núm. 310.

[68] *Ibid., loc. cit.*

[69] *Ibid.*, y *OC*, vol. XX, núm. 4125. La atribución de la carta a Czechowic ha sido corroborada con buenos argumentos por Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska*, p. 632.

la iglesia latina era litúrgicamente culpable de patripasianismo. Para la clara distinción que él hacía entre los tres seres divinos, uno solo de los cuales se encarnó en la persona física de Jesús, encontraba apoyo no sólo en la Biblia, sino también en el *Adversus Arianos* de San Hilario de Poitiers.[70]

La carta describía asimismo la enconada lucha que se había trabado entre los eclesiásticos reformados, poniendo en peligro la unidad de la causa reformada en Polonia y en el gran ducado, y concluía transcribiendo la *scheda* de Pińczów en que se obligaba a los contendientes a evitar la terminología filosófica y "papista". Hacia la misma época se publicaba en Nieśwież una traducción polaca del *Diálogo con Trifón* de San Justino Mártir, como un apoyo más al trinitarismo subordinacionista de Czechowic y Budny.

Era a todas luces imposible que las iglesias reformadas polaco-lituanas siguieran abrazando durante más tiempo las diversas tendencias doctrinales representadas por Jorge Blandrata, Gregorio Paulo, Martín Czechowic y Jorge Schomann, por un lado, y las de los calvinistas nicenos estrictos, por el otro. Pero en el verano de 1564 sobrevino un golpe que paró en seco, durante un tiempo, los movimientos anti-trinitarios y anti-pedobaptistas en el interior de las iglesias helvéticas de Polonia. Bajo la guía de Sarnicki y de Tretius había venido creciendo cada vez más una reacción calvinista estricta que culminó en el edicto de Parczów (7 de agosto de 1564), en virtud del cual quedaron expulsados de Polonia todos los apóstatas católicos de origen extranjero. El edicto, aplaudido por los calvinistas nicenos, fue redactado de hecho por los portavoces de la creciente reacción católica al movimiento todo de la Reforma, y su severidad se explica por la alarma del rey ante el fermento anti-trinitario y anabaptista.

Entre los que abandonaron el país a consecuencia directa del edicto de expulsión hay que mencionar sobre todo a Alciati, Gentile, Negri y Ochino. (Lo que sucedió con ellos y con otros italianos de la diáspora se dirá más tarde, cap. XXIX.5.) De esa manera el ala más radical sufrió una pérdida tremenda en el nivel de la dirección. El año anterior Blandrata había sido llamado de nuevo a Transilvania, donde tendremos ocasión (cap. XXVIII) de acompañarlo en su carrera, sembrada siempre de polémicas. El príncipe Nicolás Radvila el Negro murió en 1565, lo cual obligó a Czechowic y a varios de sus compañeros a desterrarse de Vilna. En efecto, el hijo del gran canciller[71] era un católico fervoroso, y el consejo de regentes, encargado del gobierno mientras él llegaba a la mayoría de edad, conocía muy bien el carácter radical de los reformadores de Vilna y de Nieśwież (cap. XXV.2).

Una vez expulsados de Polonia los anti-trinitarios extranjeros, y voluntariamente desterrados de Vilna los miembros del grupo radical, los conservadores tuvieron esperanzas de restaurar la unión de todas las fac-

[70] *OC*, vol. XX, col. 334. Sobre Erasmo y San Hilario cf. *supra*, cap. I.2.

[71] Nicolás VIII Cristóbal el Huérfano (1549-1616), voivoda de Vilna, hijo de Nicolás VII y nieto de Nicolás V el Rojo. Personaje devoto, hizo una peregrinación a Jerusalén.

ciones reformadas existentes en territorio polaco-lituano, adelantándose al momento en que los decretos del Concilio de Trento se presentaran en la dieta general, cuya reunión se estaba preparando. Con ese objeto se celebró un debate de mucha importancia en Piotrków, en marzo de 1565.[72] De un lado se encontraban los radicales anti-trinitarios y antipedobaptistas, y del otro los pedobaptistas trinitarios encabezados por Sarnicki y Tretius, pastor y catedrático de Cracovia, respectivamente. Entre los radicales se contaban sobre todo el superintendente Estanislao Lutomirski; Gregorio Paulo, pastor de la congregación radical de Cracovia; Jorge Schomann, pastor de la comunidad de Lublin; Juan Niemojewski, juez de la población de Inowrocław; Juan Lutomirski, castellano de Sieradz; Jerónimo Filipowski, tesorero del palatinado de Cracovia; y el mariscal Nicolás Sienicki, vocero de la Cámara de Diputados. Los contendientes de uno y otro bando defendieron sus respectivas posiciones fundándose en la autoridad de las Escrituras, de los padres de la iglesia primitiva y de la historia del cristianismo. El tono de las réplicas se fue haciendo cada vez más agresivo, hasta que finalmente los representantes del calvinismo estricto no pudieron más y se negaron a seguir participando en el debate. De esa manera la grieta que se había abierto en Cracovia en 1562 se ensanchó irremediablemente en Piotrków en 1565. La esperanza de que en alguna forma se restaurara la unión gracias a los esfuerzos conciliadores de Modrzewski, autor de las *Sylvae,* estaba condenada al fracaso.

Las *Sylvae,* monumental obra póstuma [73] sobre la controversia trinitaria, son una valiosísima fuente de información. Modrzewski resume en ellas, de manera admirable, el desarrollo de los acontecimientos hasta el momento en que escribe. Expone muy bien el punto de vista pinczoviano, según el cual la Divinidad no existe en sí misma, sino sólo en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por separado. Los pinczovianos –dice Modrzewski– niegan que las tres Personas puedan ser *unus,* pero admiten que puedan ser *unum.* Monárquicamente, pero no ontológicamente, los Tres son uno en *natura,* en *deitas,* en *potestas,* en *amor,* en *concordia.* Modrzewski nos hace ver con qué facilidad los razonamientos de los triteístas fueron utilizados por aquellos que apuntaban ya a una teología distintivamente unitaria. Y es él quien nos ha conservado el siguiente compendio de la doctrina pinczoviana:

> Jesucristo, hijo de Dios e hijo del hombre, Dios y Señor nuestro, nació una vez y para siempre; nació en este mundo, del vientre de la Virgen María, y nada suyo existía antes de que naciera de ella. En efecto, así como Dios es uno, sin principio ni fin, y causa y comienzo de todas las cosas, así también nació de la Virgen su Hijo único, en el tiempo designado por el Padre, pues ciertamente es engendrado una vez para siempre, y fuera de ese Hijo único no tiene otro el Padre. [Jesucristo] no tiene una doble naturaleza *(naturam duplicem),* sino sólo aquella que le vino de la Virgen, por mediación del Espíritu Santo.[74]

[72] Zachorowski, "Najstarsze synody", p. 222.
[73] Las tres primeras partes se terminaron en 1565.
[74] *Sylvae,* libro III, cap. I, citado por Dunin-Borkowski, "Untersuchungen", *loc. cit.,* p. 120.

Esta teología incipientemente unitaria no pudo ser aceptada por todos, y así las dos ramas de la iglesia reformada quedaron definitivamente separadas. La primera designación de la facción anti-trinitaria y antipedobaptista fue "los hermanos de Polonia y Lituania que han rechazado a la Trinidad".[75] Sus enemigos, así protestantes como católicos, les aplicaron el mote de "arrianos"; ellos preferían llamarse simplemente "cristianos"; pero la designación oficial fue ésta: Iglesia Reformada Menor de Polonia.

Antes de proseguir la historia de la Iglesia Menor, necesitamos visitar de nuevo el territorio de Moravia, desde donde los hutteritas habían comenzado ya a ejercer influencia sobre los hermanos polacos.

Hay una útil recensión de la bibliografía reciente sobre Modrzewski (*ca.* 1503-1572) por Gottfried Schramm, "Modrevius-Forschungen", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, VI (1958), 352-373.

[75] En el sínodo de Brzeziny, 10 de junio de 1565: Zachorowski, "Najstarsze synody", p. 229.

XXVI. LOS HUTTERITAS EN MORAVIA, 1542-1578

EN MORAVIA, encrucijada y asilo de los peregrinos de la Reforma Radical, vamos a presenciar ahora la consolidación del más resuelto y del más riguroso de los grupos anabaptistas, el de los hutteritas comunitarios, bajo la dirección de Leonardo Lanzenstiel (1542-1565) y de Pedro Walpot (1565-1578). Tendremos ocasión, asimismo, de observar el interés que otras iglesias radicales –particularmente los hermanos polacos, los anabaptistas italianos, ciertos paulicianos, y los alemanes del círculo de Marpeck– mostraron por los hutteritas, esperando entrar en comunión con ellos y llegar a formar una federación internacional de iglesias apostólicas.

1. EL COEPISCOPADO DE LANZENSTIEL Y RIEDEMANN, 1542-1556/65

En 1540, la muerte de Ulrico Stadler, obispo de la comunidad de Bucovic, al este de Austerlitz, privó a los hutteritas moravos de uno de sus más ilustres pensadores teológicos. Dos años después, a comienzos de febrero de 1542, el principal obispo de todos los hermanos de Moravia, Juan Amon, murió en Schäkowitz, dejando nombrado como sucesor en la dirección de toda la hermandad a Leonardo Lanzenstiel.

Lanzenstiel, llamado a menudo Seiler a causa de su oficio de cordelero, no llegó a escribir una gran obra de teología ni de exposición doctrinal. La *Crónica* hutterita dice de él que fue "un pastor piadoso, dotado de cálido entusiasmo, seriedad e industria".[1] Su papel de cabeza de los hutteritas huérfanos se inició bajo auspicios favorables, porque la encarnizada persecución instigada por Fernando, rey de Bohemia y emperador (1556-1564), había amainado temporalmente. Los hermanos se encontraban en el umbral de un período de lozano crecimiento, y año tras año seguían afluyendo a Moravia hombres y mujeres de las más diversas procedencias.

Lanzenstiel nació en algún lugar de Baviera. En 1529 se hallaba al lado de Amon en Kromau, y posteriormente se trasladó a Austerlitz, donde fue ordenado. A fines de 1536 fue enviado al Tirol como acompañante del misionero Jorge Fasser. En Neudorf, en el Austria inferior, tuvieron la desgracia de coincidir en el mesón con un grupo de gente alborotadora. Su desaprobación del pasatiempo particularmente salvaje a que esta gente se entregaba, y su consiguiente decisión de salir del lugar, llamaron mucho la atención, y durante la discusión que hubo en seguida fueron reconocidos como anabaptistas y aprehendidos.[2] A lo largo del camino de Neudorf a Mödling, donde se les iba a someter a interrogato-

[1] *Chronik*, ed. Zieglschmid, p. 228.
[2] *Ibid.*, pp. 163-164.

rio, estuvieron hablando constantemente de su fe, y en Mödling su testimonio fue tan elocuente, "que el juez y todos los demás quedaron estupefactos y no pudieron decir una sola palabra contra él". Sin embargo, el juez dispuso que fueran encerrados en la cárcel, en compañía de gente "tan sin Dios, tan obscena y desalmada", que hubieran preferido –según dicen en carta a Amon– estar encerrados en la cloaca más pestilente. Fueron examinados varias veces, y sus cartas expresan la creciente convicción de que sólo la muerte los libraría de la cárcel. Sin embargo, al cabo de un año fueron soltados. Fasser, algún tiempo más tarde, murió como mártir. Lanzenstiel recorrió el Austria inferior y el Tirol, donde su mujer fue aprehendida en las cercanías de Brixen en 1539, y ahogada. Desde el Tirol se trasladó a Suiza. Las autoridades de la Confederación recibieron aviso de su llegada y prometieron una recompensa a quien lo arrestara, pero él logró burlar su vigilancia.

De regreso en Moravia, fue reconocido por Amon como su sucesor natural. A pesar de ser un hombre enérgico y dotado de santo atrevimiento, Lanzenstiel no se sintió competente para manejar él solo los problemas administrativos y pastorales, y suplicó a los hermanos que se dirigieran por carta a Pedro Riedemann, prisionero en Hesse (cap. XVI.2), diciéndole que "tenían necesidad de él con gran urgencia". Riedemann, en un principio, no quiso traicionar la confianza que su benévolo carcelero había puesto en él, pero al fin llegó a la conclusión de que el bien de la congregación justificaba su huida, y así regresó a Moravia. Inmediatamente se decidió que él y Lanzenstiel compartieran las labores de dirección de todas las comunidades moravas, decisión que resultó muy fructuosa, pues "el Señor bendijo y dio acrecentamiento a la congregación; se multiplicó el número de los fieles, y los hermanos se fueron haciendo día a día más numerosos".[3]

Bajo la administración benigna y práctica de Lanzenstiel y la sólida guía pastoral del autor de la *Razón de la fe cristiana,* los hutteritas prosperaron no sólo en lo espiritual, sino también en lo económico. Siempre había nuevos conversos deseosos de unirse a la congregación. Entre ellos se contaba un buen número de tejedores, los cuales llegaron a desarrollar una floreciente artesanía. De esa manera los hutteritas contribuyeron no poco a la economía de Moravia. Su laboriosidad y su frugalidad fortificaron los programas económicos de los nobles. Cuando en 1544 las autoridades de Moravia publicaron un decreto en que se prohibía la compraventa de lana en todas partes, salvo en las ciudades del rey y en los territorios de los barones, los hutteritas lo obedecieron de buena gana, porque los barones se estaban mostrando cada vez más considerados con sus intereses. En 1545 recibieron licencia de construir cierto número de casas, lo cual es notable si se tiene en cuenta que las leyes persecutorias seguían oficialmente vigentes.

La prosperidad de los anabaptistas no podía pasar inadvertida en la

[3] *Ibid.*, p. 230.

Viena de los Habsburgos. En la primavera de 1545 se promulgó un nuevo decreto en que se ordenaba que los hutteritas fueran expulsados. Algunos de los grandes señores obedecieron parcialmente la orden, obligando a los colonos anabaptistas a renunciar a sus instituciones comunales. Contra estas medidas hostiles, los hutteritas presentaron a los barones una solemne protesta, junto con una *Razón* o confesión de su doctrina y de su vida, o sea la obra de Pedro Riedemann a que ya nos hemos referido. En 1547, la rebelión de los bohemios (en solidaridad con los protestantes de la guerra de Esmalcalda, 1546-1547) fue sofocada por Fernando, lo cual acrecentó la fuerza de éste, así como su determinación de aplastar a todos los elementos disidentes que había en sus dominios. Apoyándose el uno al otro, Riedemann y Lanzenstiel guiaron los destinos de la hermandad en los difíciles años de 1545 a 1551, en que se vieron tan acosados por las autoridades, que más parecían bestias que seres humanos. Para tener dónde guarecerse, se vieron precisados a cavar túneles (*lochy* en checo) o a agrandar cuevas existentes desde tiempos prehistóricos. Muchos de ellos se desalentaron y regresaron a sus lugares de origen, pero hubo siempre un núcleo que se mantuvo fiel, y que se vio acrecentado por la adhesión de los gabrielitas silesios. Afortunadamente, los magnates moravos acabaron por reafirmar su derecho a administrar sus dominios de acuerdo con su conciencia y con sus conveniencias económicas. En 1553 habían permitido a los hutteritas fundar tres nuevas colonias.[4] Esta acción independiente señaló el comienzo de una nueva época, "los buenos tiempos de la hermandad".

Pedro Riedemann, que tanto contribuyó al robustecimiento teológico y literario de las instituciones apostólicas en su versión hutterita, no pudo gozar sino durante tres años del feliz cambio de fortuna de las comunidades moravas. En 1556, a la edad de cincuenta años, compuso su último himno, que comienza:

> Haciéndonos libres de muerte y de infierno,
> la fuerza de Cristo nos ha dado el bien.[5]

Después de convocar a los hermanos en torno a su lecho de muerte, se despidió de ellos con unas palabras del libro de Nehemías, 8:10: "Id, comed grosuras, y bebed vino dulce, y enviad porciones a los que no tienen nada prevenido, porque día santo es éste a nuestro Señor; y no os entristezcáis, porque el gozo del Señor es vuestra fortaleza." Con esta bendición en los labios murió Pedro Riedemann, en el *Bruderhof* de Protzko, en diciembre de 1556, el mismo año en que murió el principal de los caudillos anabaptistas del Sur de Alemania, Pilgram Marpeck (cap. XXXI.1.a).

[4] Damborschitz y Schaidowitz en Moravia, y Kuty en Eslovaquia.
[5] *Chronik,* ed. Zieglschmid, p. 357.

2. Los anabaptistas de Moravia: sus disidencias y su popularidad ecuménica

Por los mismos días en que murieron Riedemann y Marpeck, un misionero hutterita, Juan Schmidt (Raiffer), se dedicaba con muy buen éxito a reclutar nuevos colonos entre los anabaptistas descontentos de dos conventículos, el de Kreuznach, en el Palatinado, y el de Aquisgrán. La actividad de Schmidt es típica de la de otros misioneros, y los argumentos que empleaba para convertir a los anabaptistas renanos a la versión comunitaria establecida en Moravia arroja luces valiosísimas sobre la mentalidad de toda la iglesia hutterita en su época subapostólica. Afirmaba Schmidt en sus sermones de propaganda que la iglesia hutterita no era sólo cuestión de fe y de orden, sino también cuestión de lugar. Al final de su *Brüderliche Vereinigung*, escrita en 1556, declaraba que el desierto de Moravia, que gracias a los piadosos colonos se estaba convirtiendo en pingüe tierra de labrantío, era con toda evidencia un lugar de refugio providencialmente determinado, el lugar mismo profetizado por el vidente del Apocalipsis, 12:6. Habían hecho muy bien los hermanos de la región del Rin en apartarse de las parroquias de los impíos formando sus propios conventículos; pero había que seguir más allá por este mismo camino: los que quisieran prosperar debían apartarse del territorio de esas iglesias en que un cristianismo espurio corrompía aun al más devoto y robusto de los conventículos. Y Schmidt continuaba:

> Dios, mediante su Espíritu y según su palabra y su voluntad, ha guiado en todas las épocas a los hombres piadosos al lugar que a él le ha placido, o que ha escogido para que ellos lo habiten, y los ha conducido y apartado de los demás para ser su señor y su gobernador. Dios se complace especialmente en morar en medio de los hombres piadosos, y así vemos de manera particular cómo, en tiempos de la iglesia primitiva, mostró alegría y complacencia en ver congregados a los suyos, llegados de todas las regiones y lenguas que hay bajo el cielo, para que así su obra celestial y su imperio se establecieran sobre la tierra, y también para poder ver a su esposa en el lugar determinado para ella en el desierto, en cualquier región de la tierra que él designara, a fin de que en ese lugar, ordenado por él, pudiera ella descansar durante un tiempo de la persecución del dragón y *parir sus hijos* [Apocalipsis, 12:6]. A causa de todo lo anterior, el Espíritu de Dios ha [implantado] en el corazón de los hombres piadosos el anhelo de ir a morar en ese lugar que él ha dispuesto.[6]

Para satisfacer este santo anhelo –proseguía la *Vereinigung*–, Dios ha enviado ahora apóstoles o misioneros con el encargo de congregar a las ovejas desparramadas, poniéndolas bajo la protección y la disciplina de sus pastores apostólicos de Moravia.

El fragmento de la *Vereinigung* que hemos citado es un elocuente testimonio del celo misionero y del sentido cósmico de misión especialísima que inspiraba a los hutteritas ya en los comienzos de la segunda mitad del

[6] *Ibid.*, pp. 365-366.

siglo, y una valiosa ayuda para explicarnos el enorme atractivo que ejercieron los patriarcales hutteritas sobre otras iglesias radicales pero todavía no muy maduras, así como la intransigente seguridad en sí mismos que mostraron los hutteritas, de tal manera que nunca hicieron concesiones en sus tratos con otros anabaptistas ni con otros radicales que vacilaban en someterse a la obediencia del patriarca apostólico de Neumühl y de sus copresbíteros.

Una de las razones de este autoritario y severo espíritu de selección que mostraron los hutteritas era el enervante señuelo representado por una veintena de sectas más o menos parecidas, que habían estado proliferando en los márgenes de sus impasibles comunas. Es verdad que la *Crónica* hutterita da la impresión de que la evolución de su iglesia y comunidad apostólicas fue algo bastante armonioso y bien trabado; pero la unidad, incluso entre los comunitarios, no está más que en los ojos de un cronista que idealiza el pasado.

La primera división del grupo en Nicolsburg (cap. IX.2), seguida de la triple "gran escisión" (cap. XVI.1) de los anabaptistas de Austerlitz-Rossitz-Auspitz en filipitas, gabrielitas y hutteritas, no es sino una parte de la historia. Además de los hutteritas, que conservaron una cohesión relativamente grande, hubo varios otros grupos, a veces aliados, a veces hostiles, y algunos de los cuales, con el paso del tiempo, acabaron absorbidos por los hutteritas. El entusiasmo y el biblismo escatológico de estos buscadores de la sociedad evangélica pura, sumados al fervor con que respondían a la seducción de las figuras carismáticas, causaron una serie de divisiones dentro de divisiones, y una enorme proliferación de facciones y de grupos, que a veces no constaban sino de unos pocos miembros. En algunos casos estos super-sectarios vivían amistosamente los unos al lado de los otros, pero muchas veces había entre ellos una infranqueable barrera de excomuniones mutuas, de tal modo que ni siquiera los comentaristas contemporáneos podían entender el rompecabezas. Los documentos romano-católicos y protestantes suelen cargar el acento sobre la fragmentación y los altercados, pero, descontadas las exageraciones polémicas, nos quedamos todavía en Bohemia y Moravia frente a una pasmosa muchedumbre de sectas y facciones entremezcladas con las colonias hutteritas.

Uno de los mejores cuadros de esa situación se debe al veneciano Marco Antonio Varotto (o Barotto), tejedor de tafetán y pintor de estandartes de batalla, que a partir de 1564 se dedicó a viajar por varios países. Estuvo primero en Ginebra, después en Viena, y después en Austerlitz, en el centro de Moravia, donde asistió a las asambleas catequéticas de los anabaptistas. En 1568, estando ya de regreso en Venecia, decidió acogerse otra vez a la iglesia católica romana e hizo un vívido relato de su peregrinación geográfica y espiritual: [7]

[7] La relación de Varotto ha sido estudiada por Henry A. De Wind, "A Sixteenth Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia", *MQR*, XXIX (1955), 44-53.

> Salí de Moravia porque durante los dos meses que allí estuve vi un número extraordinario de credos y de sectas, cada una de ellas contraria a las demás y todas condenándose las unas a las otras, todas redactando sus propios catecismos, todas deseando imponer sus ministros a las demás, todas tratando de abrirse camino por aquí o por allá, todas pretendiendo ser la iglesia verdadera. En un solo lugar, y bastante chico, llamado Austerlitz, hay trece o catorce clases de sectas.

Y unos párrafos adelante prosigue:

> En Moravia existen las siguientes [sectas]: los picardos [esto es, los hermanos checos], los luteranos, los calvinistas, los austerlitzianos, los cornelianos, los capelarianos [esto es, los hutteritas], los josefinos, los sabatarios, los arrianos, los samosatianos, los suizos (cuyo ministro es un individuo de apellido Vidal, saboyano) y otras tres cuyo nombre no conozco porque cuentan con pocos secuaces y porque están excomulgadas por las otras once sectas... Todas estas sectas están de acuerdo acerca de muchas cosas, pero cada una de ellas tiene algún artículo peculiar que la hace diferente de las otras, y cada una tiene su propio catecismo.[8]

La relación de Varotto constituye la primera mención detallada de la proliferación de sectas en la región en que se habían establecido los hutteritas. Pero otro documento más o menos contemporáneo, la *Evangelische Inquisition* de 1573, obra del jurista Jorge Eder († 1586), confirma la impresión que nos ha dejado el veneciano: enumera hasta cuarenta sectas de los llamados "anabaptistas", si bien él no se está refiriendo a una región precisa. Poco después, Cristóbal Erhard, sacerdote de la parroquia de Nicolsburg entre 1583 y 1589, enumera asimismo unas cuarenta sectas en un libro violento, *Von der münsterischen Wiedertaufe* (1589). He aquí algunas de ellas: los müntzeritas, los adamitas (que andaban desnudos), los hermanos secretos u hortelanos, los testigos abiertos, los diabolistas (que, con mentalidad universalista, sostenían que el Diablo mismo alcanzaría la salvación el Día del Juicio), los libertinos (cohabitadores), los hermanos llorones (*fratres flebiles,* que cada vez que se reunían para orar se dejaban llevar por la emoción), los silenciosos (que no tenían predicación alguna y sólo se dedicaban a la contemplación), los augustinianos (que eran psicopaniquistas), los münsteritas de varios tipos, los paulinistas (llamados también "escrituristas" porque afirmaban poseer las epístolas originales de San Pablo, y que probablemente serían más bien paulicianos), los matadores de sacerdotes, los anticristianos (que adoraban a una ramera mítica, madre del Anticristo), los judaizantes, etc.[9]

Evidentemente, este abigarrado lienzo es todavía una caricatura de lo que eran en realidad las sectas. Eder y Erhard se han esforzado por enumerar *todas* las sectas de que tienen alguna noticia, y, por otra parte,

[8] *Ibid.*, pp. 45-46.
[9] *Ibid.*, pp. 48 *ss.*

no se limitan a mencionar las existentes en Moravia. En algunos casos un mismo grupo aparece bajo dos nombres distintos. El propósito de sus respectivos catálogos es notoriamente polémico. Lo que se proponen es subrayar la desorganización del movimiento anabaptista y desacreditar a los grupos morigerados y piadosos poniéndolos en un mismo saco con sectas sumamente excéntricas o inmorales.[10] Pero incluso Varotto, relativamente fidedigno y preciso, ofrece un impresionante testimonio del grado extraordinario de tolerancia religiosa a que llegaron los grandes señores de Moravia.

Los hutteritas, que gozaban no sólo de una notable tolerancia sino también de un alto grado de prosperidad, parecían, ante los ojos de tantos anabaptistas que sufrían en otras regiones, estar viviendo verdaderamente en la Tierra Prometida. No es de extrañar, pues, que su extensa y bien organizada comunidad haya recibido muchas solicitudes ecuménicas y muchas visitas de grupos a veces muy lejanos.

Ya hemos hablado (cap. IX.1) de cómo Osvaldo Glait, incluso antes de la formación del movimiento hutterita propiamente dicho, se esforzó en 1526 por amalgamar a los anabaptistas con la *Unitas Fratrum*. También hemos hablado (cap. XVIII.1) de la solicitud que hizo Pilgram Marpeck, y de cómo fue rechazada. Dejando para el siguiente capítulo la historia completa de los intercambios entre los hutteritas y los hermanos polacos, nos concentraremos aquí en el caso de ciertos evangélicos italianos y griegos.

Los contactos que hubo del lado de Venecia a raíz de la defección de Manelfi en 1551 han quedado ya registrados; ahora nos interesa señalar la manera como fueron recibidos en Moravia ciertos visitantes procedentes de Venecia y de Tesalónica. Dice uno de los testimonios hutteritas:

> Había en Italia, en las cercanías de Venecia, un grupo de hombres deseosos de servir a Dios. Tenían como maestro a un tal Francisco della Sega, que predicaba contra la idolatría y contra las costumbres irreligiosas. Por esa razón eran perseguidos; y, no sabiendo adónde encaminarse, algunos decidieron finalmente cruzar el mar y trasladarse a Tesalónica. Allí se establecieron, bajo el gobierno de un bajá turco. Pero Francisco se quedó en Italia. Un día oyó hablar de esta iglesia nuestra de Moravia, donde los hermanos vivimos juntos y observamos la comunidad cristiana de bienes, y entonces, en compañía de algunos otros hermanos italianos, se puso en camino y se presentó ante nosotros. Anduvo observando y preguntando... y encontró que la gente de estas regiones está pisando el auténtico terreno apostólico. Después de esto regresó a Italia para contarles a sus hermanos lo que había visto. Cuando ellos supieron la noticia, vinieron con él a nuestra iglesia. También escribió desde Italia a Tesalónica, haciéndoles saber a los del otro grupo que había encontrado la verdadera iglesia... y diciéndoles que vinieran con toda confianza y vieran las cosas por sí mismos. Y, en efecto, varios hermanos de Tesalónica tomaron la decisión de venir a nosotros y hacerse hermanos nuestros.[11]

[10] *Ibid.*, p. 51.
[11] Carta fechada en 1601, copiada en un manuscrito hutterita de 1615. Véase Beck,

De Francisco della Sega y de Julio Gherlandi, perseguidos a raíz de la defección de Manelfi en 1551, ya hemos hablado antes (cap. XXII.2), y sólo nos falta mencionar al tercer refugiado, Antonio Rizzetto, que se embarcó a Tesalónica en compañía de varios otros anabaptistas anti-trinitarios. Estando allá, recibió una carta en que Francisco della Sega le daba noticias de los hutteritas, y entonces regresó a Venecia para emprender desde aquí la ruta del norte. Aceptado como miembro de la comunidad por los hutteritas, Rizzetto acompañó a Della Sega en el malhadado viaje a Venecia, donde esperaba tomar las disposiciones necesarias para que su mujer y su hijastra regresaran de Tesalónica y pudieran más tarde ir a reunirse con él en la iglesia de Moravia. Ya hemos visto cómo fue aprehendido y ejecutado.[12]

Es posible que Rizzetto o algún otro de los refugiados venecianos de Tesalónica haya estado en contacto con ciertos disidentes religiosos griegos y les haya hablado de los hutteritas. También es posible que estos evangélicos griegos hayan emprendido el camino de Moravia en respuesta tardía a las visitas, muy anteriores, del hermano Lucas, misionero de la *Unitas Fratrum* (cap. IX.1). Sea como fuere, hacia la misma época en que huyó a Grecia el mencionado grupo de anabaptistas venecianos, apareció en Moravia una delegación de tres griegos procedentes de Larissa. Estos hombres decían poseer, allá en Macedonia, "las epístolas que el apóstol Pablo les escribió de su puño y letra", afirmación que parecería indicar que eran en realidad paulicianos. Su viaje quedó registrado, no por los hutteritas ni por los alemanes a quienes visitaron, sino por los holandeses, en *Het Brilleken* (1630), escrito incorporado en el *Espejo de los mártires*.[13]

Cuando llegaron a Moravia esos tres emisarios (que, en caso de ser paulicianos, y aunque su lengua fuera el griego, descendían probablemente de los antiguos cristianos armenios samosatenos), se alojaron en casa de un sacerdote, quizá un benévolo ministro utraquista o un pastor de la *Unitas Fratrum,* el cual los presentó ante la comunidad hutterita de Pausram. Después de una discusión, que se llevó a cabo en latín, los emisarios griegos encontraron que, si bien estaban de acuerdo con los hutte-

Geschichts-Bücher, pp. 211-212, y Robert Friedmann, "Christian Sectarians in Thessalonica and Their Relationship to Anabaptists", *MQR*, XXIX (1955), p. 55.

[12] Henry A. De Wind, "Anabaptists in Thessalonica?", *MQR*, XXIX (1955), 70-73, después de analizar el testimonio de todos los manuscritos, llega a la conclusión de que las convicciones anti-trinitarias de Rizzetto nunca fueron muy fuertes, y conjetura que puede haberse disociado del conventículo tesalonicense de anti-trinitarios (y, de manera un tanto casual, también de su segunda esposa) por haber regresado a la ortodoxia trinitaria y por haber encontrado mayor satisfacción en el tipo germánico de anabaptismo.

[13] Van Braght, *Martyrs' Mirror*, trad. inglesa cit., pp. 365-367. Varias relaciones, que por regla general se remontan a una misma fuente, cuentan que ciertos moravos, capturados por los turcos y vendidos como esclavos en Grecia, descubrieron la existencia de estos evangélicos antiguos que sobrevivían en Macedonia y, a su vez, les dieron informes sobre la existencia de la fraternidad hutterita. Robert Friedmann, "Christian Sectarians", *loc. cit.* (y también en su artículo de *ME*, IV, 708), tiene sus reservas en cuanto a esta explicación del contacto.

ritas en cuanto al bautismo de los creyentes, no lo estaban en varios otros capítulos, como la severidad de la excomunión, la comunidad de bienes y la confiscación de todas las propiedades de un miembro que se retiraba o que era excomulgado.[14] Los griegos se despidieron de los hutteritas con lágrimas en los ojos, viendo que su viaje, tan largo, no los había conducido a nada. Pero su interlocutor los llevó entonces ante un grupo de hermanos "suizos" [15] que vivían en la misma localidad, y con los cuales se encontraron en perfecto acuerdo. Los griegos, llenos de júbilo, redactaron una confesión de su fe y la pusieron en mano de esos anabaptistas.[16]

La iglesia pauliciana es conocida por el hecho de haber centrado su teología en el bautismo de los creyentes, rito que se administraba a los treinta años, o sea la edad que tenía Cristo cuando fue bautizado en el Jordán (cf. cap. XI.1). Así, pues, resulta particularmente interesante la redacción del artículo III de los emisarios griegos:

> Por lo que toca al bautismo, sostenemos y confesamos un bautismo subsiguiente a una confesión de fe y no un bautismo de infantes, y entendemos que un candidato bautismal debe estar con los pies en el agua tal como estuvo Cristo en el río Jordán. De esa manera es bautizado en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.[17]

De acuerdo con una de las relaciones, los emisarios griegos hicieron viaje también a los lejanos Países Bajos antes de regresar a Larissa.[18] La historia de esta visita no sólo quedó registrada en el *Espejo de los mártires,* sino que también fue cantada en un himno que aún figura en el *Ausbund,* el himnario anabaptista.[19]

Este himno expresa el júbilo que sintieron los anabaptistas al ver que durante siglos y siglos había habido un grupo evangélico que practicaba el bautismo de los adultos en una de las tierras más antiguas de la cris-

[14] En un documento de 1550 (*CS,* XII, 37), Gaspar Schwenckfeld corrobora también esta tendencia de los hutteritas a explotar a los conversos ricos, y habla de un anabaptista suizo desilusionado que tuvo que perder cuatrocientos ducados, quedando en la miseria, después de ser excomulgado.

[15] La relación dice que el segundo grupo, "la iglesia suiza", se llamaba así por uno de los hermanos, Juan Schweitzer, del cual no hay ninguna noticia. Los anabaptistas que no vivían bajo un régimen de comunidad de bienes, como los hutteritas, solían recibir el nombre de *Schweitzer Brüder,* aunque no tuvieran sino muy escasa relación con los inmigrantes suizos originales.

[16] Van Braght, *Martyrs' Mirror,* trad. inglesa cit., p. 366. El documento, copiado muchas veces y tenido prácticamente como una expresión del cristianismo apostólico (aunque pueda haber sido alterado aquí y allá de acuerdo con la piedad y la fraseología de los mennonitas), se conserva en la biblioteca del Goshen College y ha sido impreso en traducción inglesa de Elizabeth Bender. Véase Friedmann, "Christian Sectarians", pp. 64-66. Friedmann, que no reconoce su carácter pauliciano, rechaza, naturalmente, la hipótesis de un origen bogomilo. Los paulicianos ortodoxos no eran dualistas.

[17] Friedmann, "Christian Sectarians", p. 64.

[18] *Het Brilleken,* citado por Friedmann en *ME,* IV, 708.

[19] En todas las ediciones recientes, pp. 892-895.

tiandad. El autor, que compara a los tres peregrinos griegos con los tres Magos, cuenta cómo quedaron decepcionados de los hutteritas (en "Jerusalén") y cómo se llenaron de júbilo al descubrir (en "Belén") a los hermanos "suizos", que pensaban exactamente como ellos. El himno, que consta de treinta y seis estrofas, es característico de la calidad épica o narrativa de gran parte de la himnodia anabaptista:

Estando así con todos los hermanos,
a la hora de partir el pan,
como Iglesia de Dios se confesaron,
unánimes en la verdad.

Proclamaron también, sinceramente,
que sus hermanos tesalonios
fieles a Dios se han mantenido siempre
desde la muerte del Apóstol.

Constantes en su fe, sin hacer cambio,
las cartas guardan, con amor,
que el gran San Pablo de su propia mano
a Tesalónica escribió.[20]

3. Los años dorados, bajo el patriarca Pedro Walpot, 1565-1578

La muerte de Riedemann, en diciembre de 1556, había dejado a Lanzenstiel solo en el cargo de obispo general. Sin embargo, el gobierno espiritual de la república hutterita no tardó en pasar a las manos de un hombre de espíritu más creador, Pedro Walpot (1521-1578). Nacido en las cercanías de Klausen, en el Tirol, Walpot había presenciado a la edad de ocho años el martirio de Jorge Blaurock en la vecina Gufidaun (1529). Siendo aún muy joven se convirtió al anabaptismo, de manera que en 1542 era ya ministro en Moravia. Su oficio era el de sastre cortador, razón por la cual se le solía llamar también Scherer o Tuchscherer. En 1545, o sea a los veinticuatro años, tomó parte en el debate entre los hutteritas y los gabrielitas. Gabriel Ascherham había muerto ese mismo año, y los gabrielitas que quedaban estaban en busca de una base para la unión. Como resultado de la controversia, Walpot puso por escrito los puntos de vista hutteritas. Estos "Cinco artículos de la máxima controversia entre nosotros y el mundo" figuran en la *Crónica* hutterita, que los transcribe bajo el año de 1547.[21] Walpot dedicó mucha atención a los ga-

[20] *Ausbund,* ed. de Lancaster, 1815, apéndice, p. 41 (estrofas 23-25). Se afirma que el himno data de 1540, pero se trata de un arreglo tardío. Véase Friedmann, "Christian Sectarians", pp. 68-69.

[21] *Chronik,* ed. Zieglschmid, pp. 269-316; reimpresos en Müller, *Glaubenszeugnisse,* vol. I (*QGT,* III), pp. 237-257.

brielitas, que se habían quedado sin guía, y persuadió a muchos de ellos a unirse con los hutteritas.

Cuando, unos diez años más tarde (cap. xxxi.2), los teólogos luteranos publicaron en Worms un ataque contra todos los anabaptistas (1557),[22] los hutteritas fueron los únicos que replicaron, y esta réplica (*Handbüchlein wider den Prozess...*) fue obra de Walpot mucho más que del jefe titular de la hermandad.

Al morir Lanzenstiel el 3 de marzo de 1565, un decenio después de Riedemann, dejó a la hermandad en buenas condiciones económicas y con una moral muy alta. Para suceder a Lanzenstiel como obispo principal, los representantes de la república hutterita eligieron naturalmente a Walpot. El centro administrativo de todas sus comunidades era el lugar de residencia del obispo principal (*Hauptvorsteher*). Durante el gobierno de Walpot (1565-1578), este centro fue el *Bruderhof* de Neumühl.[23] La hermandad floreció extraordinariamente en tiempos de Walpot, y es posible que haya llegado a contar con treinta mil miembros adultos bautizados. Walpot fue hombre sumamente industrioso desde muchos puntos de vista, y no dejó de atender a ningún detalle de la vida. He aquí una idílica descripción de la comunidad en esos años dorados:

> Así vinieron a habitar la tierra que Dios les tenía especialmente destinada... Se reunían en un ambiente de paz y de unidad y predicaban el evangelio y la palabra de Dios dos veces a la semana... Hacían su oración en común, pidiéndole a Dios que remediara las necesidades de la hermandad y dándole rendidamente las gracias por todas sus bendiciones, y oraban asimismo por el emperador, por el rey, por los príncipes y por las autoridades civiles... Empleaban cristianamente la excomunión en el caso de los pecadores... Celebraban el bautismo cristiano de acuerdo con el precepto del Señor, y así también celebraban la Cena del Señor... Practicaban la comunidad cristiana de los bienes, tal como la enseñó y practicó Cristo mismo con sus discípulos... Fundieron sus espadas y dardos, y con el metal hicieron podaderas, sierras y otras herramientas útiles... Nunca dejaban de obedecer a la autoridad civil, tratándose de obras buenas... Los cargos eran desempeñados por ancianos, varones respetables que predicaban la palabra de Dios, leían, enseñaban, exhortaban... y desempeñaban el papel de reconciliadores... Algunos hombres bien escogidos dirigían al pueblo en sus labores... Otros, debidamente preparados, se encargaban de las escuelas... Había entre ellos no pocos carpinteros y albañiles, que construyeron muchos molinos, fábricas de cerveza y otros edificios para los señores, los nobles, los burgueses y otras personas..., y había también no pocos molineros. En una palabra, no había un solo hermano que estuviera ocioso; cada cual se ocupaba en algo que le había sido encomendado, de acuerdo con sus capacidades, sin importar lo noble o plebeyo, lo rico o pobre

[22] *Prozess, wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern.*

[23] La influencia de Walpot fue tan grande, que después de su muerte, cuando los ministros de la hermandad se reunieron en Neumühl para elegir sucesor, el nuevo obispo, Hänsel Kräl (de Kitzbühel), estableció allí su residencia, y Neumühl siguió siendo el centro administrativo hasta la Guerra de Treinta Años.

que fuera. Hasta los sacerdotes que vinieron [a Moravia] aprendieron, a semejanza del apóstol San Pablo, a trabajar en un oficio honrado.[24]

Pedro Walpot aprovechó el auge económico de la comunidad hutterita para sistematizar las artesanías, para organizar los trabajos que se hacían en común y para preparar manuales de disciplina dirigidos a las distintas vocaciones. El manual de los zapateros ya había sido elaborado por su predecesor. Uno de los escritos comprobadamente auténticos de Walpot es un manual de disciplina para las escuelas, precedido de un discurso a los educadores. Esta *Disciplina escolar* fue la segunda de las *Gemeindeordnungen* que se compusieron entre los hutteritas. A ella siguieron disciplinas para otras vocaciones.

De todos los grupos de anabaptistas germánicos que hubo en el siglo XVI, fueron los hutteritas quienes tuvieron la mejor oportunidad para instituir una educación sistemáticamente cristiana de los niños y adolescentes. Y la aprovecharon muy bien. En sus colonias de Moravia y Eslovaquia, que vivían bajo una disciplina que abarcaba a la comunidad entera, organizaron circunstanciadamente todo lo relativo a la instrucción y la buena crianza, de la escuela de párvulos en adelante. Rechazaron siempre toda educación más allá de la adolescencia, recelosos de que esto no haría nada por fomentar el temor de Dios, que era, para ellos, el objetivo primordial de la educación. Dentro de los límites así marcados, la educación hutterita fue de muy alta calidad, como lo atestigua, entre otras muestras de pericia, la hermosa caligrafía en que están escritos los muchos códices que han llegado a nuestros tiempos. Las obras compuestas por ellos ostentan un amplísimo conocimiento de la Biblia y una claridad de exposición completamente desusada entre los campesinos y artesanos de la Europa del siglo XVI. El índice de analfabetismo era muy elevado en el resto de la población de Moravia, mientras que casi todos los miembros de las comunidades hutteritas sabían leer y escribir.

Las escuelas servían también de hogar colectivo para los niños, desde los dos años hasta la edad de aprender un oficio. Con estas "escuelitas", los hutteritas se anticiparon de hecho en tres siglos a la aparición del kindergarten moderno. La *Disciplina escolar* (1578) de Pedro Walpot [25] parece un modelo de psicología práctica:

Los hermanos que están en las escuelas ya han recibido de los ancianos las instrucciones en que se les dice que no deben dar señales de cólera para con los niños, que no deben golpear a los niños en la cabeza con el puño o con varas, y que tampoco deben azotarlos en carne viva, sino en el lugar adecuado y con moderación. Es necesario ejercitar una gran discreción y un gran discernimiento al disciplinar a los niños. Hay unos a quienes se puede educar, co-

[24] *Chronik*, ed. Zieglschmid, pp. 431-435. Véase Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites, 1565-1578*, Scottdale/Kitchener, 1980.

[25] Traducida al inglés por Harold S. Bender, "A Hutterite School Discipline of 1578 and Peter Scherer's Address of 1568 to the Schoolmasters", *MQR*, V (1931), 231-241.

rregir y enseñar con palabras bondadosas, y para quienes la dureza sería un método totalmente inútil; otros pueden ser ganados con algún regalito; otros, en cambio, se niegan a aceptar las correcciones, y entonces es preciso disciplinarlos mediante la severidad. Así, pues, a quienes ejercitan la disciplina de los niños les es necesario el temor de Dios. Hay que mostrarles simpatía a esos pequeñuelos que han comenzado apenas a ir a la escuela, y no hay que pretender aplastar de un golpe todos sus pequeños caprichos, pues esto puede causar grandes perjuicios. Tratándose de los niños más grandecitos, es preciso ejercitar un cuidado muy diligente para que pueda reinar siempre una buena conciencia.

Otra cosa en que insistían las escuelas hutteritas era la higiene, para lo cual había una inspección constante.

Siendo la tarea de enseñar a los jóvenes una vocación muy alta, los maestros no tenían por qué desperdiciar su tiempo en "cosas baladíes", como ir al mercado, de manera que les era lícito delegar esos quehaceres a fin de entregarse del todo a su misión fundamental.[26] La seriedad y la uniformidad de la educación hutterita, basada en un *Kinderbericht* de pequeñas dimensiones,[27] explica el hecho de que cuando los celosos exalumnos de esas escuelas catequéticas, llegados a la mayoría de edad, caían en poder de perseguidores, solían mostrarse prontos a sufrir incluso el martirio y, a semejanza de los confesores del cristianismo primitivo, tenían en los labios una respuesta lista y concorde.

Es posible que el mencionado *Kinderbericht* se haya impreso en el taller que los hutteritas tenían en Neumühl; lo que sí es seguro es que Walpot editó en esta imprenta la *Razón de la fe cristiana* de Riedemann. Walpot confió asimismo a lo largo del tiempo a un número cada vez mayor de misioneros el encargo de recorrer todos los dominios del Imperio (cap. XXXI.1.b) y de actuar como vínculos vivientes entre el centro moravo y las regiones en que había posibilidades de reclutamiento. De su laboriosidad infatigable y de sus dotes administrativas es testimonio evidente la manera como instauró y mantuvo un orden armonioso y una firme disciplina entre los muchos inmigrantes que nunca dejaron de afluir durante esos años. La enorme correspondencia, traída casi diariamente por hermanos que regresaban de sus viajes, era leída en las asambleas, y contestada "según el sentir de la congregación".

En el protocolo del coloquio de Frankenthal, celebrado en 1571 (cap. XXXI.1.b), se dice que a él asistieron Pedro Scherer y otros dos hermanos hutteritas. Este Pedro Scherer bien pudiera ser Walpot, pero, aparte de que no existe ninguna otra prueba de que haya participado, sucedió que no hubo respuesta cuando el portavoz de la iglesia reformada preguntó si había algunos hutteritas presentes. En los años pacíficos de la edad de oro, Walpot gozó del ocio necesario para elaborar sus *Cinco artículos* contra los protestantes, escritos en años anteriores, convirtiéndolos en una obra de notable envergadura, conocida con el título de *Gran libro de los*

[26] *Ibid.*, p. 239.
[27] Sólo existe en manuscrito.

artículos.[28] Esta obra en su versión ampliada, la mencionada *Razón de la fe cristiana* de Riedemann y la "Misiva" *(Sendbrief)* de Andrés Ehrenpreis, redactada en época considerablemente más tardía, son los tres textos hutteritas básicos desde el punto de vista constitucional y teológico, junto con la gran *Crónica* manuscrita, en la cual están incorporados.

En los últimos años de su administración, Walpot animó a Gaspar Braitmichel, siervo de la Palabra, a estudiar los papeles guardados en los archivos de los hermanos en Neumühl y Austerlitz y a reunirlos y ordenarlos de manera de constituir una *Crónica* de la historia del pueblo de Dios.[29] Braitmichel puso manos a la obra, y alcanzó a llevar su relato hasta el año de 1542.[30] En algún lugar se excusa por los yerros que puedan deberse al mal estado de su vista, lo cual parece indicar que emprendió su tarea siendo ya de edad avanzada. Braitmichel murió en 1573, de manera que muy bien podemos tomar ese año como la fecha aproximada de la primera historia eclesiástica universal que salió de la pluma de un anabaptista. Sus páginas, repetidamente aprovechadas en el presente libro, nos dan un cúmulo de indicaciones sobre la idea que tenía de sí misma la generación subapostólica hutterita en relación no sólo con la Reforma protestante, sino con la totalidad de la historia humana.

Braitmichel comienza su *Crónica* con el Génesis, en el elevado estilo de quien, al igual que los cronistas monásticos de la Edad Media, se siente impulsado a parafrasear las inspiradas palabras de la Escritura en su relato de la creación del mundo por la mano de Dios. Se muestra especialmente interesado en la genealogía del grupo pequeño de elegidos, "el resto de los justos", desde los patriarcas, pasando por la esclavitud de Egipto y el destierro, hasta el nacimiento de Cristo, y de ahí hasta el final de los Hechos de los Apóstoles. Terminados los libros históricos de la Biblia, sus fuentes son Josefo, Eusebio y el espiritualista Sebastián Franck, con cuya ayuda prosigue la historia de la minoría elegida a lo largo de la época primitiva y la época medieval de la iglesia. Apoyado en la autoridad de Franck, sostiene Braitmichel que la degeneración de la iglesia se inició inmediatamente después de la era apostólica y duró mil cuatrocientos años, hasta que alboreó la época de la restauración,[31] cuyos caminos fueron preparados por Wyclif y Hus. Después vinieron Lutero y Zwinglio, pero incluso ellos acabaron por defender con la espada la falsa doctrina del pedobaptismo, poniéndose así del lado del Anticristo y de Pilato, por lo cual, una vez más, Dios los separó de su mundo.

> Pero como Dios quería tener su propio pueblo, apartado de todos los pueblos, determinó hacer aparecer la verdadera y justa estrella matutina para que bri-

[28] Se intitula *Ein schön lustig Büchlein etliche Hauptartikel unseres christlichen Glaubens,* etc. Ha sido editado por Robert Friedmann en *Glaubenszeugnisse,* vol. II (*QGT,* XII), pp. 49-317.

[29] El manuscrito original de la *Crónica,* muy citada en el presente libro, fue impreso primeramente por Rudolf Wolkan en 1923, y después por A. J. F. Zieglschmid en 1943. Se conserva como preciado tesoro en el *Bruderhof* hutterita de Bon Homme, South Dakota.

[30] Sucesivos cronistas lo llevaron después hasta 1665.

[31] *ME,* I, 590; Beck, *Geschichts-Bücher.*

> llara en toda su plenitud en la era final de este mundo, especialmente en la nación y las tierras germánicas, y para herir en lo vivo con su Palabra y revelar el fundamento de la verdad divina. Y para que su santa obra pudiera ser conocida y revelada a todo hombre, ocurrió primero en Suiza, por la mano de Dios, un extraordinario despertar y una gran preparación.[32]

Tras lo cual viene un relato de los trascendentales comienzos de la iglesia anabaptista en Zurich, cuando Jorge Blaurock –cuyo martirio presenció Walpot– fue rebautizado por Grebel (cap. VI.1).[33]

El escenario cósmico en que Braitmichel contemplaba el peregrinar de sus antepasados espirituales y la huida de la Esposa del Señor al desierto de Moravia, pariendo santos y robusteciéndose en la fe y en la disciplina comunal de verdaderos creyentes, extendió las imaginaciones de sus lectores mucho más allá de los horizontes parroquiales, territoriales y provinciales. Los hutteritas tenían la seguridad de ser la iglesia única, la santa, la católica, aunque estuviera todavía casi oculta a los ojos del mundo.

Es muy notable el hecho de que hacia la misma época, desde el interior de la vasta comunidad mennonita, Dietrich Philips contemplara un espectáculo grandioso parecido en una obra intitulada *La Iglesia de Dios.*[34] Sin ninguno de los episodios o detalles bíblicos y medievales de Braitmichel, también el anabaptista holandés, dentro de una concepción agustiniana de la historia, presupone una continuidad de los pocos elegidos de Dios a través de los tiempos, y al fin, echando mano de los rutilantes atributos de la iglesia del Apocalipsis, describe la iglesia militante anabaptista con los resplandecientes colores de la iglesia triunfante. Se diría que el sentido mennonita-hutterita-marpeckiano de la historia era correlato de una intensa escatología apocalíptica.

Walpot murió el 30 de enero de 1578, después de llamar a los ancianos de la iglesia en torno a su lecho para instruirlos y bendecirlos por última vez. De él dice la *Crónica:* "Fue un pastor fiel, hombre de mucha experiencia en todas las cosas..., sobreabundantemente bendecido por Dios en su palabra y doctrina, de manera que hizo que la congregación floreciera sobreabundantemente. Fue él quien la edificó, y por eso, al partir, la dejó sumida en la tristeza."[35]

Durante el pontificado de Walpot, los contactos ecuménicos griegos, renanos e italianos fueron acontecimientos aislados. Con los hermanos polacos se entabló una relación más larga, iniciada tal vez indirectamente por los italianos que pasaban por Moravia en sus viajes a Cracovia. El cristianismo radical, como hemos visto, estaba asumiendo en Polonia una forma distinta de la del anabaptismo del Sur de Alemania y de Moravia (cap. XXV); y los polacos, como también hemos visto ya, estaban en 1565

[32] *SAW*, p. 42.
[33] Toda esta sección de la *Crónica* se traduce al inglés en *SAW*, pp. 39-46.
[34] *SAW*, pp. 226-260.
[35] *Chronik*, ed. Zieglschmid, p. 499.

–el año en que se inició el patriarcado de Walpot– a punto de dirigirse a los industriosos hutteritas para proponerles un plan de ayuda mutua. La historia de su visita a la colonia de Pedro Walpot, y de la desilusión ante lo que ellos sintieron como una autocracia hutterita, puede contarse como parte integrante de la segunda fase de la historia de la Iglesia Menor de Polonia, a la cual regresamos ahora.

XXVII. LA IGLESIA MENOR DE POLONIA, ANTIPEDOBAPTISTA Y ANTI-NICENA, 1565-1572

A NUESTRO regreso de la Moravia hutterita a la Iglesia Menor de Polonia nos encontramos con tres acontecimientos, relacionados entre sí, que señalan la iniciación de una nueva fase en la historia de la Reforma Radical en Polonia y Lituania: la muerte del príncipe Nicolás Radvila el Negro (27 de mayo de 1565), protector de los radicales en Lituania; la precipitada huida de éstos, al quedar Vilna, su centro, bajo el régimen conservador del consejo de regentes; y la reunión del primer sínodo general de la nueva Iglesia Menor en Brzeziny, el 10 de junio de 1565, para consolidar su posición anti-nicena y antipedobaptista.

Desde el punto de vista de la historia de los hermanos polacos, los dos acontecimientos políticos y culturales de mayor trascendencia no sólo para este período, sino también para el siglo siguiente, tuvieron lugar en un mismo año: en 1569 se fundó la comuna de los hermanos polacos en Raków, en tierras pertenecientes a un gran señor calvinista; y también en 1569, el rey Segismundo II Augusto, último de la dinastía lituana de los Jagellones, firmó el tratado conocido como Unión de Lublin, destinado a amalgamar las dos porciones del vasto reino de manera más sólida, integrando más plenamente el gran ducado de Lituania en la estructura constitucional de lo que de ahí en adelante sería la confederación polaco-lituana. Los magnates lituanos, a pesar de que no vieron con buenos ojos esta Unión, tuvieron que aceptarla, y, movidos en parte por la necesidad de asegurarse una mayor solidaridad étnica por parte de los polacos y una mayor protección por parte del rey en su oposición a Moscovia, cedieron a la corona el palatinado de Podlachia (Podlasia), al norte de Varsovia, y vastas zonas de sus posesiones meridionales, desde Podolia hasta mucho más allá de Kiev. De esta manera se consolidó bastante la estructura política de todo el territorio. Sin embargo, el gran ducado pudo mantener muchos de los atributos de autonomía, por no decir semi-soberanía, pues conservó su propia casa de moneda, su ejército, su flota y su sistema judicial. Las consecuencias culturales de la Unión de Lublin fueron muy importantes: el polaco se fue haciendo, cada vez más, la lengua preferida de las gentes de raza lituana, así como de la nobleza bielorrusa e incluso (al lado del alemán) de los habitantes de las ciudades; por otra parte, los grandes señores polacos se sintieron atraídos como nunca antes a comprar o simplemente a ocupar, cada vez más al este, los vastos territorios que ya dependían directamente de la corona; finalmente, en virtud de las frecuentes alianzas matrimoniales de esos grandes señores con la nobleza ruteno-ucraniana, la lengua y la cultura polacas se extendieron entre las clases instruidas desde Lwów hasta Kiev y mucho más lejos, al norte, al este y al sur de Kiev. Esta expansión hacia las "tierras fronterizas" de Ucrania estuvo acompañada de un auge de las iglesias calvinistas y unitarias en territorios de rito bizantino.

La fase así iniciada finalizará en 1572, con la muerte de Segismundo Augusto, que no dejó sucesión. En todas las ramas de la cristiandad reformada de Polonia pasaron entonces a primer plano los complejos problemas relacionados con la iglesia y el gobierno y trabados con la crisis constitucional (cap. XXIX.2).

El aplicar el nombre de Iglesia Menor de Polonia y Lituania a los disidentes antipedobaptistas y anti-nicenos de la Iglesia Mayor (o sea la ortodoxa) que existían hacia 1565 podrá dar una prematura impresión de homogeneidad teológica y de coherencia sinodal. Naturalmente, no es ése el caso. Habrá que esperar todavía un tiempo para que se junten en un todo, dentro de la Reforma Radical de Polonia y Lituania, los impulsos erráticos o incompletamente armonizados.

1. Los esfuerzos y conflictos de la Iglesia Menor en sus primeros tiempos

Por lo que toca al bautismo, hacia 1565 la Iglesia Menor acogía lo mismo a los simples antipedobaptistas que a los inmersionistas programáticos. En 1579, fecha de la llegada de Fausto Socino, la Iglesia Menor será casi completamente inmersionista, y sólo ocasionalmente anabaptista. En cuanto a la doctrina de la Trinidad y a las cuestiones cristológicas, la gama fue igualmente amplia y variada, desde los triteístas que seguían utilizando (equívocamente) la terminología nicena hasta los declaradamente unitarios, que se negaban a invocar a Cristo en sus oraciones.

Con el tiempo, la recuperación de Jesús como un Mesías y un Rey total y exclusivamente humano daría a los "arrianos" polacos el fundamento de los alegatos con que exigían la supresión de algunas de las obligaciones que por costumbre existían para con los reyes y señores terrenales, por ejemplo los tributos destinados a los gastos bélicos. Una medalla arriana acuñada en el siglo XVI muestra en el anverso la figura de Jesús como maestro puramente humano, con unos tirabuzones en las sienes que hacen pensar en un rabino polaco, y en el reverso la inscripción real en caracteres hebreos.[1]

Dentro de la Iglesia Menor, la presión judaizante y unitaria estuvo concentrada casi desde el principio en Lituania, donde varios magnates y algunos aristócratas menores, que nos recuerdan a los príncipes de Liechtenstein y a los grandes señores de Moravia, apoyaban a los anti-trinitarios en parte como magistrados subalternos, y por lo tanto no estaban dispuestos a renunciar del todo al *jus gladii* en sus territorios. En cambio, el pacifismo y la fe en el Cristo preexistente, a quien había que invocar en las oraciones, fueron rasgos mucho más pronunciados en la Pequeña Polonia. Así, pues, no es disparatado distinguir entre hermanos polacos y hermanos lituanos dentro de la Iglesia Menor, siempre y cuando en esto se vea no propiamente la diferencia étnica y lingüística, sino la diferencia teológica y ética.

[1] Véase en Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska*, la lámina que hay frente a la p. 178.

Así, en cuanto a la cuestión de si un cristiano puede ser magistrado, y la del juramento, y la del empleo de las armas en defensa propia y en la guerra exclusivamente defensiva, dentro de la Iglesia Menor se dio, en un extremo, el caso del general arriano del ejército de Polonia en la guerra de Livonia contra los moscovitas, Estanislao Cikowski (cap. xxv.3), que favoreció en 1565 la predicación del arrianismo antipedobaptista en sus campamentos y vivaques en las jornadas que lo llevaron a las puertas de Moscú,[2] y, en el otro extremo, el caso de los pacifistas absolutos y comunitarios de la colonia de Raków (fundada en 1569), como Gregorio Paulo (cap. xxv.3) y Martín Czechowic, a quien encontramos a partir de 1559 en Vilna (cap. xxv.2), en 1565 en Kujawy, en 1569 en Raków y en 1570 en Lublin.

Dentro de la Reforma Radical hubo siempre una fuerte disposición a poner en duda la legitimidad de cualquier ordenación que derivara del antiguo régimen. Así, de varios ex-sacerdotes católicos, comenzando con Menno Simons, se sabe que se sometieron no sólo al rebautismo, sino también a la reordenación, al convertirse en apóstoles clericales de la Reforma Radical, en marcado contraste con los clérigos de la Reforma Magisterial que por razones de principio, anti-donatistas como eran, se negaron a admitir el pensamiento de que su condición clerical, obtenida ciertamente bajo la vieja iglesia, pudiera hacerse inválida en el contexto reformista, puesto que justamente se sentían llamados a reformar la iglesia, no a reinstituirla. En Polonia, durante el tercer cuarto del siglo, muchos de los ministros de la Iglesia Menor repudiaron no sólo la vocación y la ordenación católicas, sino también la vocación y la instalación reformadas. Se explica, de ese modo, que la disolución temporal del ministerio eclesiástico en la Iglesia Menor y la exaltación temporal de ciertos individuos inspirados pero iletrados como oráculos de la voluntad de Dios hayan llegado a constituir rasgos salientes de un sector de la Iglesia Menor en los años inmediatamente siguientes al cisma que la separó de la Iglesia Mayor, sobre todo en la comuna de Raków.

Consta, por ejemplo, que Mateo Albino y Daniel Bieliński sostuvieron durante cierta época de su vida "que nadie era apto para oficiar o instruir a menos que hubiera tenido una revelación divina y hubiera sido o testigo o realizador de milagros".[3] Un anabaptista descontento que regresó al seno de la Iglesia Mayor recuerda en son de burla la situación que reinaba hacia 1565:

> Bien que os acordaréis vosotros [los pastores de la Iglesia Menor] de los días en que os rebajasteis y renunciasteis a vuestros ministerios, esperando que el

[2] Carta de Tretius a Bullinger (Cracovia, agosto de 1565), en Wotschke, *Briefwechsel*, núm. 343, pp. 250-251. Uno de los miembros de la embajada polaca que en 1570 recibió en audiencia Iván IV el Terrible fue el hermano bohemio Juan Rokyta. Véase J. T. Müller, *Brüder*, vol. III, pp. 145-149.

[3] La fuente es la "Polonoeutychia" manuscrita de Andrés Lubieniecki, extractada por S. Kot e I. Chrzanowski, *Humanizm i Reformacja w Polsce*, Lwów, 1927, p. 421.

Señor Dios inspiraría a varones más dignos, y cedisteis el lugar a zapateros y a sastres, elogiando a voz en cuello sus enseñanzas y maravillándoos de ellas, y declarando que aprendíais más en una hora dedicada a escucharlos que en todas las épocas dedicadas a leer libros. Nada de esto podréis negar. Pero, ante la imposibilidad de seguir así, ahora regresáis a los libros y ordenáis que los remendones y los molineros se callen la boca. Habéis comprendido, en efecto, adónde estaban llevando esos extraños profetas que admirabais, y la confusión que causaron, y hasta la fecha seguís cargando con esa vergüenza.[4]

Baste lo anterior para dar idea de las tensiones existentes en la incipiente Iglesia Menor hacia 1565. En la sección que sigue veremos de cerca la teología bautismal de sus representantes principales, dejando para después (cap. XXIX.1) la polémica sobre la magistratura cristiana.

2. Azares de la teología bautismal anti-nicena, 1565-1569

En el primer sínodo general de la Iglesia Menor, que se reunió el 10 de junio de 1565 en Brzeziny, castellanía situada no lejos de Varsovia,[5] el tema principal de las discusiones fue el bautismo. Los kujawianos, cuyo palatinado colindaba con Prusia, muy bien pueden haber sido los primeros reformados que practicaron el bautismo de los creyentes, especialmente bajo la dirección de Martín Czechowic, que se había declarado adverso al pedobaptismo en Vilna.[6] En Kujawy había un crecido número de anabaptistas neerlandeses. Estanislao Lutomirski, que escribió con destino a los lituanos un informe sobre el sínodo, tuvo, naturalmente, el cuidado de decir que, aunque prevaleció el sentimiento anabaptista, el término mismo de "anabaptista" (con sus resonancias münsteritas y por lo tanto sediciosas) fue evitado; pero, cosa significativa, dos veces figura en su carta una cuestión de interés típicamente anabaptista: la posibilidad de que *las hermanas* expresaran sus opiniones al igual que los hermanos.

En total, estuvieron presentes en el sínodo de Brzeziny treinta y dos ministros y dieciocho oyentes, dos de los cuales, por lo menos, procedían de Lituania. Entre los sinodales se encontraban sobre todo los siguientes: Estanislao Lutomirski, Martín Czechowic, Gregorio Paulo, Daniel Bieliński y Martín Krowicki. Tiempo después, Nicolás Zytno, anti-trinitario a la sazón, pero no antipedobaptista, observaría que quienes triunfaron en

[4] Palabras de Gaspar Wilkowski en su tratado *Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej* (Vilna, 1583), reproducido por Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska*, pp. 557-575. Cito por la traducción inglesa de Kot, *Socinianism in Poland*, p. 51. Stanisław Szczotka, "Synody arjan polskich", *RwP*, VII-VIII (1935-36), 21-100, a base de fuentes heterogéneas, ha hecho un resumen de todos los sínodos de la Iglesia Menor, desde 1569 hasta 1662.

[5] El texto latino de Estanislao Lubieniecki dice "Braesinia". Según Wilbur, la localidad así designada es Brest-Litovsk; según yo, es Brest-Kujawy, o, mejor aún, Brzeziny (cerca de Lowicz), lugar de nacimiento de Gregorio Paulo. Véase G. F. Commendone, *Pamiętniki o dawnej Polsce z czasów Zygmunta Augusta, obejmujące listy J. F. Commendoni do Karola Borromeusza. Z Biblioteki Barberińskiej zebral Jan Albertrandi*, Vilna, 1851, vol. II, pp. 217-218.

[6] Cf. Lubieniecki, *op. cit.*, p. 177. (Véase *supra*, cap. XXV, nota 1.)

Kujawy en 1565 fueron los impasibles "lobos anabaptistas". El calvinista ortodoxo Cristóbal Tretius, hablando en términos hostiles del sínodo de Brzeziny, declara que asistieron "anabaptistas de Lituania, de Moravia y de otras partes", lo cual, en caso de haber sido correctos sus informes, significa que posiblemente estuvieron allí algunos hutteritas en calidad de observadores, al igual que los representantes de los anabaptistas neerlandeses que vivían en las cercanas colonias holandesas de las dos Prusias. Además de los cinco sinodales arriba mencionados, hay que presentar a otros dos o tres.

El primero de ellos es el superintendente Estanislao Paclesius (Paklepka), pastor de la congregación de Lublin, que fue, en esa región, el primero [7] que se opuso a la doctrina de la Trinidad y a la práctica del pedobaptismo. El segundo es Mateo Albino, pastor de la congregación de Iwanowice (cerca de Cracovia), que, aunque siguió siendo trinitario a machamartillo hasta su muerte (al igual que la mayoría de los anabaptistas fuera de Polonia), desde muy pronto comenzó a hablar en contra del pedobaptismo, declarando "que no debían bautizarse sino aquellos que creyeran y se arrepintieran".[8] Mencionemos, finalmente, a un seguidor de Albino, el alemán Pedro Pulchranin, maestro de escuela que introdujo el rito de la inmersión en Bychawa, localidad situada, significativamente, a menos de tres leguas de Kraśnik, donde consta que existía una colonia hutterita por lo menos en 1536 (cap. xv.2). Un día que bautizaba gente en esa forma, Pulchranin recibió una tremenda paliza a manos de un aristócrata, testigo casual, que lo arrojó a un estanque hondo en el que el pobre maestro estuvo a punto de ahogarse.[9]

Viendo cómo las convicciones anabaptistas brotaban por todas partes, y cómo, aquí y allá, llegaban incluso a la práctica de la inmersión de los adultos, las congregaciones de la Gran Polonia (especialmente Kujawy), de la Pequeña Polonia y de Lituania resolvieron reunirse seis meses después (en diciembre de 1565) en un nuevo sínodo que esta vez se celebraría en la ciudad de Węgrów, en Podlachia, por deferencia a los lituanos que a comienzos del año habían hecho viaje a Brzeziny a fin de impedir que *dentro* de la anti-trinitaria Iglesia Menor sobreviniera un cisma por la cuestión del bautismo.

Jorge Blandrata, que desde 1563 escribía en cuanto portavoz de los unitarios de Transilvania, envió a Gregorio Paulo, con fecha 21 de septiembre de 1565, una carta [10] en que le pedía intervenir para que, en el

[7] Según Erasmo Otwinowski (*fl.* 1564) en su libro *Heroes christiani*.

[8] Lubieniecki, *op. cit.*, pp. 152 y 176.

[9] El hecho es que de esta manera aumenta aún más el número de "primeros" desde el punto de vista del antipedobaptismo y del rebautismo en la tradición y los escritos de la inmersionista y anti-trinitaria Iglesia Menor de Polonia y Lituania. Las discrepancias podrían explicarse bastante bien por la probabilidad de que el anabaptismo haya brotado en muchas localidades hacia la misma época, y que las tradiciones locales hayan sido imperfectamente armonizadas en los relatos sinópticos, escritos desde la perspectiva rakowianosociniana, más tardía.

[10] Wajsblum, art. cit., p. 42.

sínodo de Węgrów que ya se acercaba, los inmersionistas se portaran de la manera más irénica posible, pues era evidente que no valía la pena poner en peligro la unidad internacional de las congregaciones anti-trinitarias por una cuestión tan secundaria como esa del bautismo. Blandrata le recordaba a Gregorio Paulo, por otra parte, la mala reputación del anabaptismo münsterita, y deploraba que siguiera permitiendo, tercamente, que la gran cuestión de la unidad de Dios se confundiera con el rebautismo. La porción de la carta que se refiere a Cristo en su calidad de Hijo es de especial interés porque allí Blandrata, siguiendo a Servet, dice muy claramente que no tiene objeciones contra la idea de un Verbo eterno y ciertamente consubstancial, considerado como la voluntad de Dios, o como el brazo de Dios en la creación, o como la idea de Cristo en la mente de Dios, o tal vez incluso como el alma del futuro Cristo en su calidad de mediador; pero rechaza, eso sí, la concepción de un Hijo con anterioridad a la encarnación. No hay –dice– sino un Hijo único, nacido de la semilla de David según lo anunciaron los profetas, el Verbo históricamente encarnado, pero no un Hijo eterno encarnado en un hombre. De manera muy servetiana, Blandrata argumenta que los Tres son tan distintos entre sí como los Tres que fueron oídos y vistos en el bautismo de Jesús a orillas del Jordán. Hasta el instante de la encarnación, lo que había era el Verbo eterno de Dios y el Espíritu de Dios, pero no un Hijo de Dios, no el mediador. Otros anti-trinitarios escribieron también desde Transilvania a los hermanos polacos, protestando porque "se estaba haciendo del bautismo una especie de nuevo salvador, si es que no un ídolo, como la serpiente de bronce . . ., como si uno tratara de entrar en posesión del Arca de Noé".[11]

Sin embargo, desde Austerlitz, en la Moravia sectaria, Alciati le escribía a Gregorio Paulo dándole cuenta de lo que ocurría entre los hutteritas y esgrimiendo argumentos en pro del bautismo de los creyentes.[12] En un momento más tardío de la controversia bautismal de Polonia, otro italiano, Nicolás Paruta (cap. XXIX.5), que vivía asimismo entre los anabaptistas moravos, en Austerlitz, expresaría un fuerte reproche a Lutomirski por dejar que la controversia bautismal amenazara la unidad de la Iglesia Menor, ya que "cuando se elimina el error acerca del pecado original", que es el error fundamental, "queda eliminada asimismo su consecuencia, la absolución, o sea la acción de lavarlo mediante el bautismo . . ., o hay que tomarla [al menos] con un grano de sal".[13] Estanislao Budziński (que había estado presente en Rogów en 1562, cuando los italianos residentes entre los anabaptistas moravos causaron el revuelo que ya sabemos con sus proposiciones anti-trinitarias) se vio entonces obligado, en su *Historia* manuscrita, a justificar la denigración que Nicolás Paruta había hecho de toda la teología y práctica del bautismo tal como se estaba manifestando entre los anti-trinitarios polacos. Lo que realmente

[11] Lubienecki, *op. cit.*, p. 189.
[12] *BA*, p. 28.
[13] Lubienecki, *op. cit.*, p. 13.

había querido decir Paruta –explicaba Budziński– era "que aunque ellos, los anti-trinitarios no polacos, consideraban necesario para la salvación el bautismo", sostenían que el bautismo mismo debía hacerse *per ablutionem* (mediante un baño de agua) "en el edificio *de la iglesia,* pues en caso de hacerse por inmersión, y *en público,* había el peligro de que los bautizandos se inmergieran por el solo rito *(ob solum ritum)*".[14] Es, pues, evidente que la preocupación de los anti-trinitarios polacos por el rebautismo no puede atribuirse únicamente a influencia de los anabaptistas italianos refugiados.

Después de seis meses de preparación, el sínodo de Węgrów se reunió por fin del 25 al 30 de diciembre de 1565. Durante él, las dos facciones anti-trinitarias se mostraron en desacuerdo en cuanto a la significación redentiva (o sea, no puramente iniciatoria) del bautismo de los creyentes mediante la inmersión total, y también acerca de problemas sociales y políticos, como por ejemplo la medida en que los verdaderos cristianos pueden intervenir en los negocios del mundo, y concretamente en el desempeño de cargos públicos; y, a pesar de que había varios casos notables de aristócratas convertidos a la posición inmersionista-pacifista, en conjunto las fronteras de clase eran bastante claras, y los adeptos más humildes del anti-trinitarismo eran también los sostenedores más ardientes del pacifismo y de los demás puntos de vista del anabaptismo evangélico.

En Węgrów se llevó a cabo un gran esfuerzo por reconciliar a los anabaptistas anti-nicenos Martín Czechowic y Gregorio Paulo con los pedobaptistas anti-nicenos. También Nicolás Wędrogowski, en carta enviada desde Vilna, pedía que se llegara a esa reconciliación. Pero una gran mayoría de los cuarenta y siete ministros, encabezados por Lutomirski, catorce miembros de la nobleza, encabezados por el gran señor Jerónimo Filipowski, y muchas personas del pueblo votaron contra el pedobaptismo, a favor del cual no hubo sino ocho votos.

Lutomirski, presidente del sínodo de Węgrów –como lo había sido del de Brzeziny–, al escribir su informe sobre el debate, consignó el hecho de que "hubo algunos que adujeron las horribles fechorías de los [anabaptistas] de Münster con el fin de causar repugnancia para la doctrina *recientemente introducida* (acerca del bautismo de los catecúmenos) y de persuadirnos a rechazarla en consideración de aquellas fechorías", pero que entonces "aquellos a quienes iba enderezada esa sospecha" afirmaron su lealtad al gobierno (citando el capítulo 13 de la epístola a los Romanos), como ciertamente hubieran hecho los anabaptistas evangélicos de cualquier otro lugar.[15] La decisión del sínodo general polaco-lituano de Węgrów fue muy conciliadora: permitió que continuara el amistoso desacuerdo, y que cada uno de los bandos siguiera haciendo públicos sus puntos de vista; pero las delegaciones de Szydłów, Lublin, Chełmno y

[14] *Ibid.* Los únicos fragmentos que se salvaron de la *Historia* (escrita en polaco) son los que cita Lubieniecki (en latín).

[15] Citado por Lubieniecki, *op. cit.,* p. 183.

Brest-Litovsk se declararon en favor del inmediato "abandono del bautismo de los infantes y la restauración del de los catecúmenos y creyentes". Sin embargo, la decisión conciliadora fue vigorosamente rechazada por la facción pedobaptista de los anti-nicenos, encabezada por Jorge Weigel, cuyo centro principal se hallaba en Vilna. Se conserva la acerada epístola que estos hombres de Vilna dirigieron a comienzos de 1566 a los anabaptistas anti-trinitarios de Brest-Litovsk:

> A todos nos es notoria la manera como estos *pobrecillos* están procediendo en su plan. Declararon primero [¿en Brzeziny, probablemente?] que darían su asentimiento con tal que les fuera lícito bautizar sólo adultos según los dictados de una buena conciencia. Ahora, avanzando de fortaleza en fortaleza, han puesto en tela de juicio su propio bautismo, diciendo en público que no han sido bautizados [auténticamente]. Pero una vez que hayan conseguido su deseo, van a suponer que en virtud de ese bautismo se han hecho libres y verdaderamente espirituales. Así van a ir extendiendo sus maquinaciones cada vez más lejos, de manera que veremos cómo estos buenos *spirituales* abandonan a la condenación eterna y a las penas del infierno a aquellos que se han apartado de sus filas o han pecado [referencia a la excomunión], sin hacer caso de su arrepentimiento . . . ¡Es preciso huir de esta plaga anabaptista! [16]

Hacia la misma época, un enemigo católico publicó, lleno de maligna satisfacción, una carta obtenida por medios secretos, en la que Jorge Weigel, escribiendo desde Vilna a Simón Zacius, que entonces se hallaba en Cracovia, deploraba los excesos de los reformistas radicales, esto es, los anabaptistas anti-trinitarios que "andan contando sus sueños y visiones . . . e introducen la pluralidad de esposas, la comunidad de bienes y el desprecio de la magistratura, de los tribunales y de todos los rangos jerárquicos", al grado de que hay "siervos que emplean la palabra «hermano» dirigiéndose por escrito a su amo o a algún magistrado". Todas las acusaciones de cajón que se hacían contra los anabaptistas aparecen aquí lanzadas de golpe contra los hermanos lituanos, y –excepto por lo que se refería a la pluralidad de esposas–, evidentemente no sin fundamento.[17]

Varios datos –por ejemplo, el tono de las observaciones de Weigel y su despectivo calificativo "pobrecillos", así como los consejos de los italianos Paruta y Blandrata, anti-nicenos, sí, pero socialmente conservadores– nos muestran claramente que los anti-trinitarios polacos solían ver con desdén a los anabaptistas que vivían entre ellos a causa de su origen ple-

[16] *Ibid.*, pp. 185-186. Cf. lo que sobre Nicolás Zytno dice L. Szczucki en "Miscellanea arianica", ed. L. Szczucki y Juliusz Domański, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Spolecznej,* VI (1960), p. 230.

[17] Documento publicado por Benedicto Herbest en su *Chrześciańska porządna odpowiedź* (1567), de donde lo cita Kot, *Socinianism,* p. 21, nota. La "carta" de Weigel bien puede ser lo mismo que el documento citado *supra,* cap. XXV.2. Lo de la pluralidad de esposas es ciertamente una acusación gratuita, que se le habrá escapado a Weigel por simple analogía con los münsteritas.

beyo. De los anabaptistas de Lublin y de Śmigiel decía un sacerdote católico que eran "campesinos, torneros, carpinteros, peleteros, tejedores de lino, palurdos y otros desechos de la raza humana" que se congregaban "bajo la muralla de Lublin junto al agua y casi entre las cañas de la orilla".[18]

No obstante, la convicción anabaptista se fue propagando entre los anti-nicenos, y, en estos tiempos, especialmente en Polonia. Martín Czechowic pasó la primavera de 1566 reclutando prosélitos para el movimiento inmersionista en su provincia natal, Poznań. Gregorio Paulo, pastor de la congregación de Cracovia, que era anti-trinitaria, bautizó por inmersión (en el Vístula) a no pocos durante esa misma primavera.[19] Hacia la misma época fue convertido al inmersionismo el cortesano Estanislao Żołkiewski que, después de despedirse de la corte en Cracovia, "estando espléndidamente vestido, recibió el rito auténtico del bautismo" y se unió a la congregación anabaptista, con no poco estupor de los demás cortesanos. En la dieta de Lublin que se celebró en mayo de 1566, el noble Juan Niemojewski, juez del tribunal del distrito de Inowrocław, inmergido poco antes (el día de Navidad de 1565) por Czechowic en su casa de Kujawy, se presentó vestido "con unas ropas viles de color gris, sin espada, sin ningún criado", lo cual llamó mucho la atención, según dice un observador hostil, que continúa:

> El cardenal Hosius tuvo largas conversaciones con él varias veces, tratando de apartarlo de su engaño, pero él siguió afirmando tenazmente que el Espíritu Santo le había dado a conocer que la doctrina que él confesaba era la verdadera, venida de Dios; más aún, que se había oído la voz del Padre diciendo desde el cielo: "Quien crea y reciba el bautismo, será salvo." [20]

Durante las sesiones de esta dieta de Lublin, los correligionarios de Niemojewski, *trideistae* inmersionistas, se dedicaron a predicar en los huertos de los suburbios, atrayendo a muchos de los calvinistas nicenos. En esos sermones, según un testigo malévolo, "se enseñaba abiertamente la desobediencia a los magistrados, pues, como ellos decían, no había que reconocer más que a uno solo, el Rey coronado de espinas".[21]

[18] Este testimonio del sacerdote católico Jerónimo Powodowski se cita en Kot, *Socinianism*, p. 96. Sobre la importancia del papel de Lublin, sólo inferior a la del que tuvo Raków, véase Stanisław Tworek, *Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w XVI i XVII wieku*, Lublin, 1966, estudio en que se presta particular atención a los orígenes de clase. Sobre los farnovianos diteístas, que se retiraron del sínodo de la Iglesia Menor en 1567 y no volvieron a unirse a ella hasta el siglo XVII, véase M. Wajsblum. "Dyteiści małopolscy", *RwP*, V (1928), 32-97.

[19] Carta de Laski a Teodoro Beza (30 de mayo de 1566) en Wotschke, *Briefwechsel*, p. 271. Dice allí Łaski que el espíritu de los anabaptistas de *Flandria* ha volado a Polonia (tal vez a través de Danzig).

[20] S. Rescius, *De atheismis et phalarismis evangelicorum* (Nápoles, 1596), p. 225, citado por Kot, *Socinianism*, p. 28.

[21] Documento del 31 de mayo de 1566 citado en Wotschke, *Briefwechsel*, p. 272, nota 1.

Los obispos, los grandes señores y algunos de los miembros de la aristocracia menor que en la primavera de 1566 tomaron parte en la dieta de Lublin se hallaban tanto más preocupados por el auge local del anabaptismo cuanto que Estanislao Hosius, cardenal-obispo de Warmia, había recibido durante las sesiones la alarmante noticia de que en Sochaczów, cerca de Poznań, unos siervos se habían sublevado y habían dado muerte a su amo aduciendo como razón "que Cristo padeció por nosotros porque quiso que fuéramos libres e iguales y ser así nuestro rey".[22] Era verdad que estos siervos rebeldes no eran expresamente anabaptistas, pero su conducta daba color a la acusación de que todos los "anabaptistas" eran, pasiva o activamente, unos sediciosos. El rey, aunque muy tolerante por lo común, aprobó provisionalmente el 13 de junio de 1566 el borrador de un edicto que, de haber entrado en vigor, habría hecho expulsar del reino a todos los "trinitarios" (como llamaban los católicos a los miembros de la Iglesia Menor). Pero al final de las deliberaciones, los delegados católicos, fundándose en el principio de que "la guerra entre los herejes significa la paz para la Iglesia [católica]", votaron contra la propuesta de desterrar a "esas dos sectas" (la de los *Anabaptistae* y la de los *Trinitarii*), si bien el señor Jerónimo Filipowski se vio gravemente amenazado en su persona por haberse arriesgado a "proteger abiertamente a los anabaptistas", al dar a entender que el Rey de reyes sabría defender a los suyos.

La corriente antipedobaptista y la corriente anti-trinitaria de la Iglesia Menor no habían mezclado aún del todo sus aguas. No todos los antipedobaptistas se hicieron anabaptistas. Tampoco todos los triteístas se hicieron diteístas y luego unitarios, pero ésa fue la lógica interior de las fuerzas que estaban operando.

La cuestión de la preexistencia de Cristo fue la que ocupó el primer lugar en el sínodo de Łańcut (a unos 150 kilómetros al este de Cracovia) en la primavera de 1567. Los más conservadores, o sea los secuaces diteístas de Gonesius y de Estanislao Farnowski (farnovianos, cap. XXIX.6), se separaron allí de los unitarios decididos. Los farnovianos dijeron horrores de los unitarios. Los esfuerzos irénicos de Filipowski, presidente del sínodo, no bastaron para apaciguar los ánimos. La "blasfemia" de los unitarios alteró de tal manera al gran señor Estanislao Juan Karniński, uno de los primeros patrocinadores de la Iglesia Menor, que se apartó de los anti-trinitarios y se hizo de nuevo un ortodoxo calvinista niceno. En vista de la violencia del debate, se decidió suspenderlo, para reiniciarlo un poco después (24 de junio) en Skrzynno, 120 kilómetros al sudoeste de Varsovia. En presencia de ciento diez ministros y miembros de la nobleza, la preexistencia de Cristo fue defendida aquí por los diteístas Farnowski, Niemojewski y Czechowic, mientras que Gregorio Paulo, Jorge Schomann y Simón Budny sostuvieron la postura plenamente unitaria.

[22] Urban, *Chłopi*, p. 67. Los puntos de vista de Hosius pueden leerse en una versión inglesa contemporánea, *Beginnings of Heresy*, publicada en Amberes en 1565.

Sin embargo, estos tres, aunque negaban la divinidad del Espíritu Santo y, en cuanto a Cristo, lo único que admitían era su calidad de Hijo adoptivo, estuvieron de acuerdo en que siguiera usándose una fraseología trinitaria, siempre y cuando se acudiera exclusivamente al lenguaje bíblico y apostólico. Los anabaptistas, por su parte, aceptaron a regañadientes que la práctica del bautismo de adultos coexistiera en la Iglesia Menor con la del bautismo de los niños pequeños.

En el otoño del mismo año de 1567 se publicó en Grodno, en lengua polaca, un tratado que exponía la doctrina anti-trinitaria, comunitaria y anabaptista.[23]

En 1568, en el sínodo de Iwie (localidad cercana a Vilna), el unitario Budny, dando expresión a su relativo conservadurismo en cuanto a las implicaciones sociales del evangelio, defendió la legitimidad de la guerra (defensiva), de la pena capital y hasta de las distinciones de clase en el seno de la hermandad. En oposición a Niemojewski y a Czechowic, que en estas materias se atenían al Sermón de la Montaña, Budny apelaba a la autoridad del Antiguo Testamento. Algunos hermanos lituanos, inconformes con este conservadurismo social de Budny, se marcharon a la Pequeña Polonia, entre ellos Jacobo de Kalinowka, Pablo de Wizna y Lucas Mundius. Pero, al mismo tiempo, Budny defendió el bautismo de los creyentes en contra de Calvino con el argumento de que el bautismo no podía ser asimilado a la circuncisión (y en contra de Lutero con el argumento de que en un niño recién nacido no cabía fe alguna, ni siquiera la fe implícita). Tiempo después, Budny le escribiría a Juan Foxe una carta en que le decía que seguramente su iglesia, en Inglaterra, había abandonado ya el pedobaptismo al igual que las viejas doctrinas del Dios trino y uno y del Cristo doble.[24] Más o menos por esos años Gregorio Paulo publicó en Cracovia varios opúsculos, entre ellos uno intitulado *Signa sexaginta regni Antichristi et revelatio eius iam nunc praesens,* que es traducción al polaco de algunos capítulos de la *Restitutio* de Servet, y otro, no derivado de Servet, sobre las diferencias entre los dos Testamentos y entre el judaísmo y el cristianismo.[25]

En octubre de 1568, en la localidad de Pelsznica, distrito de Cracovia, se celebró un nuevo sínodo durante el cual los kujawianos anabaptistas, capitaneados por Czechowic, exigieron que los antipedobaptistas de la Pequeña Polonia se atuvieran con todo rigor a las decisiones del sínodo de Węgrów de 1565 y procedieran a rebautizar efectivamente a los creyentes, tal como lo habían estado haciendo desde tiempo atrás en Kujawy los seguidores de Czechowic, y tal como había comenzado a hacerlo Gre-

[23] Kot, *Socinianism,* p. 24, nota 18, cita una carta (de 13 de septiembre de 1567) en que se menciona la publicación de ese libro.

[24] Carta de 1574, publicada por Stanislas Kot, *Oddziaływanie Braci Polskich zwanych Socynjanami w Anglji,* Varsovia, 1936, p. 37.

[25] Este segundo opúsculo, intitulado *Rozdział Starego Testamentu od Nowego* (1568), se incluye, en versión modernizada, en Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska,* pp. 223-258. Véase, sobre él, el artículo de S. Kot en *Autour de Servet et Castellion,* p. 99.

gorio Paulo en Cracovia en la primavera de 1566. Además de Czechowic y de Gregorio Paulo, el sínodo de Pelsznica contó con la presencia de Jorge Schomann, Juan Albino, Pedro Gonesius y Estanislao Farnowski.[26] Entre los participantes laicos se encontraban los señores Jerónimo Filipowski y Juan Niemojewski, así como el boticario Simón Ronemberg. No fue poca la hilaridad que reinó en la sala de la junta cuando salió a relucir el hecho de que entre los hermanos antipedobaptistas de la Pequeña Polonia, que durante años habían estado hablando de la inmersión, no había hasta esos momentos un solo *ministro* que se hubiera sumergido bautismalmente en algún río. Los hermanos aguantaron la burla, y les prometieron a los kujawianos que de ahí en adelante se esforzarían en que la práctica de la inmersión fuera una realidad en sus filas. Según parece, fue Juan Siekierzyński, de Koryto (cerca de Pińczów), el primer *ministro* de la Pequeña Polonia que llevó a cabo, por sí mismo, esa decisión tomada por el grupo.

No fue la cuestión de la inmersión la única tratada en el sínodo de Pelsznica. También se discutió en él un problema básico de la estructura social cristiana, a saber, las distinciones de clérigos y seglares, y de nobles y siervos, en el seno del pueblo cristiano. Algunos de los kujawianos sostuvieron que los ministros debían renunciar a sus diezmos y ganarse el pan mediante algún trabajo manual, y que los aristócratas debían renunciar a sus tierras, a las cuales no tenían otro derecho que el ser descendientes de alguien que en otro tiempo las conquistó. Sobre estos problemas de régimen social, así como sobre el de la relación entre la iglesia y el estado, hubo un desacuerdo muy fuerte, aunque expresado en términos comedidos. En el curso de las deliberaciones, Lucas Mundius, que en un tiempo había sido miembro del ayuntamiento de Vilna, "recomendó con gran entusiasmo la secta de los comunistas [de Moravia] a causa de su forma de gobierno, a causa también de que, según se decía, tenían la misma doctrina que nosotros en cuanto a Dios y en cuanto a Cristo, y finalmente a causa de su devoción".[27] Tras esto hubo alguna disputa entre los sinodales acerca de los moravos, y "sólo cuando Mundius prometió que se mandarían mensajeros a los hermanos [de Moravia] se serenaron los ánimos".

Hay que notar que los kujawianos inmersionistas, con Pedro Gonesius a la cabeza, siguieron sosteniendo en esta ocasión la preexistencia de Cristo, o sea que no habían avanzado hacia las posiciones más radicales acerca de la Divinidad, como habían hecho los pinczowianos. También hay que decir que los hermanos de Kujawy practicaban la rigurosa disciplina de la excomunión a semejanza de los mennonitas prusianos. Hay indicios de que incluso por esas fechas ciertos anabaptistas polacos, probablemente kujawianos, habían tratado de concertar algún tipo de unión

[26] Otros más: Alejandro Vitrelin, Juan Siekierzyński, Juan Kalinowski, Pablo (de Wizna), superintendente en Lituania, Martín Krowicki, Adalberto Kościeński, Daniel Bieliński y Estanislao Wiśniowski.

[27] Zachorowski, "Najstarsze synody", p. 233.

con los anabaptistas neerlandeses de la Prusia ducal y de la Prusia real, aunque sin éxito.

Así, pues, el sínodo de Pelsznica representa, en la historia de la Iglesia Menor de Polonia, una fusión de los anabaptistas conservadoramente anti-trinitarios de Kujawy, muy posiblemente bajo la influencia de los mennonitas del Vístula, y los anti-trinitarios irresolutamente antipedobaptistas del palatinado de Cracovia, bajo la influencia más perceptible del racionalismo italiano, con su tendencia a considerar de poca monta la cuestión del bautismo.

Seguramente con la aprobación del sínodo de Pelsznica, Mundius emprendió sin pérdida de tiempo un viaje a Moravia, a fin de pedirles a los hutteritas el envío de una delegación a Polonia. Escribiendo desde otra perspectiva –pero, al parecer, sin equivocarse en la fecha–, Estanislao Lubieniecki dice de Mundius:

> Dejando su cargo [en Vilna, a comienzos de 1568, para asistir después, en el otoño, al sínodo de Pelsznica]..., y cediendo a un impulso religioso, mostró gran afición a viajar por distintos lugares; y así en 1569 [a comienzos de año] visitó... a los hermanos moravos... Estuvo viviendo varias semanas con ellos y les hizo un elogio de las iglesias polacas, diciéndoles que concordaban con ellos *en todo,* salvo en lo de la aceptación de cargos públicos.[28]

Respondiendo evidentemente a una invitación hecha por carta, los hutteritas mandaron a Polonia a cierto hermano Luis Dörker junto con tres acompañantes, que llegaron a Cracovia en septiembre de 1569. Después de tener algunas conversaciones, los hutteritas regresaron llevando consigo a cuatro jóvenes polacos para hacerlos aprender la manera comunal de vida.

Mientras tanto, en el sínodo de Bełżyce (al sudeste de Lublin), celebrado en marzo de 1569, y al cual asistieron no sólo los radicales extremos, sino también diteístas, triteístas y hasta calvinistas nicenos, se hizo un esfuerzo por armonizar las facciones de las Iglesias Mayor y Menor. Al fracasar este postrer esfuerzo por remendar el cisma que se había operado en la comunidad "helvética", los anti-trinitarios más conservadores dieron un paso más en la dirección unitaria. Por otra parte, entre todos los anti-trinitarios se había ido robusteciendo a tal grado, desde el sínodo de Pelsznica, el espíritu comunitario radical de los anabaptistas moravos ensalzado por Mundius (y paralelamente, sin duda, también el espíritu del Partido Menor de la *Unitas Fratrum*), que varios pastores, como Gregorio Paulo, Jorge Schomann y Pedro Gonesius –en realidad todos, con excepción de Czechowic–, se mostraron dispuestos a dejar de lado sus ministerios y a someterse a una reordenación que harían los

[28] Lubieniecki, *op. cit.,* p. 227. Véase Robert Friedmann, "The Encounter of Anabaptists and Mennonites with Anti-Trinitarianism", *MQR,* XXII (1948), 139-162, y L. Szczucki y J. Tazbir, "Korespondencja anabaptystów morawskich z arianami polskimi", *ORP,* III (1958), 197-215.

hermanos apostólicos de Moravia. Por su parte, varios de los seglares, como Juan Niemojewski y Simón Ronemberg, se declararon prontos a abandonar sus profesiones en cuanto así lo exigieran las necesidades comunes. Niemojewski, Simón Siemianowski y Lorenzo Brzesiński vendieron las propiedades que tenían en Kujawy y distribuyeron el producto entre los hermanos más pobres. Un aristócrata le devolvió simplemente al rey su jurisdicción sobre cierto distrito del palatinado de Lublin.

En esta confluencia de la corriente anti-nicena y la corriente anabaptista que progresaban con velocidad acelerada, necesitamos llamar la atención sobre un acontecimiento religioso-constitucional de gran importancia para la historia polaca, que tendió a constreñir el flujo de vida de la Iglesia Menor en encajonamientos sectarios.

En la ya mencionada Unión de Lublin, de 1569, los católicos prometieron a los protestantes que, en caso de ponerse de acuerdo entre ellos mismos, podrían concertarse, en un espíritu religioso, determinados ajustes para que la república cristiana siguiera unida. Los protestantes, que tomaron en serio esta invitación, se reunieron durante la primavera de 1570 en Sandomierz (Sandomir) y redactaron un *Consensus* que pudiera ser suscrito por los luteranos y por los calvinistas lo mismo que por los miembros de la *Unitas Fratrum*. No hay para qué dar cuenta de las encarnizadas controversias que hubo entre los tres grupos hasta que finalmente llegaron a un acuerdo. Lo que importa señalar es que, así unidos, federalmente al menos, pudieron hacer que la Iglesia Menor, anti-nicena y antipedobaptista, quedara excluida de toda participación en el frente protestante unido.

Sin embargo, la Iglesia Menor siguió siendo capaz de un crecimiento independiente considerable, y también, por desgracia, de más y más controversias. Gonesius, que en 1570 publicó en Węgrów su *Doctrina pura et clara* (cap. xxv.2), libro bastante extenso, murió en 1571. En 1572, el rey legalizó la existencia de una casa de reunión para la congregación cracoviana de Gregorio Paulo.

3. La fundación de Raków, 1569 [29]

En el mismo año en que se firmó la Unión de Lublin, según hemos visto ya, Gregorio Paulo emprendió un experimento comunal anti-trinitario y anabaptista, una "Nueva Jerusalén", en unas tierras boscosas de Raków, pertenecientes al castellano de Zarnów, en el palatinado de Sandomierz. La comunidad de Raków estaba destinada a convertirse, diez años después, en la capital espiritual del socinianismo, y de su prolífica imprenta

[29] Véase el volumen colectivo editado por Stanisław Cynarski, *Raków: Ognisko arianizmu*, Cracovia, 1968, cuyas contribuciones, aunque hechas con finalidades de divulgación, son muy sólidas, además de ofrecer buena bibliografía y varias ilustraciones. Otro volumen colectivo, al cuidado de Lech Szczucki, *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, Varsovia, 1971, no se refiere sólo a los sucesos de Raków.

saldría, entre otros libros, el famoso Catecismo rakowiano de 1605. A Raków acudieron en 1569 los nobles rebautizados que vendieron sus tierras, especialmente los de Kujawy, junto con otros muchos ministros anti-trinitarios anabaptistas a quienes ya conocemos.

El bautismo de los adolescentes por inmersión se introdujo en Raków en 1570, pero en cuanto al rebautismo de los adultos quedaron siempre algunas vacilaciones. Otra cosa que se introdujo fue la comunidad de bienes. Algunos de los miembros de la colonia profesaban el psicopaniquismo y vivían esperando de un momento a otro el advenimiento del Reino de Dios y la resurrección de los muertos. Existen claros indicios de que algunos de los psicopaniquistas se hallaban bajo la influencia del averroísmo paduano, puesto que negaban la existencia de un alma individual aparte de la Mente universal.

Cristóbal Tretius hizo un despectivo comentario sobre "Gregorio Paulo y sus socios de ministerio, pobres diablos ignorantes", y aludió a las enormes ganancias que le dejaba ese expediente del comunismo cristiano.[30] Incluso los unitarios de Transilvania se refirieron desdeñosamente a "la locura y el cisma de Raków" y a sus "conventículos de viejecillas medio locas".[31]

Czechowic, su aristocrático converso Niemojewski y algunos otros hombres de Kujawy no se quedaron sino un año en Raków, y desde allí se trasladaron juntos a Lublin, el primero de ellos para suceder a Paklepka (en 1570).[32] Allí pudieron dar una expresión más disciplinada a sus convicciones radicales en cuanto a la necesidad del rebautismo y de la filantropía, en una iglesia de ministros *ordenados.*

En el caótico espiritualismo y colectivismo de Raków, la figura de Simón Ronemberg, boticario de Cracovia y anciano seglar, sobresale de manera muy parecida a como se destaca la de Jacobo Hutter en un momento análogo de la evolución del anabaptismo en Moravia. En los diez años que van de la fundación de la colonia de Raków (1569) a la llegada de Fausto Socino (1579), Ronemberg fue como el "Esdras" de la nueva Sión; y adonde volvió los ojos en busca de inspiración fue a Moravia.

Fue muy importante para los espíritus rectores de los anabaptistas de la Iglesia Menor el haber sido testigos presenciales de la vida que se llevaba en las colonias moravas. El propósito de algunos de los miembros de la delegación, alarmados por su situación de aislamiento, más crítica ahora a causa del consenso de Sandomierz, parece haber sido llevar a cabo una unión en toda forma con los hutteritas, en busca de un apoyo de los unos a los otros. Cada uno de los dos grupos tenía la conciencia de ser la iglesia apostólica restaurada. Puede haber habido más de una delegación en el período de 1569 a 1571. Hay discrepancias entre las fuentes hutteritas y las rakowianas.

[30] Carta de Tretius a Josías Simler (febrero de 1570), en Wotschke, *Briefwechsel,* núm. 408, p. 319.

[31] Carta de Marcelo Squarcialupi a Socino (15 de septiembre de 1581), en *BFP,* I, 360.

[32] Szczucki, *Czechowic,* p. 85.

Jorge Schomann fecha con gran exactitud la partida de una delegación polaca al territorio hutterita: fue inmediatamente después de haber nacido una hija suya, puesto ya el sol, el 20 de agosto de 1569, es decir, justamente por los días en que el hutterita Dörker llegaba (en septiembre) a Cracovia; y describe esa partida de la siguiente manera:

> Hacia esta época habíamos ido en compañía del señor [Jerónimo] Filipowski, del maestro Simón [Ronemberg], el boticario, y de varios otros a Moravia para comparar nuestra doctrina y nuestra moral con las de los hermanos moravos. Encontramos el gobierno del pueblo de Dios verdaderamente excelente, pero todas las gentes de allí defendían con gran pasión la doctrina de un Dios trino y uno.[33]

La *Crónica* hutterita cuenta que Simón Ronemberg llegó a Neumühl (cerca de Nicolsburg), donde estaba el cuartel general administrativo de los hutteritas, el 25 de mayo de 1570, acompañado de un aristócrata de quien no se sabe nada, llamado Janckowski (y que probablemente sería Jerónimo Filipowski), a quien los hutteritas consideraron el jefe de la delegación, y de tres predicadores cuyo nombre no se registra (uno de los cuales podría ser Schomann). Con toda razón, los hutteritas vieron a Ronemberg como el espíritu impulsor de la misión.

Después de tomar simplemente nota de la preferencia de los anabaptistas polacos por la práctica de la inmersión, los hutteritas hicieron de la *Rechenschaft* de Pedro Riedemann la base de sus discusiones teológicas. Según lo dicho en la *Crónica,* es evidente que sus opiniones no coincidían con las de los polacos en cuanto a la doctrina de la Divinidad ni en cuanto a la comunidad de bienes. El hecho de que Filipowski y Schomann hayan cargado el acento sobre las cuestiones cristológicas y la doctrina de la Trinidad en sus deliberaciones con los anabaptistas comunitarios moravos es tanto más natural cuanto que los dos, recientemente, habían llegado muy cerca de la posición adopcionista; y no mucho antes, en 1568, Filipowski había sido repudiado en Cracovia por los trinitarios "helvéticos", a pesar del conmovedor discurso irénico que pronunció en la sala del palatinado, instando a todos a la unión. Lo notable, sin embargo, a juzgar por lo que nos dicen las fuentes de ambos grupos, es que en las pláticas entre los anabaptistas polacos y los moravos, la cuestión de la Trinidad no parece haber sido de ninguna manera el principal de los problemas acerca de los cuales no llegaron a ponerse de acuerdo. La delegación polaca regresó a su tierra llevándose consigo a los cuatro jóvenes de Cracovia que anteriormente habían acompañado a Luis Dörker para aprender las artesanías y la doctrina hutteritas.

Lubieniecki, que escribe desde una perspectiva más tardía, recalca la decepción de Schomann y de Filipowski (sin mencionar, por cierto, a Ronemberg):

[33] *BA,* p. 195.

Estos dos hombres encontraron muchas cosas que les parecieron excelentes; sin embargo, fue grande su sorpresa al ver que ellos [los hutteritas] se aferraban obstinadamente a la doctrina común de la Trinidad, y perseguían con saña a cuantos la negaban, rechazando todo trato con ellos. En efecto, [los hutteritas] no vacilaban en llamar adoradores paganos *(cultores ethnicos)* a quienes por la gracia de Dios confesamos la pura verdad [en Dios]... Así, pues, el viaje y el esfuerzo de estos dos hombres fueron en vano, porque aquella buena gente no quiso apartarse de sus ideas ni la distancia de un dedo.[34]

Sobre la acusación de "paganismo" lanzada por los hutteritas, es importante observar que los polacos no la sintieron dirigida a sus puntos de vista acerca de la Divinidad, sino a sus puntos de vista acerca de la propiedad:

En primer lugar, ellos [los hutteritas] mienten cuando afirman que aquel que, poseyendo una casa, o tierras, o dinero, no lo aporta a su comunidad, no es cristiano sino pagano, y no podrá salvarse.[35]

El autor del mordaz *Tratado, no contra la comunidad apostólica..., sino contra los comunistas de Moravia* (escrito hacia 1570), de donde proceden las palabras que acabamos de citar, no puede haber sido ninguno de los tres miembros de la mencionada delegación polaca, puesto que expresamente dice que sus noticias proceden del informe de esa delegación y de las conversaciones tenidas con los hutteritas en Cracovia en septiembre de 1569. Es obra de alguien que habla con autoridad en su propio círculo, posiblemente Estanislao Budziński.[36]

Desde el punto de vista de los hombres de Raków, como Ronemberg, deben haber seguido siendo deseables las negociaciones y la instrucción mutua a fin de llegar a la unión, por mucho que los haya mortificado la pretensión de apostolicidad exclusiva por parte de los hutteritas. En efecto, después de su regreso a Raków, Ronemberg parece haber suplicado a la comunidad que despachara a Moravia otros dos mensajeros, a saber, Juan Bautista (Święwicki) y Juan Ítalo. A estos dos se les unió en Olkusz (al noroeste de Cracovia) un voluntario de la congregación de Daniel Bieliński, un tal Jerzy (Jorge) Müller. A su llegada a Moravia, los tres entregaron una carta de presentación en que constaba el encargo que llevaban de la comunidad de Raków. Esta carta, fechada en Olkusz el 25 de mayo de 1570, se ha conservado en la *Crónica* hutterita.[37] Comienza con una salutación que es programáticamente anti-trinitaria, si

[34] Lubieniecki, *op. cit.*, p. 223.

[35] Citado por Kot, *Socinianism*, p. 93. Cf. *ibid.*, p. 97: "[Los cristianos de los primeros tiempos] no se deshacían de sus posesiones, y los apóstoles no los instaban a hacer eso ni les decían que eran paganos a causa de que conservaban sus propiedades, como estos «economistas» están tratando de inculcar a otros."

[36] Conjetura de Kot, *Socinianism*, p. 99, nota 4.

[37] *Chronik*, ed. Zieglschmid, p. 443. El que uno de los dos Juanes sea el lituano Świewicki es conjetura de Kot, *Socinianism*, p. 33; pero uno de ellos bien puede haber sido Juan Bautista Ítalo, el profeta de la penitencia a quien ya hemos mencionado (cap. x.3.a).

bien, al mismo tiempo, deja ver de la manera más clara que los delegados han recibido instrucciones de tomar muy en serio la doctrina del Cristo sufriente, muy subrayada por los hutteritas en un intercambio anterior. Además, los tres portadores de la carta llevan el encargo de considerar con el mayor respeto las realizaciones espirituales y disciplinarias de los hutteritas y de esforzarse por entender en la mayor medida posible esa "santa institución", sin duda con el fin de que sus prácticas y principios sirvan de modelo y de estímulo a los hermanos de Raków. Pero, según la *Crónica* hutterita, los tres mensajeros anduvieron examinando las cosas "con el corazón frío", incapaces de simpatizar con los hutteritas; y así, desde el punto de vista de éstos, "poco fruto se obtuvo".

Muy poco después, Pedro Walpot dirigió una carta [38] a cinco polacos –mencionados por su nombre– que habían inspeccionado recientemente las colonias hutteritas, y a Juan Italo, que había venido en compañía de Müller y de Juan Bautista. Muy posiblemente, todos ellos eran polacos anti-trinitarios del tipo italiano, sin conexión directa con los rakowianos. Aunque la seriedad de los visitantes no se pone en duda, los hutteritas tienen que echarles en cara todo un catálogo de imperfecciones: no se han apartado suficientemente del mundo y, sobre todo, no tienen "un bautismo adecuado o verdadero". Los polacos irritaron a los hutteritas a causa de su superioridad cultural, su conocimiento de idiomas, sus maneras despóticas, sus nombres latinizados y su "presunción" de poder darles lecciones... La carta de Walpot lamenta que los polacos no hayan querido someterse a la autoridad apostólica de la iglesia hutterita, y les dice: "No demoréis ni pospongáis vuestra conversión."

Es posible que Walpot fuera incapaz de hacer una distinción clara entre los anti-trinitarios meramente antipedobaptistas (como pueden haberlo sido los miembros de esa delegación) y los anti-trinitarios inmersionistas de Raków y otros lugares.

En todo caso, se conserva una segunda y larga carta de Walpot, dirigida inequívocamente a los rakowianos en respuesta a una consulta de Simón Ronemberg. Éste le había escrito a Walpot el 1º de noviembre de 1570, o sea unos once meses después de su visita a Neumühl, y probablemente después de haber tratado de poner en práctica algunos de los principios hutteritas en Raków. Al parecer, el boticario Ronemberg todavía no se había decidido del todo a abandonar su profesión ni a aceptar que hubiera en Raków comunidad de bienes.

Estas vacilaciones son ásperamente censuradas por Walpot, con tanta mayor razón cuanto que Ronemberg, no forzado por nadie, ha reconocido que Walpot es "el constructor del Arca de Noé" de la salvación, y a

[38] *Chronik,* ed. Zieglschmid, p. 443. La importancia social de la carta de Walpot, y de otros documentos con ella relacionados, ha sido admirablemente puesta de relieve por Kot en su *Socinianism,* y minuciosamente estudiada, desde el punto de vista de las diferencias doctrinales entre los hutteritas y los (proto-)socinianos, por Robert Friedmann, "Reason and Obedience: An Old Anabaptist Letter of Peter Walpot (1571) and Its Meaning" (con traducción completa al inglés, por Harold Bender), *MQR,* XIX (1945), 27-40.

pesar de eso su gente "no ha dado aún ni siquiera la primera pisada en la escala de la voluntad de Dios, que consiste en la sumisión y unión verdadera con su pueblo", o sea con los hutteritas, fuera de cuya Arca no hay salvación posible. Walpot le advierte a Ronemberg que el día de la ira está próximo, y le recuerda la suerte de la mujer de Lot y el caso del joven rico y principal que se apartó tristemente de la única redención, que es la *Gelassenheit* comunitaria. En una palabra, Walpot se declara enérgicamente en contra de los hermanos polacos; pero es muy significativo que, al enumerar algunas de las muchas diferencias, no diga una sola palabra acerca de la Trinidad:

> No podemos reconoceros a vosotros [los anabaptistas polacos] como pueblo de Dios ni como hermanos nuestros, pues vuestra justicia es deficiente... ¿Dónde están, en efecto, vuestra verdadera sumisión bautismal, vuestro nuevo nacimiento, vuestra renuncia al mundo, al pecado y al demonio, vuestro arrepentimiento por las obras muertas, vuestra fe en Dios, vuestra renuncia a la carne y a la voluntad propia...? ¿Cómo ejercitáis entre vosotros y en vuestro propio seno la disciplina cristiana adecuada, que es la excomunión...? Según vosotros, la Iglesia [verdadera, la hutterita] debería adaptarse a *vosotros* y aprender de *vosotros;* de *vosotros* que no estáis pisando todavía los fundamentos verdaderos de lo que es Dios y tenéis necesidad de que se os enseñen los primeros rudimentos de la palabra divina para empezar a construir los cimientos, a saber, el arrepentimiento por las obras muertas, la fe en Dios, el bautismo [a manos de los hutteritas], la doctrina, la imposición de las manos, la resurrección de entre los muertos y el juicio eterno.[39]

La principal objeción de Walpot es que los polacos no reconocen "que el Señor Jesucristo, después de su resurrección, dio autoridad a su iglesia [comunitaria], y que su autoridad nunca fue quebrantada desde entonces". Saulo, después de su conversión, recibió la orden de presentarse ante Ananías, "el cual tenía que imponer las manos sobre él y bautizarlo", y Walpot y sus compañeros de ministerio se consideraban a sí mismos como los únicos siervos autorizados de Jesucristo y de su iglesia, encargados de pilotear la nueva Arca del nuevo Moisés, y dispuestos a bautizar a los polacos y a imponer sobre ellos las manos a cambio de su sumisión a la autoridad apostólica de la iglesia sufriente, fuera de la cual no hay salvación. (Sobre la frase de San Cipriano véase *supra,* cap. XVI.3.)

En 1572, a pesar del repudio de los hutteritas y de las deserciones que había habido entre los colonos, Simón Ronemberg reorganizó la iglesia-república rakowiana imponiendo el requisito de la ordenación a los ministros apostólicos y del bautismo de los creyentes a sus miembros.[40]

[39] *Chronik,* ed. Zieglschmid, pp. 446-455.

[40] Szczucki, *Czechowic,* p. 82, hacia la nota 68; Wilbur, *Socinianism,* p. 358, hacia la nota 10. Para la fecha 1572 ambos estudiosos dan la preferencia al *Testamentum* de Schomann sobre la *Historia* de Lubieniecki, p. 240, donde se lee *1570.*

4. La "Catechesis" de Raków

A la luz de las idas y venidas que hemos reseñado, se comprende que al cabo de poco tiempo la imagen del Arca se haya hecho especialmente prominente también en la comunidad de Raków, cuando sus miembros, viéndose rechazados por los autoritarios hutteritas, trataron de crear su propio *Bruderhof,* un poco menos exclusivista. Esta nueva concepción de los anabaptistas polacos está documentada en la *Catechesis et confessio fidei* de 1574, compuesta por Jorge Schomann.[41]

Schomann, que durante algún tiempo se había profesado antipedobaptista, dio el paso trascendental cuando se sometió al rebautismo el 31 de agosto de 1572, a la edad de cuarenta años. En la *Catechesis,* sobre todo a través de muchas citas de pasajes bíblicos, da plena expresión a toda la teología bautismal comunitaria aceptada por él mismo y por Ronemberg en Raków. "Huid de la fe babilónica –exhorta a sus lectores– y de la vida sodomítica, ahora que habéis entrado en el Arca de Noé, pues dentro de breve tiempo el Señor va a descargar su castigo sobre ese mundo impío y desagradecido con un diluvio final, no de agua sino de fuego, que devorará a todos los malvados y a todos cuantos se han negado a arrepentirse."

La *Catechesis* se escribió, evidentemente, para cumplir una doble función: la de *apología* destinada a corregir los prejuicios contra "el pequeño y afligido grupo de hermanos de Polonia" a quienes se conoce "con ese nombre de «anabaptistas» que Satanás, mediante sus engaños, se ha esforzado en hacer vergonzoso y odioso", y la de *catecismo* para jóvenes catecúmenos, con breves preguntas y respuestas hechas casi totalmente de citas bíblicas.

Un principio estructural que se destaca desde luego en la organización de la materia es la doctrina del triple oficio de Cristo como profeta, como rey y como sacerdote, la cual, si bien se encuentra ya en los tiempos antiguos (por ejemplo, en Eusebio de Cesarea), adquirió nueva vida durante la Era de la Reforma gracias sobre todo a Erasmo (cap. I.2) y a Łaski (cap. XXV.1), de tal manera que su prominencia no sólo en la *Catechesis* de Schomann, sino también en otros catecismos rakowianos más tardíos, tiene que verse como una herencia erasmiano-laskiana de la Iglesia Menor. Cuando Schomann ve a Cristo como el sumo profeta, aduce textos bíblicos como los siguientes: "En el principio era el *Verbum*" (Juan, 1:1), "Uno solo es vuestro *magister*" (Mateo, 23:8), "Y vi un caballo blanco, y el que estaba sentado sobre él . . . tenía por nombre *Sermo Dei*" (Apocalipsis, 19:11-13), y "Dios, habiendo hablado . . . en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo" (Hebreos, 1:1-2).

Los rakowianos de los primeros tiempos tenían la convicción –expre-

[41] Título completo: *Catechesis et confessio fidei, coetus per Poloniam congregati, in nomine Jesu Christi Domini nostri crucifixi et resuscitati.* El libro se imprimió en Cracovia.

sada por Schomann– de que los verdaderos cristianos *imitan* a Cristo en cuanto profeta, sacerdote y rey de una manera que supone sufrimiento. Cristo, "que padeció por nosotros, nos dejó un ejemplo", y los cristianos que siguen este ejemplo son los que se convierten en "un linaje escogido de reyes y sacerdotes" (cf. I Pedro, 2:9).

El Espíritu Santo está presente en muchas páginas de la *Catechesis,* pero no como una Persona, sino más bien, al igual que en los escritos de Servet, como "el espíritu de verdad", como una potencia *(virtus),* como un "don" divino, como "el dedo de Dios", como la "energía" divina, como "fuego" y "agua". No puede haber adoración del Espíritu, puesto que el Espíritu habita en el creyente mismo y en la comunidad disciplinada, pero por esa razón está relacionado con toda la teología bautismal de Schomann; más aún, de él depende la eficacia de esta teología.

El bautismo, dice la *Catechesis* –con palabras que nos recuerdan la definición servetiana del sacramento (cap. XI.1)–, es

> la inmersión en agua y la emersión de una persona que cree lo que dice el evangelio y declara su arrepentimiento en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, o bien en nombre de Jesucristo, y que, en virtud de ese acto, profesa públicamente que por la gracia de Dios Padre ha sido lavado en la sangre de Cristo y con el auxilio del Espíritu Santo de todos sus pecados, para que, así incorporado en el cuerpo de Cristo, pueda mortificar al viejo Adán y transformarse en el Adán celestial, con la firme seguridad de la vida eterna después de la resurrección.[42]

En otra formulación de la teología bautismal de la Iglesia Menor, redactada en fecha algo más tardía, el bautismo aparece estrechamente relacionado con Cristo en su papel de re-creador. No es que en esta teología unitaria se hable de un Cristo preexistente que, en cuanto Logos, haya sido el creador del mundo, sino que se le ve como el autor de esa nueva creación que es la regeneración bautismal. Se subraya por eso la idea del baño en las aguas redentoras:

> Donde no hay inmersión, no hay tampoco bautismo *(Taufe)* externo. *Taufen* es una palabra alemana antigua que significa lo mismo que *teufen,* o sea "zambullir". Interroguemos ... sobre esto a los mennonitas, que para las dos cosas [el baño y el bautismo] emplean en su lengua el verbo *doopen.* Más aún, si no nos zambullimos o hundimos en el agua, no podemos llegar a una comprensión [plena] de cómo el bautismo equivale a morir, ser enterrados y resucitar junto con el Señor Jesucristo. Veamos también las Escrituras, donde se nos dice lo mismo. La palabra *baptizare,* que en griego es *baptizein,* tiene su equivalente en el latín *immergere* y en el alemán *eindauchen* o *verschwemmen.* De ahí que San Pablo [I Corintios, 10:1] pueda comparar la inmersión bautismal con el [paso a través del] Mar Rojo, y San Pedro [primera epístola, 3:21] con el diluvio. Y entre nosotros esta inmersión tiene lugar públicamente en las corrientes de

[42] Para las dos fórmulas alternativas del bautismo aduce Schomann, respectivamente, el texto de San Mateo, 28:19, y el de los Hechos de los Apóstoles, 2:38.

agua o ríos (donde esto es posible), con pública confesión de los pecados, seguida de perdón.[43]

En Raków fue un hecho tan prominente la inmersión en público, que mucho tiempo después de haber sido expulsados los rakowianos, los dos principales monumentos teológicos que de ellos quedaban en la abandonada colonia eran, por una parte, su cementerio (un montículo sin lápidas), y, por otra, la hoya o zanja bautismal, tal vez intencionalmente asemejada a una tumba abierta.[44]

Por lo que se refiere a la vida de más allá de la tumba, ya hemos observado que los rakowianos, a semejanza de los anabaptistas en el concilio de Venecia (cap. XXII.2), eran partidarios de la doctrina psicopaniquista. Ya en 1568 escribía Gregorio Paulo un tratado sobre ese tema, *De la verdadera muerte.*[45]

En cuanto a la eucaristía, o sea el segundo sacramento (o la segunda ordenanza) de la comunidad de Raków, hay que observar que la Cena del Señor tuvo en ella algo más que una significación conmemorativa sacramentaria. Para su observancia era esencial el papel del Espíritu Santo:

> [La eucaristía] es una acción sagrada, instituida por Cristo nuestro Señor, en la que los discípulos confirmados de Cristo, sentados en asamblea sagrada en torno a la mesa del Señor, dan gracias de todo corazón a Dios Padre por sus beneficios otorgados en Cristo, y comen el pan después de partirlo, y beben de la copa del Señor, en devota memoria del cuerpo de Cristo nuestro Señor entregado por nuestro amor a la muerte, y de su sangre derramada para remisión de nuestros pecados, exhortándose los unos a los otros al sufrimiento constante bajo la cruz y al sincero amor fraternal.

A la pregunta de cómo Cristo, que está en el cielo, puede hallarse presente en el pan, la respuesta, inspirada en el capítulo 14 de San Juan, es: mediante el Espíritu Santo *(non carnaliter, sed spiritu suo sancto).*

Otra fuente algo más tardía describe de la siguiente manera la práctica de la Cena del Señor entre ciertos hermanos polacos, celebrada con extraordinaria frecuencia:

> A la Cena del Señor asistimos muy a menudo, incluso todos los días, cuando ello es posible . . . Lo que buscamos, [sin embargo], no es el cuerpo y la sangre del Señor en el pan y el vino, sino el pan y el vino en el cuerpo y la sangre del Señor, o sea en su congregación [cf. I Corintios, 10:16], pero no consideramos el pan y vino y la mesa del Señor como cualquier otro pan y vino y cualquier

[43] Este texto, procedente de una carta escrita por Cristóbal Ostorodt, de Danzig (bautizado por inmersión en Chmielnik en 1584), es una descripción de la práctica del bautismo entre los anabaptistas unitarios holando-germano-polacos que se hallaban en comunión con los fieles de Raków. La carta, dirigida a los anabaptistas de Estrasburgo, fue publicada por Theodor Wotschke en *ARG,* 1915. Nuestra cita procede de las pp. 145 y 147.

[44] Véase Górski, *Grzegorz Paweł, op. cit.,* p. 23.

[45] *O prawdziwej śmierci, zmartwychwstaniu* (Nieśwież, 1568), obra reeditada por Konrad Górski y W. Kuraskiewicz, Wrocław, 1954. Sobre Lelio y Fausto Socino, véase también Lech Szczucki, "Z eschatologii Braci Polskich", *Archiwum Historii Filozofii,* I (1947), 5-41.

otra mesa, sino como el pan y el vino del Señor y la mesa del Señor, esto es, cosas consagradas o bendecidas, y por lo tanto no es decente que una persona impura se siente y coma con las demás (tal como ninguna persona incircuncisa podía comer del cordero pascual); así, la mesa del Señor debe vedarse no sólo a quienes no han sido inmergidos, sino también a los inmergidos en caso de que se hayan manchado con el pecado.[46]

El autor de estas líneas prosigue hablando de la Cena anabaptista unitaria como de un *pascha,* esto es, un pasar por encima o a través de algo; y al contar la pregunta pascual concreta que un niño judío hizo a sus padres ante la mesa de la cena de Pascua, parece dar a entender que la conmemoración unitaria está modelada sobre la costumbre judía contemporánea de evocar la redención de la esclavitud de Egipto.

En la *Catechesis* de Raków, al igual que en todos los documentos anabaptistas, la excomunión es, por así decir, el sacramento de la disciplina en el amor. Sirve "para recordarles frecuentemente su deber a los individuos, y para amonestar, primero en privado y después también en público, ante toda la asamblea, a quienes están pecando contra Dios o contra su prójimo; y, finalmente, para apartar de la comunión de los santos a los pecadores pertinaces, para que se arrepientan al verse así avergonzados, o, de no hacerlo así, para que se condenen eternamente". La disciplina moral de los anabaptistas de Raków era tal, que evitaban la superfluidad de las posesiones personales. Usaban un simple vestido gris, hecho intencionalmente de tela barata.

Sobre la forma de gobierno de la comunidad rakowiana, la *Catechesis* es notablemente completa. Caracteriza y fundamenta con textos bíblicos las funciones del obispo, del diácono, del anciano *(senior)* y de la viuda.

Tal fue el anabaptismo anti-niceno, inmersionista y comunitario en el centro más radical que tuvo la Iglesia Menor de Polonia. A finales del reinado de Segismundo II Augusto, la negación de la formulación tradicional del Dios trino y uno había encontrado una expresión positiva en la doctrina vigorosa (y atribuida a la era apostólica) del triple oficio de Cristo en cuanto hombre, o sea en cuanto hijo adoptivo de Dios. Aferrados a sus puntos de vista, aunque no tan intolerantes como los anabaptistas comunitarios de Moravia, los rakowianos, que subrayaban la importancia de morir para el mundo en la inmersión y de resucitar con Cristo por la fe, se llamaban a sí mismos *christiani,* dando a todos los demás cristianos de Polonia el despectivo nombre de *chrześiani* (de *chrzest,* "cristianar", "bautizar recién nacidos", o sea, no con el verdadero bautismo, el de inmersión).

Dejamos ahora a los hermanos polacos y nos trasladamos a Transilvania, donde hallaremos, dentro de la iglesia reformada, una oleada radical parecida y en pleno auge, pero con pocas huellas del pacifismo, del anabaptismo y del psicopaniquismo tan prominentes en Raków y en otros lugares de Polonia.

[46] Carta de Cristóbal Ostorodt a los anabaptistas de Estrasburgo, *loc. cit.,* p. 153.

XXVIII. EL AUGE DEL UNITARISMO EN TRANSILVANIA (CON ALGUNOS DATOS SOBRE EL CONJUNTO DE HUNGRÍA)

EN 1564, la Reforma había pasado en el dividido reino de Hungría [1] –a semejanza de lo ocurrido en el vecino reino de Polonia– por una fase luterana y una fase "helvética", y estaba a punto de engendrar un movimiento unitario antipedobaptista. Francisco Dávid (*ca.* 1520-1579),[2] sucesivamente superintendente de la Iglesia Luterana de Transilvania (1557), de la Iglesia Calvinista (1564) y de la Iglesia Unitaria (1576), encarnó en su vida las tres fases de Reforma que experimentó el tripartido reino.[3]

El reino de Hungría había quedado primeramente partido en dos a causa de una doble elección al trono de San Esteban a raíz de la muerte del rey Luis II Jagellon en la batalla de Mohács el año de 1526. Uno de los partidos, el de la nobleza, eligió como sucesor al archiduque Fernando (1526-1564), con esperanzas de poder contar con su hermano, el emperador Carlos V, para rechazar las acometidas que había venido lanzando Solimán I el Magnífico (1520-1566). El partido nacionalista, temeroso del dominio de los alemanes y de los Habsburgos, prefirió jugarse su suerte eligiendo por rey a Juan Zápolya (1526-1540). Tras dos años de guerra civil, Zápolya fue derrotado; decidió entonces acudir al sultán en

[1] Sobre la Reforma en el territorio del reino de Hungría, dividido en tres partes en 1540 y no reunificado hasta el tratado de Karlowitz, de 1699, véase J. Zoványi, *A reformáció Magyarországon,* Budapest, 1925; I. Révész, *Magyar-reformatus egyháztörténet, 1520-1608,* Debrecen, 1938; Mihály Bucsay, *Geschichte des Protestantismus in Urgarn,* Stuttgart, 1959; y Benda Kalman, "La Réforme en Hongrie", *Bulletin* [*de la*] *Société de l'Histoire du Protestantisme Français,* CXXII (1976), 1-53.

[2] La fecha de nacimiento que suele atribuirse a Dávid es 1510; pero véase J. Ferencz, *Az unitarizmus és a magyar unitárius egyház története,* Budapest, 1950, y también I. Botár, *Ujabb adatok Dávid Ferenc életéhez,* Budapest, 1955.

[3] Entre los estudios sobre el unitarismo en esta región cabe mencionar los siguientes: Wilbur, *Unitarianism in Transylvania;* I. Borbély, *A magyar unitárius egyház hitlevei* [comienzos] *a XVI. században,* Kolozsvár, 1914; Paul Philippi, "Reformation unter dem Halbmond", *Schriften der Universitäts-Bibliothek Erlangen,* I (1953); William Toth, "Trinitarianism versus Antitrinitarianism in the Hungarian Reformation", *CH,* XIII (1944), 255-268 (que se basa en Révész); Heinrich Fodor, "Ferenc Dávid, der Apostel der religiösen Duldung", *Archiv für Kulturgeschichte,* XXXVI (1954), 18-29, estudio, este último, que a pesar de basarse en obras modernas y clásicas, escritas en distintas lenguas europeas, no cita a Wilbur y difiere considerablemente de él en no pocos puntos. Una fuente principalísima es la *Historia ecclesiastica Unitariorum in Transylvania,* dos volúmenes manuscritos, depositados por Alexander St.-Iványi en la Houghton Library de la Universidad de Harvard. El Dr. St.-Iványi, en su estudio *The "Historia" and Its Authors,* Nueva York, 1960 (*American Hungarian Library,* núm. 3), ha demostrado que la mencionada *Historia,* de la cual existen varias otras copias manuscritas y fotostáticas, es obra fundamentalmente de Juan Tözser Kenosi, adicionada o continuada por Esteban Foszto Uzoni, y posteriormente por miembros de la familia Kozma. Aunque se suele citar por el nombre del segundo compilador, es ahora evidente que el primer volumen, o sea el que cubre el período formativo, fue obra de Kenosi († 1772). Un estudio de primera importancia es el de Antal Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier,* Budapest, 1961.

busca de apoyo, y se arrodilló como vasallo ante Solimán cuando éste se hallaba de camino para sitiar a Viena. (Vale la pena señalar, de paso, que durante ocho años Jerónimo Łaski actuó como su primer ministro, y que el hermano de Jerónimo, Juan, que era todavía un erasmiano, recibió en recompensa de sus servicios de diplomático uno de los nueve obispados de Hungría, el de Veszprém.) Más tarde, al perder Zápolya el favor de Solimán, hubo entre los dos reyes rivales de Hungría una nueva guerra, hasta que finalmente convinieron en reconocerse el uno al otro en la Paz de Nagyvárad (Grosswardein, 1538) y llegaron a un acuerdo en cuanto a la reunificación del reino, dependiendo de quién de ellos moría primero. A la muerte de Juan Zápolya, en 1540, no sólo no se hizo eso, sino que el reino quedó dividido de hecho en tres pedazos.

Zápolya había contraído matrimonio con Isabel, hija mayor del rey Segismundo I de Polonia y de Bona Sforza.[4] Muy poco antes de morir, le nació un heredero a quien los nobles se apresuraron a reconocer como rey de toda Hungría, con el nombre de Juan II Segismundo Zápolya (1540-1571). En protesta por esta decisión, Fernando invadió la porción oriental de Hungría, pero fue derrotado por Solimán, el cual, después de ocupar las ciudades de Buda y Pest, proclamó rey al niño Juan Segismundo y se nombró regente a sí mismo (1541). La planicie húngara central quedó organizada entonces en bajalatos concedidos en feudo militar, y sujetos a tributos sumamente fuertes. Por motivos quizá un tanto maliciosos, Solimán admitió que hubiera plena tolerancia religiosa en la región.[5] Había ahora tres Hungrías: la de Fernando de Habsburgo, que incluso estaba obligado entonces a pagar tributo por su estrecha franja septentrional; la que había quedado directamente bajo el dominio de los turcos (la Hungría central y la Hungría inferior); y el dominio limitado del heredero infante de Transilvania. La viuda de Juan Zápolya, Isabel, regente de Transilvania, vivía aquí, en el palacio de Gyulafehérvár (Alba Julia), la vida de una mujer frustrada, tiranizada, además, por el obispo Jorge Martinuzzi, "el monje diabólico".[6] Católico a machamartillo, pero soldado más que eclesiástico y diplomático más que soldado, Martinuzzi perseguía básicamente la reunificación de la descuartizada Hungría, sin dejar de manifestar, en lo exterior, obediencia al sultán. En 1551, Isabel y el niño Juan Segismundo fueron desterrados, y durante un tiempo quedó Fernando como rey de Transilvania. Martinuzzi, voivoda y cardenal, fue asesinado ese mismo año de 1551.[7] En 1556 fue llamado de su

[4] Sobre ella, véase Bainton, *Women*, vol. III, pp. 217-219.

[5] Véase, sobre este aspecto, Leslie C. Tihany, "Islam and the Eastern Frontiers of Reformed Protestantism", *Reformed Review* (Holland, Missouri), XXIX (1975), 52-71.

[6] Martinuzzi, fraile de la orden de San Francisco, fue después obispo de Nagyvárad; hacia el final de su malhadada carrera fue nombrado arzobispo de Gran y cardenal de la iglesia romana.

[7] El cobarde asesinato de Martinuzzi, ordenado por el general español de las tropas imperiales, había sido autorizado previamente por el propio Fernando. Sobre el papel de Martinuzzi y sobre la situación social y política de la época, véase Ladislas Makkai, *Histoire de Transylvanie*, París, 1946, pp. 133 *ss.*, con útiles mapas.

destierro en Polonia el joven Juan Segismundo, destinado a ser el único rey unitario que registra la historia. Francisco Dávid sería sucesivamente su consejero y capellán de su corte.

Aquí, en la relativa seguridad del bastión formado por los Cárpatos, como un estado-amortiguador entre los católicos bajo los Habsburgos y los musulmanes bajo el sultán, la iglesia de Transilvania se fue haciendo más y más radical, y segura de sí misma hasta el punto de afirmar a los cuatro vientos: "Estaba ordenado por el Señor que mediante nosotros se levantaría una columna de gran fortaleza para quedar colocada en [estas] montañas inaccesibles." [8]

De qué manera una tercera parte del reino de San Esteban se hizo en gran medida protestante bajo un cardenal católico-romano, y de qué manera muchísimos de los protestantes de Transilvania se hicieron unitarios y antipedobaptistas al impulso de los sermones de un obispo ex-luterano y ex-calvinista, poseído de un sentido de misión providencial para su iglesia y su pueblo en la fortaleza de sus montañas, es lo que se irá viendo en el presente capítulo.

A semejanza de lo que vimos en Polonia, podemos distinguir aquí, si bien en proporciones diferentes, tres impulsos reformatorios: el protestante germano-suizo (de dos puntas), el evangélico-racionalista italiano y el anabaptista-espiritualista. Hay que añadir, por otra parte, que en el reino de Hungría –considerado lo mismo en su totalidad que en sus divisiones subsiguientes– fue muy prominente el uso de la lengua hebrea por parte de los predicadores de la Reforma, cosa que ocurrió asimismo en Lituania, lo cual originó en ambas regiones una corriente filosemítica y, entre los seguidores extremistas de Budny y especialmente de Dávid, propició el sabatarismo.[9] La evolución de la Reforma Radical en la Hungría dividida fue más complicada que en Polonia. El principado-vasallo [10] de Transilvania fue reorganizado constitucionalmente por Martinuzzi, el cual consolidó ciertos usos que venían de la época en que había sido una de las varias voivodías del reino. Había aquí tres grupos étnicos constitucionalmente reconocidos, a saber: los *szeklers* (*Siculi* en latín, *Székely* en húngaro), descendientes directos de los hunos, altivos propietarios rurales que vivían en poblaciones sin amurallar; los magiares, descendientes de los invasores del siglo X, estrechamente relacionados con los anterio-

[8] Carta escrita por Jorge Blandrata desde Transilvania a las iglesias de la Pequeña Polonia (27 de enero de 1568), citada por Lubieniecki, *Historia*, p. 230. Era ésa, según Blandrata, una convicción muy extendida en Transilvania. Cf. Isaías, 2:2, y Miqueas, 4:1.

[9] Véase Róbert Dán, *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*, Budapest, 1973 (con amplios resúmenes en inglés de sus 13 capítulos), que ofrece puntos de vista novedosos, y, del mismo autor, "The Works of Vehe-Glirius and Early Sabbatarian Ideology in Transylvania", en el *Armarium* de la Academia Húngara de Ciencias, 1976, pp. 87-94.

[10] Desde 1559 hasta su muerte en 1571, fue Juan Segismundo Zápolya quien gobernó el principado con el título de rey. Su sucesor, también con título de rey, fue un católico, Esteban Báthory (1571-1581). Este último fue, además, rey de Polonia (1576-1586). Su hermano Cristóbal fue sucesivamente príncipe suplente (1576-1581) y príncipe titular de Transilvania (1581-1586).

res; y los sajones, descendientes de colonos del siglo XII, cuyas siete poblaciones amuralladas dieron nombre a la región por ellos habitada: Siebenbürgen.[11] Los valacos, pueblo de pastores que más tarde se llamarían rumanos, eran en el siglo XVI un grupo privado constitucionalmente de voz. Los representantes de las tres naciones incorporadas celebraban dietas que se reunían en diferentes poblaciones, y que unas veces correspondían a la totalidad del estado y otras a un estado "parcial", convocadas siempre por el voivoda o rey. La dieta, constituida por miembros de la nobleza (principalmente magiares), por los voceros de los *szeklers* y de la nación sajona y por los "regalistas" (personajes designados en cada caso por los gobernantes), recibían las *propositiones* del gobernante, explicadas por el portavoz del mismo gobernante; y, después de someterlas a debate, enviaban su respuesta en una *replica* acompañada de resoluciones. La dieta podía tener también la iniciativa para la formulación de leyes, enviando al gobernante una *supplicatio* que, en caso de ser firmada por él, pasaba a tener la categoría de *articulus*. La dieta tenía asimismo la facultad de elegir al gobernante. No tenemos por qué detenernos en la organización interna de estas naciones. Lo único que vale la pena observar es que la nación sajona era la que gozaba de mayor grado de autonomía (basada en el *privilegium Andreanum* de 1224, que se corroboró en 1486). Gobernados por una *universitas Saxonum*, corporación encabezada por el alcalde de la ciudad de Hermannstadt (elegido por ellos mismos), los alemanes se reunían cuando menos una vez al año para tratar las cuestiones relativas al gobierno y a la buena marcha de su comunidad.

1. La aceleración de los impulsos radicales en la Reforma transilvana hasta 1557

Ya en 1520, algunos mercaderes sajones de Transilvania, después de haber estado en la feria de Leipzig, regresaron a Hermannstadt trayendo libros de Lutero. En 1523 comenzaron a promulgarse leyes contra los luteranos, inspiradas en la esperanza de que con semejante prenda de ortodoxia el emperador se sintiera animado a ayudar a Hungría a rechazar el embate de los turcos. En 1529, sin embargo, Hermannstadt era ya completamente luterana, y hacia 1535 estaba muy avanzada la luteranización de los alemanes burgueses que vivían en la Hungría de los Habsburgos y, en general, de los transilvanos pertenecientes a la nación sajona. En 1544 se adoptó la Confesión de Augsburgo. Los magiares no tardaron en seguir en Transilvania el ejemplo de los sajones. Finalmente, las tres na-

[11] He aquí, en alemán, en húngaro y en rumano moderno, los nombres de esas siete poblaciones sajonas: 1) Kronstadt, Brassó, Brasov; 2) Hermannstadt, Nagyszeben, Sibiu; 3) Klausenburg, Kolozsvár, Cluj; 4) Mediasch, Medgyes, Medias; 5) Schässburg, Segesvar, Sighişoára; 6) Bistritz, Beszterce, Bistrita; 7) Mühlbach, Szászebes, Sebés. La única de las siete que se hizo unitaria fue Kolozsvár; las otras seis se hicieron y se mantuvieron en gran parte luteranas.

ciones transilvanas se unieron en una sola iglesia luterana administrada por un obispo o superintendente general, y así permanecieron hasta el año 1557, aunque divididos en una sección de habla alemana y otra de habla húngara (magiares y *szeklers*).[12] La causa católico-romana perdió partidarios con tal rapidez, que la diócesis de Transilvania fue secularizada en 1542 y la sede quedó vacante durante cosa de diez años. Después, el 11 de junio de 1556, el obispo salió de Transilvania y durante siglo y medio no hubo quien ocupara la sede.

En la Hungría turca y en Transilvania, comenzó a desarrollarse en el seno del luteranismo un sentimiento sacramentario debido a la influencia de los suizos. Hacia 1550, las congregaciones luteranas de la Hungría turca se estaban haciendo declaradamente "helvéticas".[13] El calvinismo acabó por atraer a la mayor parte de los *szeklers* y de los magiares de habla húngara, que le dieron la preferencia en parte quizá, como en el caso de los polacos eslávicos, por el simple hecho de no ser alemán. Aunque sea de paso, conviene mencionar que, desde hora muy temprana, los refugiados anabaptistas comprobaron que el territorio dominado por Turquía era muy hospitalario para los perseguidos por el catolicismo romano y por el protestantismo magisterial.

En 1556, a raíz del asesinato del cardenal Martinuzzi, regresaron de Polonia el joven rey Juan Segismundo y la reina madre (nacida en Polonia) Isabel. Este regreso se hizo posible gracias a las gestiones de Pedro Petrovics, el hombre más influyente de Transilvania. Petrovics, calvinista, tuvo cuidado de cerciorarse de que la religión reformada estaba bien instalada en el territorio antes de que volviera la reina viuda, que seguía siendo católica. Él era la figura más sobresaliente del real consejo, la agencia que se ocupaba de formular y expresar la voluntad de la regente. El real consejo estaba compuesto sobre todo de magiares, la mitad de ellos nombrados por el gobernante y elegidos los demás por la dieta. (Juan Segismundo no asumió el gobierno directo hasta 1559, tras la muerte repentina de Isabel.)

Cuando el 25 de noviembre de 1556 se reunió en Kolozsvár la dieta general del reino, Alberto Novicampiano, polaco católico, tutor del adolescente Juan Segismundo (o Juan II), se enfrentó a Petrovics y pidió a los allí reunidos que restablecieran el catolicismo como la única fe válida en Transilvania, moción que sin duda había sido aprobada por Isabel. La dieta, cuyos componentes eran sobre todo luteranos y calvinistas, rechazó naturalmente la petición de Novicampiano y, a su vez, le mandó a Isabel una *supplicatio* para que ambas confesiones protestantes gozaran de liber-

[12] Fodor, "Ferenc Dávid", p. 23, asegura, sin embargo, que los *szeklers* se mantuvieron católicos en gran medida. Sobre los sajones luteranos, véase Karl Reinerth, *Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche*, Gütersloh, 1956.

[13] De hecho, Erasmo, Bullinger y Calvino tuvieron su respectiva influencia en los territorios húngaros, incluida Transilvania. Véase, por ejemplo, R. Gerézdi, *Erasmus és az erdélyi unitáriusok*, Budapest, 1947, y E. Zsindely, *Bulinger Henrik magyar kapcsolatai* [conexiones], Budapest, 1967.

tad de culto y quedaran en pie de igualdad con el catolicismo. La regente tuvo que ceder, quizá con la esperanza de que el arreglo no durara mucho tiempo.[14]

El año siguiente, la dieta general, celebrada en Torda del 1º al 14 de junio, sometió una nueva *supplicatio* a la reina madre. Antes de reunirse, los distintos grupos integrantes de la dieta habían estado haciendo cuidadosos preparativos. Los sajones transilvanos se habían declarado miembros de la iglesia luterana de Wittenberg. Los húngaros de la región de Kolozsvár, que también se declararon luteranos, habían elegido a Francisco Dávid como superintendente de los luteranos de habla húngara, y se hallaban a la sazón muy avanzados en el camino que los iba a llevar al sacramentarismo y al antipedobaptismo. Los calvinistas (llamados también "sacramentarios", como ocurría en otras partes) habían apretado filas en torno a su caudillo Martín Kálmáncsehi y confiaban en la protección política de Petrovics. Los católicos se habían dedicado sobre todo a distribuir los libros de Alberto Novicampiano. La réplica de Isabel a la *supplicatio* de la dieta de Torda llegó mucho más allá que el Ínterim polaco de dos años antes, y constituye, por la forma en que está redactada, una de las más notables concesiones de libertad religiosa no-sectaria que registra la historia de la Era de la Reforma. Está fechada el domingo de Pentecostés de 1557:

> Por cuanto Nos y Nuestro Serenísimo Hijo hemos asentido a la súplica que con mucha instancia nos han hecho los señores del reino *(regnicolae)* a fin de que cada persona sostenga la fe religiosa que desee, con rituales viejos o nuevos, y, por consiguiente, hemos dejado a su juicio el proceder de la manera que les plazca en la cuestión de su fe, siempre y cuando no causen con ello ningún perjuicio a nadie, o sea que ni los seguidores de la nueva religión deberán ser fuente de irritación para los de la vieja, ni los de la vieja religión deberán en modo alguno tratar con injurias a los de la nueva, por lo tanto los señores del reino, deseosos de asegurar la paz de las iglesias y de acallar las controversias que han sido ocasionadas por la doctrina evangélica, han decretado la creación de un concilio nacional en el que los ministros devotos de la Palabra de Dios lo mismo que otros hombres de rango puedan entablar sinceras comparaciones de doctrina, a fin de que, bajo la guía de Dios, se superen las disensiones y diferencias de opinión en materia religiosa.[15]

[14] Sobre los juicios marcadamente divergentes que los historiadores han emitido acerca de Isabel, véase Wilbur, *Unitarianism*, p. 12, nota 24. Lo mismo, exactamente, ocurre en cuanto al cardenal Martinuzzi; Wilbur lo presenta como hombre mañoso y taimado; Makkai, *Histoire*, como varón humanitario y devotamente católico.

[15] Alexander St.-Iványi, *Freedom Legislation in Hungary, 1557-1571*, Nueva York, 1957, pp. 30-31. St.-Iványi hace notar que la concesión de libertad religiosa decretada en 1526 por la dieta rética de Ilanz (cap. XXII.1) impidió solamente la opresión mutua entre el catolicismo romano y las iglesias reformadas, pero sin aliviar la condición de los demás grupos. En las pp. 24 *ss.*, el mismo autor sostiene que la reina incluyó en su réplica a todos los reformados, en contra de Wilbur, *Unitarianism*, p. 22, según el cual la tolerancia se limitó a los luteranos. El texto latino se encuentra en las Actas de las dietas transilvanas, editadas por Sándor Szilágyi, Budapest, 1876-1899, vol. II, p. 78. Es verdad que en la aclaración del edicto, hecha en el sínodo de Torda del año siguiente (1558), los únicos plenamente legitimados son los luteranos, y "las sectas y religiones deben evitarse, pues son fuentes y semilleros de sedición".

Sin embargo, la dieta que el año siguiente se reunió en la misma ciudad de Torda (27 de marzo de 1558), ante la alarma que produjo una acción iconoclasta perpetrada por los sacramentarios, olvidó los generosos términos del artículo constitucional que acaba de leerse y aprobó varias medidas contra los calvinistas. El caudillo de los calvinistas (sacramentarios), Martín Kálmáncsehi, fue derrotado el 15 de junio de 1558 en un debate que tuvo con Francisco Dávid (nominalmente luterano a la sazón) y salió de Transilvania. Más tarde, los calvinistas se mostraron menos escandalosos en sus doctrinas y prácticas, y la dieta de Gyulafehérvár los incluyó de nuevo, tácitamente, entre los grupos protegidos por el artículo de tolerancia.

El victorioso adversario de Kálmáncsehi, Francisco Dávid, recién elegido superintendente de los luteranos húngaros, había nacido en Kolozsvár, capital del principado, hacia 1520. Su padre, de oficio zapatero, era sajón, y su madre húngara. Dávid aprendió las primeras letras en la escuela que los franciscanos tenían en Kolozsvár, y de allí pasó a la escuela catedralicia de Gyulafehérvár.[16] Estudió más tarde en la universidad de Wittenberg (1545-1548),[17] y regresó tras esto a Transilvania el año en que fue asesinado Martinuzzi, para ser, sucesivamente, rector de una escuela de Beszterce, pastor luterano en la aldea de Péterfalva, rector de la escuela luterana de Kolozsvár y pastor de la iglesia luterana de la misma ciudad (1556). Francisco Dávid no era todavía un anti-trinitario.

La historia del anti-trinitarismo en Transilvania se había iniciado [18] cuando Stancaro, el belicoso anselmiano, escocido por su controversia con Andrés Osiander sobre las doctrinas de la justificación y de la redención (cap. xxv.3), salió de Königsberg y vino a dar a Transilvania a fines de 1554. Nombrado médico de la corte cuya figura principal era Petrovics, aprovechó la ocasión para desarrollar y propagar su doctrina de la mediación de Cristo a través de su sola naturaleza humana. El cripto-nestorianismo de Stancaro (o sea la separación radical de las dos naturalezas de Cristo) fue repudiado en tres de los sínodos luteranos sajones, a partir de 1554, y atacado en letras de molde por Gaspar Heltai, Francisco Dávid y Pedro Melius.[19] Al igual que en sus esfuerzos anteriores, Stancaro trató de salvaguardar la majestad divina del Hijo, y de conservar al mismo tiempo inviolada la doctrina de la Trinidad, excluyendo la naturaleza divina de Cristo de toda participación en la obra redentora. Según se recordará, Stancaro acusaba al luteranismo en general, y a Melanchthon y a Osiander

[16] En Gyulafehérvár = Alba Julia = Weissenburg (después Karlsburg) estaba el palacio de los príncipes.

[17] Fodor dice 1545-1546 y, sin hacer caso de Pirnát *et al.*, añade Padua; Toth añade Francfort.

[18] Según el punto de vista tradicional, y también según Toth; pero Wilbur sostiene otro punto de vista.

[19] Pedro Melius (1536?-1572), autoridad sobre el texto hebreo de la Biblia según Dán, *Humanizmus*, p. 256, comenzaba entonces a manifestarse como calvinista, y estaba destinado a convertirse en el principal antagonista de Dávid, que poco después se declararía unitario. Véase Géza Kathona [*Juhász*] *Méliusz Péter és életmüve*, Budapest, 1967. (En húngaro, el apellido suele preceder al nombre de pila.)

en particular, de subordinar el Hijo al Padre, a la manera de los arrianos, al sostener que la naturaleza divina del Hijo había participado en la mediación entre Dios y el hombre. Tal como había sucedido en Polonia, Stancaro perturbó a los ministros de Transilvania, especialmente en Kolozsvár, y los obligó a publicar una confesión (impresa en Wittenberg en 1555) en la que repudiaban expresamente su doctrina. Stancaro fue condenado asimismo en el sínodo luterano de Óvár, en 1556. Se le negó un puesto de profesor, y si se le permitió establecer su residencia en Hermannstadt fue sólo a condición de abstenerse de más controversias, pero él se mostró incapaz de cumplirla, y fue expulsado. A fines de 1557 reapareció en Kolozsvár, y los ministros, Dávid entre ellos, resolvieron entablar con él un debate. Completamente derrotado en esta ocasión, e incapaz de encontrar apoyo en otra parte, Stancaro dio el desesperado paso de dirigirse a la reina-regente y pedirle que los ministros de Kolozsvár que se habían opuesto a él fueran quemados por herejes. Los pastores de Kolozsvár contestaron con una *Apologia adversus maledicentiam et calumnias Francisci Stancari* (1558).

Mientras tanto, Melius había atraído al "luterano" Dávid a las filas de la reforma. Por principio de cuentas, ambos eran decididamente adversos a las opiniones de Stancaro. Melius, personaje tan importante en la evolución del pensamiento religioso de Dávid, había sucedido a Kálmáncsehi como principal vocero del calvinismo en Hungría, y durante algún tiempo también en Transilvania. Nacido en la localidad de Horhi, había recibido su educación en Tolna –escuela luterana en un principio, que pasó a ser calvinista bajo la influencia de Esteban Kis, de Zseged (en la Hungría Turca)–, y después, durante una corta temporada, en la universidad de Wittenberg (1556). Fue nombrado pastor de la iglesia de Debrecen (también en la Hungría turca), y continuó asimilándose y defendiendo cada vez más la fe de Calvino. Después de ganarse a Dávid para sus opiniones "sacramentarias", Melius colaboró con él en la redacción de la primera confesión de fe que se hizo en lengua húngara acerca de la doctrina reformista de la Cena del Señor (1559).[20]

En 1559 [21] regresó Stancaro a Polonia, dejando no sólo unos pocos discípulos, sino también [22] el germen de la idea de revisar las formulaciones tradicionales de la cristología y de la doctrina de la Trinidad.

2. La aparición explícita del unitarismo

El primer ataque directo contra la doctrina aceptada de la Trinidad vino en Hungría de labios de Tomás Aran (Arany), de Köröspeterd, el cual

[20] En colaboración con Gregorio Szegedi y Jorge Cseglédi, fue Melius quien compuso la Confesión de Debrecen (1562), en la cual se declara la posición de la Reforma frente a la fe de Roma. También en 1562 publicó Melius un himnario y una traducción al húngaro del catecismo de Ginebra. En contacto constante con Szegedi, Beza, Bullinger, Simler y Tretius, Melius fue infatigable en su disputa con los luteranos húngaros, y en 1564 escribió un libro contra el superintendente luterano, Mateo Hebler. Véase Toth, *loc. cit.*, pp. 260-264.

[21] En 1556 según Fodor, *loc. cit.*, p. 22.

[22] Según la tradición, y también según Toth; pero Wilbur no está de acuerdo en esto.

enseñaba concretamente que Cristo no es Dios, sino tan sólo el Hijo de Dios y un hijo de hombre; que el Espíritu Santo no es Dios tampoco, sino tan sólo el amor de Dios; que no hay tres Personas en la Trinidad; y que Cristo no es mediador entre Dios y el hombre en sus dos naturalezas.[23] A fines de 1561 apareció Aran en Debrecen, donde Pedro Melius, superintendente de los calvinistas, lo aplastó decisivamente en un debate y lo obligó a redactar una confesión de error.[24] Aran se trasladó entonces a Transilvania, donde continuó, impertérrito, sus alegatos contra la doctrina trinitaria tradicional.

Mientras tanto, Dávid fue acusado por sus doctrinas sacramentarias ante el sínodo conjunto húngaro-sajón que los luteranos celebraron en Medgyes en 1560. Fue condenado por la sección sajona, pero siguió desempeñando su cargo de pastor en Kolozsvár. Hacia esta época sometió a examen crítico las ideas de Aran en sus *Capita consensus doctrinae de vera Trinitate.*[25] En 1561, siendo todavía el dirigente de los "luteranos" húngaros, aunque había abrazado ya plenamente el sacramentarismo y estaba en contra de los luteranos sajones, a quienes reprochaba su conservadurismo en materia eucarística, Dávid entabló un acalorado debate en un segundo sínodo mixto, celebrado también en Medgyes. Temeroso de que en Transilvania ocurriera una escisión formal entre los luteranos húngaros (*szeklers* y magiares) y los sajones, Juan Segismundo renovó y amplió, en la dieta de Torda de 1563, el gran edicto de tolerancia firmado por su madre. Al insistir en que quedaban admitidas todas las formas discrepantes de culto y de doctrina, el rey se refería primordialmente a los luteranos y a los calvinistas, pero, implícitamente, también a otros.[26]

Hasta aquí, Dávid había estado argumentando desde el punto de vista sacramentario acerca de la Cena del Señor, pero no acerca de la Trinidad, excepto en cuanto opositor de la versión del trinitarismo que profesaba Stancaro.

La doctrina unitaria no habría podido abrirse paso tan repentinamente y contra una oposición tan fuerte por parte de los calvinistas y los luteranos de no haber sido por el apoyo y la dirección de Jorge Blandrata, personaje a quien ya hemos encontrado en Padua, en Ginebra y en Cracovia (cap. xxiv.2 y xxv.3), y cuyas cualidades de médico lo habían hecho amigo y confidente de la reina Bona de Polonia, de Isabel de Transilvania y del hijo de ésta, Juan Segismundo. En 1563, el proto-unitario Blandrata fue nombrado por Juan Segismundo médico de cabecera y consejero privado. A pesar de la excelente situación de que gozaba en la corte, Blan-

[23] Révész relaciona las ideas de Aran con el anti-trinitarismo de la Italia septentrional; Toth rechaza la afirmación de Wilbur, según el cual Aran "escribió en 1558 un libro claro y atrevido en que negaba la Trinidad". Sobre Aran, véase también Fodor, *loc. cit.*, p. 25.

[24] Sobre la crisis espiritual de Debrecen y el anti-trinitarismo de Aran, véase I. Révész, *Debrecen lelki válsága 1561-1571*, Budapest, 1936.

[25] Según Fodor, ya en esta obra desarrolla Dávid sus ideas anti-trinitarias; Wilbur, *Unitarianism*, pp. 25-26, sitúa en época posterior el surgimiento del unitarismo.

[26] Actas de las dietas, ed. Szilágyi, vol. II, pp. 218 y 223; Wilbur, *Unitarianism*, p. 26.

drata, como muchos otros médicos que figuran en nuestro relato, nunca dejó de tener una gran preocupación por los pobres. Humanista humanitario, había transferido al campo de la cristología su convicción de que el *Christus dives* de la ortodoxia era falso, y que el único verdadero era el *Christus pauper,* cuyos seguidores son los pobres piadosos, tan despreciados por el mundo. Tras otro episodio en la lucha por establecer la concordia entre los luteranos y los calvinistas –la dieta de Schässburg, donde se decretó que los dos grupos buscaran la manera de zanjar sus diferencias–, fue Blandrata quien asistió en representación del rey al sínodo general de los protestantes celebrado en 1564 en Nagyenyed (Aiud), en el cual se separaron finalmente los caminos de los sajones luteranos y los húngaros calvinistas.

Dávid quedó entonces como superintendente reformado (calvinista) de Transilvania, en situación análoga a la que tenía Melius en la Hungría turca, y además, por sugerencia de Blandrata, como predicador de la corte en Gyulafehérvár.

En qué momento preciso el nuevo superintendente reformado, Dávid, comenzó a su vez a poner en tela de juicio la doctrina de la Trinidad, es cosa que no puede asegurarse, por más que existe una tradición según la cual en 1560, siendo todavía nominalmente luterano (aunque ya se había convertido al sacramentarismo), expresó algunas dudas al respecto.[27] El trato con Blandrata debe haber hecho ciertamente que el pensamiento de Dávid se desarrollara con rapidez. Pero, en contraste con Blandrata, que procedió siempre con cautela y diplomacia, Dávid se mostró impaciente por proclamar cuanto antes la verdad que estaba percibiendo.

En 1565 comenzó Dávid a predicar abiertamente en contra de la doctrina de la Trinidad, fortalecido con el apoyo de algunos colegas, como Esteban Basilius y Lucas Égri. No pasó mucho tiempo sin que el impetuoso converso al unitarismo fuera acusado de herejía por el rector de la escuela de Kolozsvár, Pedro Károli,[28] y la acusación le fue notificada a Melius, superintendente reformado de la Hungría turca. Dávid, superintendente cada vez más radical de la iglesia reformada de Transilvania, se indignó mucho por la conducta de Károli y, en un gesto de atrevimiento, lo destituyó de su puesto.[29] Károli se trasladó entonces a la Hungría turca, al lado de Melius. Así aliados, Károli y Melius hicieron llegar a manos del rey de Transilvania unas advertencias que previamente habían solicitado de Calvino y de Beza. Censurando las heréticas opiniones del médico de la corte y del predicador de la corte, Melius pidió que se convocara a sínodo a todos los húngaros reformados para debatir los problemas.

En realidad, la primera batalla campal en torno a la doctrina de la Trinidad se llevó a cabo fuera de Transilvania, donde los ortodoxos contaban con la ventaja del número. Lucas Égri, que anteriormente había

[27] Véase antes, y cf. Wilbur, *Unitarianism,* p. 29.

[28] Véase Nagy Kálozi Balázs, *Károlyi Péter,* Budapest, 1967.

[29] Según Wilbur, los ataques declarados de Dávid contra la Trinidad ocurrieron *después* del incidente de Károli; según Toth, *antes.*

estudiado en Wittenberg, al igual que Dávid, y que luego había sido socio de éste en Kolozsvár, se hallaba ahora de vuelta en Égér, su lugar de nacimiento. El anti-trinitarismo de Égri fue el que ocasionó la convocatoria de un sínodo especial, que tuvo lugar en Göncz en enero de 1566. Égri evitó toda crítica formal de la doctrina de la Trinidad en su defensa, pero irritó a los reformados ortodoxos con sus explicaciones triteístas.[30]

Un mes después de la comparecencia de Égri en Göncz, el superintendente Dávid, por su parte, convocó asimismo a un sínodo, que, celebrado con el consentimiento del rey en Gyulafehérvár en febrero de 1566, se ocupó de la doctrina de la Trinidad y significó así la apertura pública de la controversia unitaria en Transilvania.[31] Hubo después varios otros sínodos menores y algunas reuniones de ministros. A lo largo de estos combates, Blandrata se las arregló para conservar lo más posible del lenguaje tradicional en sus *Siete tesis y antítesis.*

En abril de 1566, y de nuevo en Gyulafehérvár, el rey Juan Segismundo, atendiendo a la solicitud hecha por Melius, ordenó que se celebrara un sínodo conjunto de las iglesias de Transilvania y de la Hungría central (turca). Siguiendo su estrategia de Polonia (cap. xxv.3), Blandrata pidió enérgicamente que se evitaran los términos técnicos de la filosofía y de la teología y que no se utilizara más que el lenguaje bíblico y apostólico, y Melius (a semejanza de Lismanini en el episodio análogo de Polonia), inexplicablemente estuvo de acuerdo en que se hiciera así. Entonces Blandrata y Dávid, después de expresar en términos fervorosos su alta estima por el Credo de los Apóstoles, y de reconocer la igualdad de las tres Personas, lanzaron sus ataques contra el término y la idea de una *substantia* o *essentia* común, argumentando que ésta, sumada a las tres *personae,* constituiría una "cuaternidad papista e idólatra". Poco después de la terminación del sínodo, Dávid y sus partidarios publicaron en Maros-Vásárhely una revisión del catecismo de Heidelberg, intitulada *Catechismus ecclesiarum Dei in natione Hungarica per Transylvaniam: XIII articuli christiani consensus,*[32] donde se evita la palabra *essentia* y se confiesa simplemente la igualdad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

En febrero de 1567, en un sínodo reunido en Torda, Dávid y Blandrata llegaron aún más lejos, pues, rechazando las declaraciones hechas por ellos en Gyulafehérvár y las palabras de Dávid en el *Catechismus* revisado de Maros-Vásárhely, se mostraron favorables a una declaración arriana de fe. Identificaron a Dios, el Dios único, con el Padre, sometieron el Hijo al Padre, e interpretaron el Espíritu Santo no como una Persona aparte, sino como una potencia de Dios.[33] Una semana después, Melius congregó en Debrecen un sínodo de sus propias fuerzas para robustecer las líneas de batalla en contra del anti-trinitarismo. De este sínodo de De-

[30] Cf. *infra,* nota 40.

[31] Véase G. Kathona, "Dávid Ferenc 1566. évi tézisei", *Theológiai Szemle,* 1966, pp. 16-23.

[32] Impreso por Friedrich Lampe en su *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania,* Utrecht, 1728, pp. 159 *ss.* Y véase Wilbur, *Unitarianism,* p. 32.

[33] Toth, *loc. cit.,* pp. 261-262.

brecen salieron dos confesiones de fe,[34] una en latín, dedicada a Juan Segismundo, y la otra en húngaro, dedicada particularmente a los comerciantes, "a fin de que, dondequiera que sus negocios los lleven, puedan combatir la insidiosa herejía de la iglesia [reformada]". Entre la minoría calvinista nicena hubo voces que decían que Dávid, hijo de un remendón y marido de una mujer rica y ambiciosa, debía ser apedreado en castigo de sus sofismas.[35]

Comparándose a sí mismo con el tan calumniado Orígenes, Dávid replicó con dos libros. Su *Refutatio scripti Petri Melii* argumentaba que el único Dios era el Padre del Señor Jesucristo; que el Verbo no pudo haber sido el Hijo de Dios con anterioridad a la encarnación; y que el Espíritu Santo era tan sólo la potencia de Dios. El otro libro, escrito en colaboración con Blandrata e intitulado *De falsa et vera unius Dei Patris Filii et Spiritus Sancti cognitione,* declaraba que la erradicación de la doctrina de la Trinidad debía considerarse como la consumación de la Reforma iniciada por Lutero, Zwinglio y Calvino, y que esta consumación tendría lugar, junto con la segunda venida de Cristo, el año de 1570.[36] Es aquí evidente la influencia teológica y escatológica de Servet. Con objeto de ridiculizar lo que sentían como absurdos de la doctrina de la Trinidad, Dávid y Blandrata incluyeron en este libro ocho reproducciones (en xilografía) de imágenes escultóricas y pictóricas de la Trinidad tomadas de diferentes iglesias ortodoxas, con los comentarios anti-trinitarios pertinentes.[37]

Los esfuerzos de Dávid por hacer que la tolerancia religiosa se aplicara también al partido anti-trinitario encontraron respuesta favorable en el rey. En la dieta siguiente, celebrada en Torda, después de un apasionado discurso suyo,[38] se renovaron y consolidaron los edictos de tolerancia de 1557 y de 1563. El nuevo edicto, de fecha 28 de enero de 1568, garantizaba implícita, pero claramente, la tolerancia de los partidos unitario y trinitario en el seno de la muy dividida iglesia reformada, al lado de la iglesia luterana y de la católica:

> Su Alteza Real, que –junto con la dieta– ya ha promulgado decretos en materia de religión, ahora los confirma, y declara que en cada lugar los predicadores tienen derecho de predicar y explicar el evangelio según como cada uno de ellos lo entienda; y si la congregación así lo acepta, bien; si no, a nadie le es lícito hacerles violencia, y las congregaciones conservarán a los predicadores cuya doctrina aprueben. Por lo tanto, ninguno de los superintendentes deberá mo-

[34] Según Wilbur, se adopta en ellas la confesión helvética.

[35] Fodor, *loc. cit.*, p. 26.

[36] El libro de Dávid y Blandrata se publicó en Gyulafehérvár en 1567. El año siguiente publicaron ambos otro libro, intitulado *De mediatoris Jesu Christi divinitate,* donde hay un capítulo, "De restauratione ecclesiae", tomado del *De operibus Dei* (cf. *supra,* cap. x.2) de Celario († 1564). Véase Kenosi, *op. cit.,* vol. I, pp. 129 y 504.

[37] El texto ha sido reproducido por Cantimori y Feist, *op. cit.*, pp. 104-110; los grabados pueden verse en Górski, *Grzegorz Paweł,* pp. 202-207.

[38] Esta escena está representada en un cuadro del pintor Aladar Körösföi-Kriesch que está en el ayuntamiento de Torda y que ha sido muy reproducido en Hungría y en los Estados Unidos.

lestar o insultar a los predicadores por causa de su religión, de acuerdo con las resoluciones anteriores de la dieta, ni deberá permitir que alguien sea encarcelado o castigado con la privación de su cargo en razón de sus enseñanzas. La fe, don de Dios, viene del oído; y el oído, de la palabra de Dios.[39]

Durante mucho tiempo, esta ley se destacó como el paso más avanzado que en punto a tolerancia se había dado en Europa. Pero los intolerantes no se cruzaban de brazos, como lo demuestra el sínodo especial que en ese mismo mes se congregó en Kassa, en la Hungría superior (la moderna Eslovaquia). El sínodo de Kassa, convocado por un general luterano que se hallaba al frente de los ejércitos de Maximiliano II (Maximiliano I de Hungría, 1564-1576), tuvo por objeto marcar el alto a las tendencias que se desviaran de la Segunda Confesión Helvética, adoptada bajo presión de Melius en la Hungría otomana en el sínodo de Debrecen de 1567, y aplicable también a los reformados en la Hungría de los Habsburgos. El blanco concreto del sínodo era la persona de Lucas Égri, pastor de su nativa Égér pero que había estado en Kolozsvár con Dávid, y hombre bien conocido por su extremismo. En Kassa presentó Égri veintisiete tesis, entre ellas una forma extrema de predestinación, junto con un severo predeterminismo moral que hacía a Dios responsable del pecado original, y al mismo tiempo la posibilidad de la perfección personal para los poseedores del don del Espíritu Santo, el rechazo del bautismo de los infantes, el repudio de los juramentos y la legitimación de la poligamia. Todas estas proposiciones fueron declaradas heréticas por los ministros y, bajo la autoridad del general, Égri fue condenado a cinco años de cárcel.[40]

Sin dormirse en sus laureles, Melius trató de refrenar la oleada unitarizante invitando a los clérigos transilvanos adversarios suyos a un debate que se celebraría en Debrecen (en la Hungría turca) ese mismo año de 1568. Blandrata vio en esto una trampa de los ortodoxos y aconsejó a los transilvanos no hacer caso de la invitación. Entonces el rey mismo hizo que los ministros de Transilvania y de la Hungría otomana celebraran en su palacio de Gyulafehérvár un sínodo general para debatir el problema de la Trinidad. Del lado unitario hubo cinco disputantes, encabezados por Blandrata y Dávid, y del lado calvinista hubo seis, encabezados por Melius. El gran debate, sostenido en latín, se inició a las cinco de la mañana del 3 de marzo de 1568 con unas solemnes oraciones que cada grupo elevó a Dios por separado, y se prolongó durante diez días. Melius apeló a la autoridad de la Biblia, de los credos, de los padres y de los teólogos ortodoxos; Dávid, a la sola autoridad de la Biblia. La discusión comenzó ya en tono acalorado. En el noveno día los calvinistas pidieron que se les excusara de oír más. El rey les hizo observar que en tal caso se les tendría por derrotados, y entonces se quedaron. Sin embargo, en vista de que nada

[39] St.-Iványi, *Freedom Legislation*, p. 34. Con el tiempo, se interpretó que también los ortodoxos rumanos quedaban comprendidos en el edicto.

[40] Wilbur, *Unitarianism*, pp. 33-34; G. Kathona, "Égri Lukács antitrinitárius-anabaptista nézetei", *Reneszánsz-Füzetek*, XII (1971), 403-425.

nuevo se conseguía para poner de acuerdo a los bandos, al día siguiente el rey dio por terminado el debate, recomendando que los ministros se entregaran a la oración, procuraran la armonía y evitaran, por decoro, los insultos recíprocos.

El debate fue considerado generalmente como una victoria para los unitarios, cuyo bando estaba siendo favorecido por el rey. Blandrata demostró bastante torpeza en sus intervenciones, y a partir de cierto momento no tomó ya parte en el debate. Dávid, en cambio, que había iniciado la discusión, estuvo siempre listo con una respuesta a cada pregunta y a cada objeción, y cuando regresó a su casa de Kolozsvár tuvo el recibimiento que se da a los héroes conquistadores. Muchos de los sajones luteranos salieron entonces de Kolozsvár, y la federación sajona de las siete poblaciones fortificadas (Siebenbürgen) le retiraron a la ciudad herética los derechos y privilegios constitucionales de que gozaba como miembro de la corporación. A partir de entonces, y durante muchos años, Kolozsvár fue prácticamente una ciudad unitaria.

Dávid estaba resuelto a hacer que la totalidad de la nación húngara tomara parte en la batalla, y en su propia lengua además. Obtuvo autorización del rey para celebrar un sínodo en húngaro en Nagyvárad (Oradea, Grosswardein), cerca de la frontera occidental de Transilvania, el 20 de octubre de 1569. En un principio los calvinistas se mostraron muy renuentes, pero finalmente decidieron asistir. Hubieran preferido un sínodo convocado en toda regla, y no ese sínodo instigado desde arriba por el rey. Presidió los debates Gaspar Békés, el consejero más íntimo de Juan Segismundo. El rey mismo asistió al debate, junto con muchos generales y magnates, y con los eclesiásticos más sobresalientes de Transilvania y de la Hungría turca. Hubo nueve disputantes de cada lado, pero el debate, que se prolongó seis días, fue primordialmente un encuentro entre Dávid y Melius, llevado a cabo con el mayor apasionamiento.

Dávid presentó doce proposiciones anti-trinitarias.[41] Llegó esta vez mucho más lejos que nunca. Afirmó, por ejemplo, que lo que los calvinistas estaban defendiendo era, no ya una trinidad, sino una quinidad compuesta de tres Personas, una substancia y un hombre deificado. El único Dios es el Padre de Cristo, y Cristo, a la vez divino y humano, es el Hijo unigénito de Dios. Aunque es verdad que el Hijo estaba presente en la mente de Dios desde toda la eternidad (como lo estaban, por lo demás, todas las cosas), no cabe decir que haya sido engendrado eternamente, sino sólo temporalmente. El Espíritu Santo no es sino la gracia o la potencia vivificante de Dios y de Cristo.

En una ocasión en que, acalorado por el debate, Melius atacó a Dávid con violencia desaforada, el rey lo llamó al orden haciendo este comentario: "Puesto que sabemos que la fe es don de Dios y que la conciencia no puede ser violentada, si alguien no puede aceptar estas condiciones, que se

[41] Impresas, junto con la convocatoria de Dávid para un debate en húngaro, por Lampe, *op. cit.*, pp. 224-230.

vaya al otro lado del [río] Tisza." [42] Al iniciarse por la mañana una de las sesiones, Melius salió con la siguiente declaración: "Escúcheme Vuestra Alteza Serenísima, y vosotros, todos los aquí presentes, escuchadme también. Esta noche el Señor me ha revelado quién es, y me ha dicho que él es su Hijo propio y verdadero, a quien doy gracias inmortales." En mitad del alboroto que se armó en seguida, se oyó la voz del rey que decía, en tono quizá demasiado humorístico en vista de la situación: "Pastor Pedro, si anoche fuiste instruido acerca de quién es el Hijo de Dios, ¿cómo es que has estado predicando antes? Lo que hay que concluir, en verdad, es que hasta este momento has estado descarriando a la gente." [43]

Viendo que ya nada podía ganarse con favorecer la unidad o el unitarismo, y después de acusar a los reformados ortodoxos de haber rehuido el verdadero problema, el rey dio por terminado el debate. Los ortodoxos redactaron por su propio lado una confesión de fe, intitulada *Sententia catholica seu consensus ministrorum,* firmada por cincuenta y nueve pastores, en la cual se hacía una condena de Dávid y de sus opiniones.[44] Dávid, por su parte, puso por escrito todo el debate, y esta *Disputatio,* una vez leída y enmendada por el rey y por varios de los magnates, fue mandada a la imprenta.

El debate de Nagyvárad de 1569 marcó el cisma definitivo entre la porción unitaria y la porción trinitaria de los húngaros reformados y corresponde por lo tanto, del lado de Polonia, al sínodo de Piotrków de 1565 (cap. xxv.3), excepto que en Transilvania fue el partido radical el que constituyó, de hecho, la "Iglesia Mayor", puesto que esta iglesia reformada húngara contó con el apoyo del rey y del pueblo. Como se recordará, ya en 1564 el protestantismo transilvano se había escindido en dos mitades: los reformados y los luteranos, o sea, prácticamente, los húngaros y los sajones. En lo sucesivo quedarían en Transilvania tantas confesiones como naciones, si bien las fronteras étnicas no siempre coincidían con las religiosas. Algunos *szeklers,* por ejemplo, siguieron siendo católicos.

Por otra parte, el debate de Nagyvárad marcó también el comienzo de la edad de oro del unitarismo transilvano. La conversión del rey hizo que no quedara casi ninguna familia magiar fuera del aprisco reformado unitario. La imprenta de Gaspar Heltai en Kolozsvár emprendió una incesante labor de propaganda. Dávid contrató a profesores capaces, algunos de ellos refugiados por la persecución sufrida en otras tierras, para que enseñaran en escuelas y colegios de alto nivel, el más importante de los cuales fue el colegio de Kolozsvár, establecido en lo que había sido convento de

[42] Citado por Wilbur, *Unitarianism,* p. 40.

[43] El episodio es referido con mucho sabor por Blandrata en su carta a los hermanos polacos de 31 de octubre de 1569, publicada por Theodor Wotschke, "Zur Geschichte des Antitrinitarismus", *ARG,* XXIII (1926), pp. 95-96. Fodor, *loc. cit.,* p. 27, citando las memorias de Dávid editadas por Elek Jakab–*Dávid Ferencz Emléke,* Budapest, 1879, cap. xxvii, Epp. B y C–, presenta un Dávid mucho menos alerta y eficaz que el que nos ofrece Wilbur, *Unitarianism,* pp. 40-41, el cual, basado en la misma fuente editada por Jakab, interpreta el sínodo como una victoria más de Dávid.

[44] Comentada por Lampe, *op. cit.,* pp. 246-249.

los frailes dominicos. Una de las cosas que hizo el rector de este colegio (Juan Sommer, natural de Pirna, en Sajonia, y yerno de Dávid) fue seleccionar siete tesis ortodoxas acerca de la Trinidad y demostrar, punto por punto, que los argumentos en que se basaban consistían exclusivamente en ideas de Platón, Aristóteles, Plotino y Marsilio Ficino, cuyos textos citaba, para abochornar a los calvinistas locales y a los teólogos de Wittenberg al hacerles ver claramente que en realidad habían abandonado la "teología" sustituyéndola con la "filosofía pagana", y que de esa manera habían convertido al Señor Dios de los Ejércitos en una "Jehovalidad" abstracta (!).[45]

Sin tener al principio un nombre distintivo, el unitarismo quedó de golpe, tras el cisma consumado en 1569, como el más sólido de los partidos húngaros reformados de Transilvania. Fue desde el principio una iglesia bien organizada, con varios puntos de vista característicos aparte de su afirmación central. Teniendo, además, un vigoroso predicador a la cabeza y un sagaz valedor en la corte real, fue asimismo una iglesia del pueblo. Radicalmente sacramentaria, estaba animada de un notable fervor escatológico y tendía hacia el anabaptismo.

En los días inmediatamente anteriores al sínodo de Nagyvárad, o quizá unos días después, Dávid y Blandrata publicaron, sin poner sus nombres, sino anónimamente y "[en nombre] de los ministros y ancianos de las iglesias que confiesan a Dios Padre como único Dios", un libro dividido en dos partes simétricas, una *De regno Christi* y la otra *De regno Antichristi.* Dedicado al rey Juan II Segismundo, este libro era una antología de secciones y aun capítulos enteros de la *Restitutio* de Servet, aunque su nombre no se mencionaba en ningún lugar.[46] Los ejemplares llevaban añadido, como apéndice, un opúsculo en contra del bautismo de los infantes, *Tractatus de paedobaptismo et circumcisione.* Acerca de este asunto los autores prefirieron no reproducir de lleno la teología bautismal y eucarística de Servet, evidentemente para no suscitar opositores. Además, uno de los dos compiladores, Blandrata, no se hallaba favorablemente inclinado hacia el aspecto sacramental de la obra de Servet.[47] El antipedobaptismo que se descubre en el doble libro *De regno* debe haber sido obra de Dávid.

No hay en los documentos que nos quedan ninguna indicación de que la disputa de Dávid con Melius en Nagyvárad haya incluido algún punto referente al bautismo. Sin embargo, ya anteriormente (por lo menos antes de 1568) Dávid había predicado contra el bautismo de los infantes en varios sermones publicados en 1569. En ellos adopta los argumentos comunes y corrientes, a saber, que el bautismo de los recién nacidos ha sido un invento de los papas, y que la significación del verdadero bautismo depende de la "fe consciente". En el mencionado apéndice *De paedobap-*

[45] Carta de Sommer a Hallopegius, residente en Wittenberg (15 de mayo de 1571), publicada por Lubieniecki en su *Historia,* pp. 233 *ss.* Es de interés observar que en esa carta Sommer demuestra estar familiarizado con la obra de Guillermo Postel.

[46] S. Kot, en su art. cit. de *Autour de Servet et de Castellion,* pp. 100-102, presenta en columnas paralelas el contenido del libro y las secciones correspondientes de la *Restitutio.*

[47] S. Kot, *ibid.,* p. 103, nota 65.

tismo avanza Dávid un poco más, pasando del simple antipedobaptismo a una forma mitigada de anabaptismo. Sostiene ahora que todos cuantos han sido bautizados bajo el catolicismo romano tienen que ser rebautizados por los evangélicos (unitarios), argumentando que el bautismo de los papas se ha llevado a cabo en nombre de una "substancia triteísta" y de una Divinidad tripersonal. Dávid se permite incluso un juego de palabras con el equivalente húngaro de "substantia" *(állat)*, que también puede significar "animal", sugiriendo la base "bruta" que tenía, para él, el bautismo tradicional.

Por esa misma época, Melius, buen conocedor del hebreo, escribió una obra (perdida) en la que pretendía demostrar que Servet, Blandrata y Dávid habían tomado sus argumentos anti-trinitarios de ciertas obras anticristianas, basadas exclusivamente en el Antiguo Testamento, escritas por varios rabinos (en particular el rabino David Kimhi, que vivió en Narbona en el siglo XIII, y el rabino español Josefo Albo, que vivió en el siglo XV), y editadas por Gilberto Genebrardo en París, en 1566, con el título de *Argumenta quibus* [Albo, Kimhi y otro judío anónimo] *nonnullos fidei christianae articulos oppugnant.*[48]

En 1570 publicó Dávid una *Cartilla del verdadero bautismo*,[49] obra inequívocamente anabaptista, salida de la imprenta de Heltai en Kolozsvár, que merece algo más que una simple mención. Se trata de un libro escrito originalmente por cierto mártir flamenco de quien no se tiene más noticia. Un tal doctor Alejandro Vilini, polaco, vecino de Varsovia, a cuyas manos puede haber llegado a través de los mennonitas del bajo Vístula (cap. XV), lo tradujo al "alemán puro" y le mandó la traducción a Dávid, rogándole que mandara imprimir el libro no sólo en alemán, sino también en húngaro. En su traducción al húngaro, Dávid acuña nuevos términos cuando es necesario, corrige algunas fuentes de las citas, pero aquí y allá da muestras de una especie de incapacidad de expresar concisamente los problemas teológicos.[50] Dávid no parece haber "mejorado" el texto original ni haberle añadido gran cosa, pero el hecho de que se haya tomado el trabajo de traducirlo y de publicarlo en dos idiomas es prueba suficiente de que aprobaba lo que en él se decía y de que se identificaba con sus argumentos. Una buena parte de las sesenta y seis páginas del libro consiste en ataques al dogma del pecado original; se sostiene allí que los niños no conocen la diferencia entre el bien y el mal, y que el bautismo de los infantes es innecesario, puesto que el pecado original fue "lavado" completamente por la redención de Cristo.

Hasta aquí nos hemos estado ocupando fundamentalmente de la for-

[48] Véase Dán, *Humanizmus*, pp. 80-81. Del ataque de Melius tenemos noticia por una carta suya a Bullinger, de 27 de abril de 1569. Naturalmente, Servet († 1553) no pudo haberse servido de la recopilación de Genebrardo; pero él sabía hebreo.

[49] *Könyvecske az igaz keresztényi keresztségről.*

[50] La historia de la traducción de Dávid y del descubrimiento de una porción del texto alemán en la pasta remojada de otro libro del siglo XVI ha sido narrada por Antal Pirnát en la revista *Irodalomtörténeti Közlemények*, LVIII (1954), 299-308.

mulación y consolidación del unitarismo antipedobaptista y sacramentario en el santuario territorial de los Cárpatos, bajo el cetro de un benévolo rey unitario. Pero el unitarismo se ganó igualmente la adhesión de muchas parroquias reformadas húngaras fuera de Transilvania. Aunque los derechos del rey Juan Segismundo estaban en disputa, el hecho es que en buena medida él era el soberano de diez o doce condados en zonas limítrofes del Austria turca y de la de los Habsburgos, al oeste y al norte. El partido trinitario se hallaba en fuerte mayoría entre las iglesias reformadas de esas zonas periféricas; pero los reformados unitarios no estaban en peligro de verse perseguidos mientras contaran con el favor del rey de Transilvania.

En la propia Nagyvárad, escenario del magno debate, Esteban Basilius convirtió a unas tres mil personas a la fe proclamada por Dávid. El unitarismo fue predicado incluso en Debrecen, ciudadela de los reformados ortodoxos. En la Hungría turca llegó a haber más de sesenta iglesias unitarias, muchas de ellas con escuelas anexas. En la vieja ciudad universitaria de Pécs, la iglesia "helvética" se hizo unitaria en 1570. Hubo magistrados importantes que se adhirieron al movimiento y que contribuyeron económicamente a su auge. Cuando por razones de organización estas iglesias quedaron separadas de las de Transilvania, eligieron como superintendente a un amigo cercano de Dávid, el misionero Pablo Káràdi.

Aquí, en la frontera musulmana de la cristiandad, la ferocidad a que puede llevar el sentimiento religioso se refleja macabramente en un episodio famoso, un debate entre calvinistas y unitarios precedido de un convenio según el cual los perdidosos sufrirían nada menos que la pena de muerte. Los disputantes unitarios fueron dos: Lucas Tolnai y Jorge Alvinczi. Ganaron los calvinistas, y Alvinczi fue ahorcado; Tolnai pudo escapar, y se refugió en la unitarizada Pécs.[51] Un rico caballero unitario que vivía en las inmediaciones, indignado por esta barbarie teológica, presentó queja ante el bajá de Buda, exigiendo como satisfacción que el superintendente calvinista responsable fuera castigado también con la pena de muerte. El bajá ordenó que se celebrara una disputa pública, terminada la cual, decidió que la ejecución de Alvinczi había sido ciertamente un acto inhumano, y en consecuencia condenó a muerte a tres de los calvinistas que habían disputado ante él (uno de ellos, el superintendente). Los ortodoxos suplicaron que se les perdonara la vida a sus portavoces, y esta súplica fue apoyada por los unitarios, que declararon no tener deseos de venganza. Al cabo de algún tiempo, los tres calvinistas fueron liberados de la cárcel, no sin exigírseles un fuerte rescate; y se añadió un nuevo tributo anual a los que tenían que pagar los cristianos en todo el bajalato.

Volvamos al territorio, más tranquilo, del rey unitario Juan Segismundo. A pesar de todo su real patrocinio, no había concedido aún a la Iglesia Unitaria de Transilvania una situación constitucional firme, salvo la que tenía como una de las iglesias "reformadas". Pero en la dieta de

[51] Toth, *loc. cit.*, p. 266. El episodio se sitúa en 1574.

Maros-Vásárhely de comienzos de 1571, a instancias de Dávid, el rey confirmó al pueblo y a la iglesia de Kolozsvár ciertos privilegios que habían sido menoscabados por la retirada de los sajones luteranos. Consolidó la igualdad jurídica de todas las iglesias rivales de su reino mediante leyes que castigaban el empleo de la violencia o de la coerción eclesiástica por parte de los superintendentes de las dos iglesias reformadas y de sus respectivos ministros o pastores, y dio su real asentimiento a la *réplica* siguiente:

> Nuestro Señor Jesucristo nos ordena buscar primero el Reino de Dios y su justicia; por lo tanto, se ha decidido en el negocio de la predicación y recepción de la palabra de Dios que –según lo resuelto anteriormente por Vuestra Alteza, de consuno con la dieta– la palabra de Dios se predique libremente en todas partes; que nadie sufra daño a causa de ningún credo, ni los predicadores ni los oyentes; y que si algún ministro llegare a extremos criminales, el superintendente tenga licencia de juzgarlo y destituirlo, tras lo cual podrá ser expulsado del país.[52]

La afortunada gestión de Dávid no hubiera podido ser más oportuna. Dos meses después, el 15 de marzo de 1571, moría Juan Segismundo de resultas de una caída de caballo. Fue muy llorado por todos, pues, a pesar de las animosidades surgidas de la diversidad de credos religiosos, él mismo había sido popular entre sus súbditos a causa de sus cualidades personales, su justicia y su clemencia. De él en adelante, todos los soberanos de Transilvania se obligarían, por juramento prestado en la ceremonia de coronación, a conservar la igualdad de derechos consagrada en sus artículos de tolerancia.

3. El unitarismo antipedobaptista en Transilvania, de la muerte de Juan Segismundo a la muerte de Dávid (1571-1579)

El unitario Gaspar Békés, consejero del rey, que por algunas razones pensaba poder sucederlo en el trono transilvano, se encontraba en misión oficial en Viena con el fin de convenir en una sucesión "ordenada" cuando le llegaron nuevas de la muerte de Juan Segismundo. Los enemigos de Békés habían intrigado contra él, criticando su forma de religión, su arrogancia, su ascenso demasiado rápido al poder y el hecho de que uno de sus abuelos fuera valaco. Cristóbal Báthory quedó como gobernante interino, en tanto se llevaba a cabo la elección. Siguiendo el consejo de Cristóbal y del sultán, y temerosos de que Békés hubiera traficado en Viena con algunas de sus libertades para asegurarse el respaldo imperial, los nobles eligieron entonces al hermano menor de Cristóbal, Esteban, uno de los tres magnates de Transilvania que habían permanecido católicos. La elección fue confirmada por el emperador y por el sultán; y, de acuerdo con el

[52] Reproducido por St.-Iványi, *Freedom Legislation*, p. 35.

nuevo tratado, el título de príncipe/rey de Transilvania pasó a ser un título de simple voivoda.

Educado en la universidad de Padua, y experto comandante en los campos de batalla, el voivoda Esteban Báthory mantuvo una firme línea de tolerancia religiosa. En una ocasión en que se le pedía tratar sin tantas consideraciones a los no católicos, contestó que él era gobernante de las personas, no de sus conciencias. Elevó a calvinistas y luteranos a cargos públicos, sin prejuicio alguno. Su gobierno, sin embargo, fue odioso para los *szeklers*. Al cabo de poco tiempo los unitarios, especialmente entre los *szeklers*, se aliaron a Békés y compartieron su tenaz oposición al nuevo soberano. Se comprende que Esteban empezara a ver con muy malos ojos a los unitarios, destituyéndolos de sus puestos en la corte y quitándoles sus cargos públicos. Les prohibió publicar libros sin su licencia, suprimiéndoles así uno de los principales medios que tenían para difundir su fe. En 1572, en la dieta de Torda, sin dejar de confirmar los edictos de libertad religiosa firmados por su predecesor, declaró por otra parte que los unitarios que introdujeran nuevas reformas o innovaciones y alteraran la fe del difunto rey serían excomulgados o castigados de alguna otra manera, a discreción del príncipe.

De fines de ese mismo año de 1572 nos llegan ya testimonios de un sentimiento extremadamente radical en los márgenes de la comunidad reformada unitaria. Por lo menos tres estudiantes –uno de ellos probablemente Andrés Erdődi, futuro pastor unitario– habían regresado de la universidad de Padua sosteniendo puntos de vista semejantes, en muchos sentidos, a los de Gregorio Paulo y sobre todo a los de Camilo Renato: un antipedobaptismo espiritualista; una visión de la eucaristía como banquete simbólico del amor fraterno; un desdén por las oraciones establecidas, incluso el padrenuestro, y una crítica del domingo como día principal de culto religioso; frugalidad, disciplina personal y pacifismo; una gran preocupación por la justicia social y una gran insistencia en la necesidad de compartir los bienes (en lo cual, según parece, se tenía especialmente en cuenta la gran cantidad de refugiados de la Hungría turca); y una fuerte convicción psicopaniquista, junto con una vívida expectación de la resurrección de la carne, que traería a los fieles su vindicación final por haber tomado la cruz y seguido a Cristo.[53] El propio Francisco Dávid no tardaría en ser tocado por algunas de estas opiniones radicales.

Las perspectivas del unitarismo comenzaron a ensombrecerse. Dávid se había divorciado de su mujer. En 1574 su divorcio y su doctrina fueron objeto de investigación en el sínodo de Nagyenyed para ver si era posible descubrir algún escándalo que humillara al principal de los unitarios y contrarrestara su influencia. Después, en 1575, cuando el insurgente Bé-

[53] Las primeras referencias se encuentran en una carta escrita desde Heidelberg el 4 de diciembre de 1572; pero la documentación más completa procede de las actas del sínodo sajón luterano celebrado en Gyulafehérvár en 1575, publicadas íntegramente por Pirnát, *Ideologie*, pp. 135-160.

kés fue contundentemente derrotado por Báthory en una batalla en que murieron muchos de sus seguidores, más de veinticinco *szeklers* de la nobleza, unitarios no pocos de ellos, fueron ejecutados como rebeldes, otros fueron mutilados, y muchísimos más encarcelados y degradados, además de sufrir la confiscación de sus bienes.[54]

Durante todo este tiempo, Blandrata había conseguido mantener su alta posición como médico de la corte y consejero real. Cuando el trono del reino de Polonia quedó vacante en 1574 (cap. XXIX.1), Esteban Báthory mandó allá a Blandrata para que defendiera sus pretensiones a la corona. Esteban resultó elegido. (Señalemos, de paso, que hacia esta época hizo venir desde Padua a un antiguo anabaptista y médico personal suyo, el doctor Nicolás Buccella, cap. XXII.4 y XXIX.5.a.) Cristóbal Báthory quedó confirmado como voivoda de Transilvania. En recompensa de sus buenos servicios, Blandrata recibió el señorío de varias aldeas en las inmediaciones de Kolozsvár. Cristóbal Báthory, aunque más inclinado que su hermano Esteban a favorecer los intereses católicos, mantuvo a Blandrata a su servicio en la corte. Si no hubiera sido por Blandrata, les habría ido a los unitarios peor de lo que les fue bajo la presión cada vez más severa de la Contrarreforma en su fase húngara.

En la dieta de Medgyes de 1576, el papel de Dávid como superintendente de los húngaros unitarios de Transilvania recibió reconocimiento constitucional, de manera que esa superintendencia quedó en pie de igualdad con la de los húngaros calvinistas y la de los sajones luteranos, ya legitimadas formalmente en época anterior. Así, como ya hemos dicho, la figura de Dávid, superintendente u obispo unitario, se destaca por haber actuado sucesivamente como portavoz de tres de las cuatro religiones aceptadas en el territorio. Sin embargo, en la dieta de Torda de 1577 se prohibió que este superintendente de los unitarios, pese a su reciente reconocimiento formal, visitara las iglesias de su jurisdición, y se dispuso que los sínodos de la iglesia reformada unitaria no pudieran celebrarse más que en dos ciudades, Kolozsvár y Torda. Además, la vigilancia o superintendencia sobre las parroquias unitarias situadas más allá de esa jurisdicción quedó encomendada al superintendente de los calvinistas, quien quedaba en libertad de esforzarse por reconvertirlas al calvinismo. (Esta injusta decisión se mantuvo vigente entre los *szeklers* durante más de un siglo.)

A pesar de las derrotas sufridas por el unitarismo después de la muerte de Juan Segismundo, la vida interna de las iglesias continuó en gran medida como había sido, hasta el momento en que los jesuitas lanzaron contra Dávid la acusación de "nonadorantismo", herejía según la cual no había que invocar a Cristo en las oraciones. Ciertamente, esta innovación colo-

[54] Békés logró huir a Polonia, donde fue encarcelado. Cosa extraña, poco después, al ascender Esteban Báthory al trono de Polonia, Békés fue liberado de la prisión, y todo cuanto había perdido le fue compensado con nuevas concesiones. Además, fue nombrado comandante de la guardia de corps de Esteban, y fue su compañero de tienda en la guerra contra Moscovia. Véase Wilbur, *Unitarianism,* p. 56.

caba a los unitarios fuera del terreno cubierto por los artículos de tolerancia que había firmado el rey Juan Segismundo.

El nonadorantismo, consecuencia lógica de la negación de la divinidad de Cristo, había sido expresado por el superintendente unitario ya en 1572, a sugerencia quizá del refugiado Adán Neuser, procedente de Heidelberg (cap. XXXI.2), y ciertamente con la anuencia de los rectores de la escuela de Kolozsvár, Juan Sommer y Jacobo Paleólogo (*ca.* 1520-1585).[55]

Este Jacobo Paleólogo, después de residir en Cracovia de 1571 a 1572 (cf. también *infra,* cap. XXIX.1), se trasladó a Transilvania, y entre 1573 y 1574 dio clases en la escuela de Kolozsvár. Nacido en la isla de Quíos, de padre griego y madre italiana, afirmaba ser descendiente de la familia imperial de Bizancio. Se había hecho fraile dominico en Roma, había dedicado al superior general de su orden, Vicente Giustiniano, un comentario sobre el libro del Apocalipsis, y luego, en 1559, había tenido que huir para no caer en las garras de la Inquisición. No se sabe prácticamente nada de lo que hizo durante los diez años siguientes, pero en 1570 se hallaba en Praga, hecho un erudito orientalista, gran conocedor del Corán. Ya sea por su erudición, ya a causa de su sangre supuestamente imperial, fue nombrado pensionario de la corte de los Habsburgos, hasta el día en que, habiéndose hecho sospechoso, tuvo que salir de allí. Estuvo entonces en Cracovia y en Varsovia, después durante una corta temporada en Transilvania, y luego de nueva cuenta en Cracovia, donde publicó su tratado *De discrimine Veteris et Novi Testamenti* (28 de junio de 1572). Había estado en contacto epistolar con Dávid desde septiembre de 1570. Su reciente visita y su nuevo libro tienen seguramente que ver con las disputas ocurridas en Transilvania. En enero de 1573 se encontraba de nuevo en Kolozsvár y, mientras esperaba la primavera para emprender un viaje a Turquía, elaboró sus radicales opiniones sobre el nonadorantismo (que él, equivocadamente, creía estar derivando de los escritos de Servet) y sobre la suspensión de los sacramentos en ocho breves tratados escritos para el seminario universitario de Kolozsvár. Algunos de estos tratados fueron reelaborados por Sommer y copiados por los estudiantes. Cinco de ellos presentan un interés especial: el *De tribus gentibus* (1572), el *De resurrectione mortuorum* (1572), la *Dissolutio de sacramentis* (1573), el *De eucharistia* (1573) y el *De baptismo* (1573). Los ocho tratados u opúsculos, junto con el ya mencionado *De discrimine Veteris et Novi Testamenti* y varios otros trabajos de Paleólogo, circularon en compilaciones manuscritas de las cuales sobreviven tres, con variantes entre sí. Su obra más extensa, intitulada *Catechesis christiana die-*

[55] Sobre este último, véase Karl Landsteiner, *Jacobus Palaeologus, eine Studie,* Viena, 1873; Stanislas Kot, "Jacques Paléologue, défenseur de Servet", en el cit. volumen colectivo *Autour de Servet et de Castellion,* pp. 104-106, y Antal Pirnát, "Jacobus Palaeologus", en Chmaj (ed.), *Studia nad arianizmem,* pp. 72-129. Luigi Firpo, "Christian Francken antitrinitario", *BSSV,* LXVIII (1960), p. 29, nota 8, mencionada de paso, basándose en D. Orano, el nombre original de Paleólogo: Giacomo Massilara. Véase asimismo G. Rill, "Jacobus Palaeologus, ein Antitrinitarier als Schützling der Habsburger", *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs,* 1963, y Lech Szczucki, "Jakub z Chios-Paleolog: Zarys biografii", *ORP,* XI (1966), 63-91.

rum duodecim (Kolozsvár, 1574), figura sólo en el más voluminoso de los tres manuscritos, y suele dar su nombre a todo el conjunto.[56]

En varios de estos escritos sostiene Paleólogo que los sacramentos, en el sentido que les ha dado la iglesia, simplemente no existen. La Biblia no los menciona. El bautismo puede ser administrado como mera formalidad, pero lo cierto es que no tiene significado alguno. La última cena de Jesús fue una comida normal en la que hubo cordero con salsa y especias y lo demás, y no sólo pan y vino. También los cristianos primitivos se reunían para celebrar cenas comunes y corrientes, precedidas o seguidas de oraciones en acción de gracias. Tarea de los ministros es establecer de nuevo el sentido de la Cena del Señor como *agape* (cf. Camilo Renato, cap. XXII.1), pero con prudencia, sin herir de golpe los sentimientos de los fieles. Las palabras de Jesús, "Haced esto en memoria mía", significan simplemente esto: que a partir de entonces, cada vez que los cristianos comieran juntos debían acordarse de él y de sus preceptos, y de Dios su Padre. El hecho de que estos tratados hayan servido para la enseñanza en la escuela de Kolozsvár es prueba de que Sommer y Dávid suscribían las opiniones de Paleólogo. Se explica, pues, que la Cena del Señor haya quedado abrogada en Kolozsvár, incluso en su forma sacramentaria.

Blandrata, alarmado por tamañas innovaciones, comenzó a hostigar a Paleólogo, el cual, según lo planeado, se dirigió durante la primavera a Turquía. En mayo de 1573 visitó su isla natal, Quíos, y del 14 de junio al 8 de julio estuvo en Constantinopla. El 12 de agosto se hallaba ya de regreso en Kolozsvár, donde escribió una relación de su viaje.

Este último escrito de Paleólogo tiene una doble finalidad: recuperar el favor del emperador Maximiliano II (Maximiliano I de Hungría) y acallar todas las sospechas en cuanto a su legitimidad de descendiente del linaje imperial constantinopolitano. Se ufana de contar con un número fantástico de amistades en el Oriente,[57] y refuta el rumor (difundido en Polonia) de que se hizo musulmán y llevó una vida disoluta en Istambul.

[56] Los tres manuscritos que se conservan fueron compilados, respectivamente, por Gervasio Lisznyai, Jorge Enyedi y el obispo Mateo Thoroczkai. Véase su descripción en el art. cit. de Antal Pirnát, "Jacobus Palaeologus", pp. 91-92, y, de manera más circunstanciada, en su libro *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren,* Budapest, 1961, pp. 188-196. De la *Catechesis,* conservada sólo en el manuscrito que perteneció al obispo Thoroczkai, existe ahora una edición crítica y abundamente anotada por Růžena Dostálová, Varsovia, 1971. Lech Szczucki, por su parte, ha publicado una edición crítica del *De tribus gentibus,* primer opúsculo de la serie, así como de otros dos escritos de Paleólogo, *De peccato originis* (carta al papa Pío V) y *An omnes ab uno Adamo descenderint,* en apéndice a su libro *W kręgu myślicieli heretyckich,* Wrocław, 1972. (El libro de Szczucki estudia el pensamiento de Paleólogo y de un segundo personaje, Cristián Francken, representado por dos documentos que se editan en los apéndices.) Sobre el contenido de algunos de los escritos de Paleólogo véase también *infra,* cap. XXIX, a la altura de la n. 21.

[57] Por ejemplo el voivoda de Valaquia, el patriarca de Constantinopla, muchos funcionarios turcos (entre ellos Aga Amurath, hijo del comandante de la flota turca) y dignatarios musulmanes. Afirma haber recibido propuestas de altos cargos de los turcos, del patriarca, del cardenal Giustiniano, lo mismo que del gobernador turco de los judíos residentes en las islas del Egeo.

Paleólogo entabló asimismo una batalla literaria con Gregorio Paulo sobre la cuestión de la magistratura y la guerra. Gregorio le había mandado un escrito polémico; ocho días después de recibirlo, ya tenía Paleólogo lista la réplica, y quizá inmediatamente se trasladó con ella a Polonia. Desde Polonia regresó a Transilvania por lo menos una vez en 1573. Pero el 27 de diciembre de este año se hallaba de vuelta en Cracovia, adonde pertenece el resto de los episodios y hazañas de su vida (*infra*, cap. XXIX).

El nonadorantismo y la suspensión o alteración radical del significado de los sacramentos siguieron siendo objeto de preocupación para los transilvanos después de su partida.

En el sínodo unitario celebrado en Torda en marzo de 1578, al que asistieron trescientos veintidós pastores, Blandrata, como principal de los ancianos y médico de la corte, consciente del gran peligro de la innovación, y Dávid, el intrépido innovador, se enfrentaron en un trágico conflicto sobre los problemas del antipedobaptismo y el nonadorantismo. El sínodo aprobó el principio de *communis prophetia*, "que da a todos los ministros la libertad de investigar y de discutir unos con otros, sin peligro, aquellas materias que no han sido decididas ni declaradas todavía por el sínodo general, pero a las cuales es conveniente prestar seria consideración ... en buen orden y bajo reglas adecuadas para nuestros tiempos".[58] Dávid habló de manera persuasiva sobre la idolatría implícita en la adoración de Cristo, el Hombre. El bautismo de los infantes, contra el cual había predicado y escrito Dávid durante largo tiempo, quedó sinodalmente abolido por carecer de base en las Escrituras.

Es seguro que Francisco Dávid había estado practicando personalmente el bautismo de los creyentes en fecha anterior a la aprobación oficial. Así lo indica el hecho de haber publicado en 1570 las traducciones alemana y húngara del tratado anabaptista holandés que antes mencionamos (cap. XXVIII.2), y así lo atestigua un jesuita, organizador de los preparativos de Esteban Báthory para la restauración católica de Transilvania, según el cual Dávid "había abolido el bautismo [de los infantes]".[59]

Por los mismos días, Matías Vehe (Glirius), hebraísta y cristiano judaizante, que había sido pastor en el Palatinado, salió huyendo de Heidelberg y, después de pasar por Polonia, llegó a Transilvania por invitación de Dávid. En Transilvania escribió su *Mattanjah* (1578) [60] y convirtió por lo menos a dos personas, Andrés Eössi y Benedicto Óvari. En sus escritos y en sus declaraciones afirmaba Vehe-Glirius que los libros del Nuevo Testamento no estaban inspirados en el grado en que lo estaban los del Viejo

[58] Jacobo Paleólogo, *Defensio Francisci Davidis in negotio de non invocando Jesu Christo in precibus*, incluida en los *Opera* de Socino, II, 229, según cita de Wilbur, *Unitarianism*, pp. 68-69.

[59] Juan Leleszi (1579). Véase Endre Veress, *Epistolae et acta Jesuitarum Transylvaniae*, vol. I, Leipzig-Viena, 1911, núm. 22, p. 7.

[60] El *Mattanjah* fue encontrado en Holanda. Se anuncia su publicación, en Budapest, al cuidado de Róbert Dán, junto con una introducción suya sobre Vehe-Glirius y la Reforma Radical. Véase, entre tanto, su "Sabbatarian Ideology", art. cit., y también Ladislaus Martin Pákozdy, *Der siebenbürgishe Sabbatismus*, Stuttgart, 1969.

Testamento, argumentando que aquéllos representaban fundamentalmente las opiniones de los apóstoles y de sus seguidores una vez que Jesús (un simple profeta, hijo de José y de María) murió sin haber instaurado el Reino. Sostenía que habría un segundo advenimiento de Jesús (con la fortuna que no tuvo el primero), que mientras tanto lo válido y obligatorio seguía siendo el Pentateuco, que por lo tanto los cultos religiosos debían tener lugar el sábado, y que había que seguir las leyes de los judíos, por ejemplo en materia de alimentación. Con todo, Vehe-Glirius y sus discípulos sabatarios se consideraban unitarios, aunque extremistas, y evidentemente cristianos, puesto que reconocían el carácter del Mesías y entre tanto podían contarse, aun sin ser judíos, como miembros del pueblo de Dios.

El antipedobaptismo y el nonadorantismo –y no digamos el sabatarismo– eran ciertamente fuertes innovaciones en la fe sancionada por el difunto rey unitario. A pesar de la creciente agresividad del catolicismo y de las continuas amonestaciones emanadas de la dieta, Dávid hizo, sin embargo, todo lo posible por llevar a sus últimas consecuencias la innovación referente a la invocación de Cristo. Después de convocar a otro sínodo en Torda en el otoño de 1578, hizo públicas sus opiniones primero en tres y luego en treinta Tesis. Blandrata, que tenía objeciones contra todas, decidió entonces mandar imprimir dieciséis de las opiniones más judaizantes de Dávid, quizá alterando tendenciosamente algunas de sus frases.[61] Báthory y sus súbditos pudieron así ver hasta qué extremos llegaba la enseñanza de Dávid: Jesús, el Mesías anunciado por los profetas, pero rechazado por los judíos, fue un hombre como todos, nacido de la semilla de José; después de "una vida de inalterado reposo", pronto volverá de nuevo a gobernar como rey la nueva Jerusalén habitada por el pueblo de Dios; pero, mientras tanto, no desempeña oficio alguno, ni el de rey ni el de sacerdote, y por lo tanto no debe ser invocado en las oraciones, puesto que no es Dios, y sus preceptos, aunque dignos de ser escuchados, no deben entenderse como una derogación de la ley de Moisés.

Blandrata, como miembro de la corte, vio claramente que el príncipe, presionado por los jesuitas, podía emprender acción legal contra el unitarismo e instó a Dávid a ser discreto. Llegó incluso a sugerir que dos o tres ministros unitarios (a quienes menciona), de los que más celosamente habían difundido las nuevas enseñanzas, o sea de los más judaizantes, fueran procesados por herejía, para mostrar la buena fe de los unitarios (!). Dávid rechazó la propuesta por deshonrosa, y los dos antiguos aliados se separaron violentamente. Blandrata solicitó entonces la ayuda de Fausto Socino (sobrino de Lelio), de cuyo debate acerca de Cristo como Salvador, celebrado en Basilea a comienzos de ese año (cap. XXIX.7), había tenido noticias. Consiguió que Socino hiciera viaje a Transilvania y convenciera a Dávid de la necesidad de adorar a Cristo, para evitar que el unitarismo

[61] *BFP*, II, 801-803; impresas también por Lampe, *op. cit.*, pp. 306-311, y por Wallace, *op. cit.*, vol. II, pp. 248-255.

siguiera dando pasos tan péligrosos en dirección del judaísmo. Socino acudió, en efecto, después de pasar por Polonia, y trayendo recomendaciones de las iglesias polacas, y se alojó en casa de Dávid, aunque a expensas de Blandrata.

Las discusiones fueron muy largas, y los documentos, en particular el registro de los debates (que nos ha llegado sólo en la versión de Socino), no son del todo claros. Pero es bastante lo que se saca en limpio.[62] Sostenía Socino que el Hombre Jesús, caso único entre los mortales, había sido resucitado y exaltado *permanentemente* a la dignidad de Vicegobernador cósmico de Dios Padre y Cabeza de la Iglesia, razón por la cual era objeto legítimo de adoración; Jesús, además, escuchaba y respondía por sí las oraciones a él dirigidas, y era el temible Juez futuro de la humanidad en su Segunda Venida. (Posteriormente llegaría Socino a la convicción de que para los anticristianos y los no cristianos, o sea para los malos, no habría resurrección: su castigo merecido y suficiente era el olvido, la nada.) Dávid, por su parte, reconociendo la verdad escriturística de la resurrección y la ascensión, veía en ello una señal de que Dios había aprobado plenamente las enseñanzas de Jesús; esa ascensión podía compararse con las ascensiones de Enoc y de Elías, o con la de San Pablo cuando fue arrebatado al tercer cielo (y hasta con la ascensión de Mahoma, aunque esto no lo dijera él): ninguno de esos mortales dejó de serlo a causa de su ascensión. La vida y las enseñanzas de Jesús demostraban, sí, que él fue "el Mesías prometido" (cosa que ciertamente no admitían los judíos) y que, llegado el día de la Segunda Venida, sería resucitado para ser juez de todos los hombres, buenos y malos (en lo cual era Dávid más tradicionalista que Socino); pero, mientras llegaba ese día, no había razón para adorarlo ni para dirigirle oraciones, como si estuviera vivo en el cielo. (Tiempo después, esta fundamental convicción escatológica y cristológica de Dávid se reafirmaría entre los unitarios de Transilvania, cuyo lema, "Dios es Uno", se endereza no sólo contra los cristianos de cristología ortodoxa, sino también, y muy concretamente, contra los hermanos polacos que aceptaron la doctrina de Socino.)

Dávid permaneció inconmovible. Entonces Blandrata hizo que se le suprimiera la renta que recibía de la iglesia. Dávid protestó, comparándose con Servet perseguido por Calvino. Blandrata le advirtió que, de no abandonar su escandaloso nonadorantismo, sería acusado y juzgado por su innovación en la próxima reunión de la dieta. El problema fue remitido a una comisión de ministros, que a su vez decidió remitirlo a un sínodo general. Otra cosa que propuso Blandrata fue pedir que los hermanos polacos juzgaran las opiniones de los dos lados, por escrito, y que mientras

[62] Véase George H. Williams, "The Christological Issues between Francis Dávid and Faustus Socinus, 1578-1579", comunicación presentada en la Conferencia de Siklós (1979) de la Asociación Húngara de Estudios sobre el Renacimiento, que aparecerá, con las demás comunicaciones, en el vol. VI (Budapest, 1982) de la serie *Studia Humanitatis,* al cuidado de Tibor Klaniczay.

tanto Dávid guardara silencio. Dávid dijo estar de acuerdo, pero casi en seguida, en su calidad de superintendente, convocó a un sínodo en Torda, en rebeldía contra Blandrata y sin esperar la contestación de las iglesias polacas.

Blandrata llegó por fin a la conclusión de que Dávid era incorregible. Valido de la posición que ocupaba en la Iglesia Menor de Polonia y de su estratégico cargo en la ahora católica corte de Transilvania, pudo convocar a cincuenta personalidades del clero y hacerles una detallada exposición de las razones por las cuales la innovación de Dávid tenía que ser llevada ante la dieta. Dio a cada uno de los reunidos un resumen de las doctrinas de Dávid que dejaba muy mal parado al superintendente, y ejerció asimismo otra clase de presiones, dando a entender que si ellos, los pastores, no votaban en el sínodo de la manera adecuada, se exponían a ser destituidos de sus puestos y expulsados. Al mismo tiempo escribió a Socino para hacerle saber a Dávid que, aunque hasta esos momentos lo había defendido ante el príncipe, ahora se veía obligado a ponerse en su contra. Las consecuencias no se hicieron esperar: el voivoda católico ordenó al ayuntamiento de Kolozsvár que le quitara su pastorado a Dávid y lo mantuviera arrestado en su casa.

Sintiéndose traicionado por Socino, Dávid lo expulsó de su casa. El día siguiente predicó en las dos iglesias de Kolozsvár, informó al pueblo de lo que estaba a punto de ocurrir y defendió todas las doctrinas unitarias, declarando que la adoración de Cristo era tan ilegítima como la invocación de la Virgen y de los santos. Éste sería el último de sus sermones.

Irritado por la acción de Dávid, Cristóbal Báthory le ordenó comparecer ante la dieta de Torda en abril de 1579; pero luego, temeroso de la amenaza que significaba la presencia de algunos simpatizantes aristócratas, pospuso el problema de la innovación, y Dávid no sólo no asistió a la dieta, sino que quedó encarcelado. Lo que Blandrata sentía ahora por él era una implacable enemistad personal. Rechazó cuanta petición se le hizo para aligerar el sufrimiento físico del prisionero. Lo mantuvo estrictamente vigilado por guardias, y muy raras veces permitió que lo visitaran sus familiares. Cuando por fin fue llevado Dávid a la corte del príncipe en Gyulafehérvár, su salud estaba muy quebrantada. Durante la audiencia se adujeron pruebas que demostraban que las opiniones de Dávid sobre la adoración de Cristo, lejos de ser una "innovación", habían sido sostenidas en un tiempo por el propio Blandrata. Los miembros del clero, con una sola excepción, se mostraron indecisos. Los nobles apoyaron a Dávid. Los jesuitas, por supuesto, lo condenaron. Los acusadores pidieron que se le tratara con benignidad, pero los ministros húngaros calvinistas insistieron en la pena de muerte. El príncipe, tras declararlo culpable, ordenó que quedara encarcelado en el castillo de Déva. El audaz innovador no sobrevivió mucho tiempo a sus penalidades, y murió en la cárcel el 7 de noviembre de 1579.

Ya en julio, inmediatamente después del proceso de Dávid, los unitarios conservadores, reunidos en sínodo general, habían adoptado una con-

fesión dividida en cuatro artículos,[63] en la cual se reconocía la función del Cristo viviente como "Rey de las iglesias", que debe ser "invocado y adorado" y "que gobierna a sus fieles mediante su espíritu". De ese modo esperaba Blandrata tener a raya a los davidianos radicales o judaizantes. Pero éstos, bajo la inspiración de Andrés Eössi, *szekler* rico, discípulo de Dávid, no tardaron en avanzar aún más allá del nonadorantismo y de la supresión de los sacramentos y llegaron a la reimplantación de la ley mosaica, por ejemplo en las ordenanzas sobre los alimentos y en la observancia del sábado.[64] En su lucha contra los judaizantes, Blandrata tuvo la suerte de contar con el apoyo de los hermanos polacos, y, protegido además por Esteban Báthory en Polonia y por su hermano Cristóbal en Transilvania, se dedicó a organizar una Iglesia Reformada Unitaria de alcance internacional que quedara permanentemente legalizada. Con este fin mandó imprimir en Kolozsvár el tardío *Judicium ecclesiarum Polonicarum* (cap. XXIX.6) contra el radicalismo de Dávid.

El papel de Blandrata como reorganizador de su iglesia y restaurador de los sacramentos fue muy notable. Fue él quien movió las cuerdas para que Cristóbal Báthory impusiera a los unitarios como nuevo superintendente (de 1579 a 1592) a Demetrio Hunyadi, tan eficaz en el campo administrativo como conservador en el teológico. En el sínodo de Kolozsvár de 1580 todos los pastores unitarios, salvo dieciocho tenaces davidianos, aceptaron a más no poder la *Disciplina ecclesiastica* de Blandrata, que restauró el pedobaptismo y la celebración conmemorativa de la Cena del Señor. También se introdujo la excomunión menor. (Aunque ya no se usa, en muchas de las iglesias unitarias de Transilvania puede verse todavía hoy el banquillo de los penitentes, colocado a la entrada del santuario donde sigue practicándose la separación de hombres y mujeres.)

[63] Véase el texto latino de estos cuatro artículos en Wallace, *op. cit.*, vol. III, pp. 556-557. De esa manera la mayoría de los unitarios transilvanos obedeció el consejo de Blandrata contra la innovación; pero no ha dejado de persistir entre ellos, casi hasta nuestros días, un sentimiento de reserva y aun de desagrado; muchos, en efecto, ven en Dávid el unitario coherente que, dejando a sus espaldas sucesivamente el catolicismo, el luteranismo y el calvinismo, llegó al unitarismo radical. Sobre el debate entre Dávid y Socino véase el cap. III de Ludwik Chmaj, *Faust Socyn (1539-1604)*, Varsovia, 1963, que es la mejor biografía que existe en cualquier idioma, escrupulosamente basada en las fuentes. Véase también mi comunicación "The Christological Issues . . ." (*supra*, nota 62), donde me ocupo de los antecedentes del debate y destaco el papel que tuvo Stancaro en la evolución del pensamiento religioso de Dávid, desde la aceptación de la doctrina de la Trinidad, a través de las especulaciones sobre el Cristo mediador (en su fase luterano-calvinista), hasta el franco y congruente unitarismo.

[64] Los sabatarios, que persistieron dentro y fuera del aprisco unitario, quedarían formalmente excluidos en 1618. Veinte años después, la dieta de Deés (1638) haría obligatoria la *Complanatio Deesiana*, confesión que elabora el documento de 1579 y añade todo lo necesario para cubrir íntegramente el campo de la doctrina y de la disciplina, de tal manera que hasta el día de hoy sigue siendo la constitución oficial de la iglesia unitaria. Texto latino en Wallace, *op. cit.*, vol. III, pp. 585-587.

XXIX. SECTARISMO Y ESPIRITUALISMO EN POLONIA, 1572-1582

UN AÑO después de morir en Transilvania el rey unitario Juan II Segismundo (1540-1571) sin dejar descendencia, moría en Polonia Segismundo II Augusto (1548-1572), su tío, el último rey Jagellon, también sin heredero. Inmediatamente, las casas de Habsburgo, Valois, Moscovia y Báthory se mostraron muy ansiosas de colocar a algunos de sus miembros en el trono vacante. El senado polaco, alarmado ante tanta solicitud, y temeroso de una agresión, ordenó preparativos para la posible guerra. En 1573, después de conseguir la firma de un convenio destinado a impedir que se repitiera en Polonia la matanza de San Bartolomé que había ensangrentado a Francia, el senado eligió a Enrique de Valois. Pero después de unos cuantos meses de gobierno Enrique tuvo que abdicar para suceder a su hermano con el nombre de Enrique III de Francia, y entonces el senado, constituido por obispos católicos y magnates protestantes, decidió nombrar a Esteban Báthory, voivoda católico de la Transilvania luterana, reformada y unitaria, nuevo rey de Polonia (1575-1586). Ya hemos llamado la atención (cap. XXVIII.3) sobre el importante papel que Jorge Blandrata, el italiano médico de las cortes de Cracovia y Gyulafehérvár, desempeñó en las gestiones hechas para conseguir la elección de Esteban, emparentado con los Jagellones por su matrimonio con la hermana del difunto rey Segismundo.

La lucha constitucional, que duró de 1572 a 1575, hizo de candente actualidad la cuestión del empleo de la espada, tan debatida en el seno de la Iglesia Menor (cap. XXIX.1), intensificó la búsqueda de una base teológica para la tolerancia religiosa en un estado multiconfesional (cap. XXIX.2) y situó en un contexto político crítico la fase polaca del nonadorantismo (cap. XXIX.3). El repudio unitario de las oraciones dirigidas a Cristo hizo que la totalidad de la Iglesia Menor apareciera ahora como triplemente subversiva; en efecto, además de negar la validez del bautismo de la mayoría de los ciudadanos y de condenar el empleo de la espada, los extremistas estaban negándole al estado incluso las sanciones y los sufragios de la liturgia. Tales, al menos, hubieran sido las acusaciones contra la Iglesia Menor.[1] Después de detenernos en estos aspectos estrechamente relacionados entre sí, pasaremos del nonadorantismo judaizante a un análisis de varias extraordinarias teorías que ciertos extremistas de la Iglesia Menor lanzaron en cuanto a la tolerancia interconfesional (cap. XXIX.4), para concluir con una sección sobre la teología de Fausto Socino (cap. XXIX.7) y los comienzos del socinianismo organizado, que ocurrieron en el sitio mismo de la colonia anabaptista y anti-nicena de Raków (cap. XXIX.8).

[1] Quizá haya que esperar todavía un poco para evaluar en su conjunto la intensa labor de investigación que se viene desarrollando en Polonia acerca de los orígenes sociales de los dirigentes de la Iglesia Menor y los factores de clase que operaron en los debates sinodales

1. La controversia sobre la espada, 1572-1575

La controversia sobre la espada fue en Polonia a la vez social y política. La cuestión social era si los conversos evangélicos entre la *szlachta* (aristocracia menor) debían renunciar al empleo de la espada sobre sus siervos y hacerse verdaderamente hermanos suyos en Cristo. La cuestión política era si esos mismos grandes señores debían renunciar también al empleo de la espada para la defensa de la cosa pública. Como veremos, hubo anti-trinitarios que nunca renunciaron al derecho de propiedad de sus aldeas ni dejaron de cumplir su deber en tiempo de guerra, otros que liberaron a sus siervos pero reconocieron el papel que les tocaba en el caso de una guerra justa, y finalmente un núcleo macizo de grandes señores que, con el apoyo de sus teólogos, renunciaron del todo a la espada, así en lo social como en lo político.

En Polonia no hubo, desde luego, ningún movimiento comparable con la gran Guerra de los Campesinos de Alemania, en la que los labradores, artesanos y mineros exigieron nuevas condiciones de vida. En vez de eso, la revolución social cristiana se inició en Polonia cuando cierto número de pastores anabaptistas y anti-nicenos –no todos ellos procedentes de las clases más humildes– convirtieron a un cristianismo evangélico a varios grandes señores y miembros de la aristocracia menor, que a su vez se sintieron movidos por un impulso de fraternidad evangélica a emancipar a sus siervos y a considerarlos como coherederos en Cristo. La posición que mantuvo la mayoría de los hermanos reformados radicales (la Iglesia Menor de Polonia) en cuanto a la fraternidad cristiana y el pacifismo no fue el esfuerzo de una clase desamparada por evitar verse enredada en los conflictos y las pretensiones de los grandes; fue, en parte por lo menos, obra de los propios grandes señores, los equivalentes polacos y lituanos de esos nobles radicales alemanes que fueron Leonardo de Liechtenstein y Gaspar Schwenckfeld. Estos partidarios del pacifismo, miembros de la impetuosa e independiente *szlachta* –algunos verdaderamente opulentos, otros sólo moderadamente ricos–, tenían propiedades y derechos que defender, y dependientes que proteger, y obedecían un código que exigía de ellos una prontitud casi quijotesca a hacerlo así cada vez que se proclamaba la leva en masa de la nobleza *(pospolite ruszenie)*. La conversión de estos señores feudales al pacifismo significaba una revolución social para sus familias, para sus secuaces y para sus siervos. Un gran señor como el juez Juan Niemojewski, propietario de veinte aldeas, con una tradición familiar de heroica valentía en las guerras contra los caballeros teutónicos, los turcos y los moscovitas, no podía menos de quedar deshonrado a los ojos de sus iguales, y de atraerse incluso, algunas veces, el menosprecio de las personas (pertenecientes a otros campos confesio-

acerca de la espada. Véase, mientras tanto, el admirable análisis que de una serie de monografías polacas recientes ha hecho Gottfried Schramm, "Antitrinitarier in Polen, 1556-1658", *BHR*, XXI (1959), 473-511, especialmente pp. 496 *ss.*

nales) a quienes ya no consideraba ahora como gente baja, sino como iguales en Cristo.

En 1572, el peligro de la guerra dinástica expuso a estos miembros aristócratas de la Iglesia Menor, anabaptistas, anti-trinitarios y pacifistas, lo mismo que a sus teólogos, a violentos ataques por parte de los católicos y de los miembros de la Iglesia Mayor, y causó considerable disensión en el seno de la propia Iglesia Menor. La cuestión de la espada se presentaba en 1572 inmediatamente después de la controversia sobre el bautismo de los creyentes, y por fuerza tenía que acarrear una escisión en esa Iglesia Menor, tal como diez años antes, o sea en 1562, la cuestión de la formulación "constantiniana" de la doctrina de la Trinidad había abierto el cisma (destinado a ser permanente) en el conjunto de la Iglesia Reformada Polaco-Lituana.

En agosto de 1572, un mes después de la extinción de la dinastía de los Jagellones, el emprendedor y viajero teólogo-publicista Jacobo Paleólogo, con quien hace muy poco nos hemos encontrado en las importantes disputas de Kolozsvár (cap. XXVIII.3), publicó una porción de su tratado sobre la espada magisterial y la guerra justa, *Defensio verae sententiae de magistratu politico.* Alarmado por lo que él consideraba irresponsabilidad política de los rakowianos y de los demás pacifistas de la Iglesia Menor de Polonia –con quienes, por lo demás, seguían estando sus simpatías–, Paleólogo afirmaba categóricamente en esa obra la obligación que tenían los cristianos de aceptar cargos públicos y de prestar sus servicios en el ejército, puesto que, según decía, la negativa a hacerlo así "allana siempre el camino al poder a los impíos".[2] Este ataque incomodó mucho a la mayoría pacifista de los hermanos polacos, que sintieron que uno de los principios fundamentales del cristianismo evangélico estaba peligrando. Su réplica a Paleólogo fue formulada por Gregorio Paulo, *Adversus Jacobi Palaeologi de bello sententiam Responsio*, impresa en Raków ese mismo año de 1572.[3] No fue ésta una argumentación metódicamente razonada, como lo era la del griego cosmopolita, sino una impetuosa y emotiva exhortación a seguir el ejemplo de la mansedumbre de Cristo. La cautela que muestra Gregorio Paulo en su *Responsio* es prueba del peligro que suponía el expresar sentimientos pacifistas durante el interregno de 1572 a 1573.

Fue sobre todo en Raków donde los hermanos polacos adoptaron el punto de vista extremo o evangélicamente consecuente acerca de la guerra. Estanislao Budziński,[4] en un escrito enviado desde Cracovia al sínodo de Lutomierz de 1573, criticó la postura de los rakowianos diciendo que cada vez que veían a alguien ceñido con la espada "lo condenaban sin más averiguaciones y lo mandaban al infierno". El anciano Martín Kro-

[2] Pirnát, "Palaeologus", *loc. cit.*, pp. 84-85.

[3] Reproducida por Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska,* pp. 33-58, y analizada por Kot, *Socinianism,* pp. 56-60.

[4] Kot, *Socinianism,* p. 61.

wicki, que ahora se hallaba en Piaski, al saber que el sínodo le había encargado a Czechowic una réplica contra Budziński, escribió personalmente a este último, instándolo a combatir el fatuo pacifismo de Czechowic y de Gregorio Paulo.[5] Krowicki deploraba el extremismo rakowiano, que parecía negar la salvación a los ricos y a los gobernantes, y caricaturizaba su visión de un Dios que no otorgaba su benevolencia sino a "aquellos que andan en traje de campesinos, con ropas harapientas y sucias o con pellizas llenas de piojos". Krowicki exigía de los miembros de la Iglesia Menor algo más que una obediencia indiferente a los magistrados, e insistía en una aceptación inequívoca de quienes ejercían la autoridad civil no sólo de acuerdo con su conciencia, sino también en cuanto miembros de la iglesia.[6]

El golpe teológico más temible contra los rakowianos vino, sin embargo, del hombre que había puesto en marcha la controversia. El 18 de agosto de 1573, el día mismo que recibió en Transilvania la *Responsio* de Gregorio Paulo, Jacobo Paleólogo se sentó a escribir una refutación en toda forma.[7] Se ocupó en ella de la cuestión fundamental, o sea el derecho de los magistrados a servirse de la espada y el derecho de los cristianos a acudir a los tribunales en los casos de litigio. Hacía una defensa del poder civil, y condenaba lo que para él era el delito más grave de los rakowianos, su práctica de la excomunión, que privaba de la vida eterna a los castigados. Deploraba asimismo Paleólogo la tendencia sectaria de los hermanos polacos a aislarse de la sociedad. Pero los argumentos de quien se decía retoño de la desaparecida dinastía imperial de Oriente, respaldados por las súplicas del sabio lituano Simón Budny, no lograron disuadir a los rakowianos.

2. La "Pax dissidentium"

Además de debatir la cuestión de la guerra y de la función de los magistrados, no pocos de los súbditos del difunto rey habían estado pensando, llenos de aprensión, en el día en que un sucesor real pudiera reactivar los antiguos castigos decretados contra quienes abrazaban creencias disidentes. Las noticias de los millares de protestantes franceses que perecieron en la matanza de la noche de San Bartolomé alarmaron a los protestantes polacos de todas las confesiones. Todos llegaron entonces al acuerdo de que, antes de convocar cualquier dieta para elegir nuevo rey, debía firmarse un documento que les garantizara plenamente su seguridad futura. En enero de 1573 celebraron una sesión conjunta el

[5] Esta carta de Krowicki, escrita desde Piaski, la última de sus parroquias, el 28 de octubre de 1573, fue publicada por Budny en su *Urząd miecza*.

[6] Véase el resumen de la carta de Krowicki en Kot, *Socinianism*, pp. 61-62.

[7] *Ad scriptum fratrum Racoviensium de bello et judiciis forensibus Responsio;* analizada por Kot, *Socinianism*, pp. 62-66.

senado y la cámara de los diputados en Varsovia, y en la "confederación" preparada por una comisión mixta de protestantes y católicos y aprobada por casi todos los senadores, seglares y clericales,[8] insertaron un artículo destinado a impedir en lo futuro cualquier clase de persecución o contienda civil motivada por cuestiones religiosas:

> Habiendo en nuestra república no pocas diferencias de opinión en materia de religión, a fin de impedir desde un principio que por tales motivos ocurran entre nuestro pueblo las perjudiciales contiendas que claramente hemos visto en otros reinos, prometemos mutuamente, por nosotros mismos y por nuestros sucesores, sin límite de tiempo, bajo la obligación de nuestro juramento, y empeñando en ello nuestra fe, honra y conciencia, que quienes diferimos en cuanto a credo religioso *(dissidentes de religione)* guardaremos la paz los unos con los otros, y jamás veremos en una diferencia de fe o en un cambio de iglesias razón para derramar sangre o para castigarnos unos a otros con confiscación de bienes, infamia, encarcelamiento o destierro, ni tampoco daremos ayuda a ningún magistrado o funcionario que intente semejantes acciones.[9]

A consecuencia de lo anterior, el rey que resultara elegido tenía que jurar, en el momento de su coronación, "conservar y mantener la paz y la tranquilidad entre aquellos que difieren en cuanto a credo religioso", y no tolerar que nadie sea "violentado u oprimido por razón de su religión".[10]

Inmediatamente estalló la oposición a esta *Pax dissidentium*, expresada por el arzobispo Uchański; y todos los obispos católicos retiraron su nombre, excepto uno,[11] que tuvo el valor de ponerse al lado de la mayoría de nobles presentes, *propter bonum pacis*. En 1573 se entendía claramente que el término *dissidentes* se aplicaba a todos los grupos cristianos, inclusive los católicos.[12]

Así, pues, cuando Enrique de Valois fue elegido rey, se le hizo saber la obligación que tenía de firmar los que luego se llamaron Artículos Enriquinos, que garantizaban la libertad política de la *szlachta*, la responsabilidad del rey para con la dieta y la tolerancia entre los *dissidentes*. Estos artículos fueron firmados en nombre de Enrique por el enviado de Francia. El primado de Polonia (Estanislao Hosius) y su enviado episcopal

[8] "Confederación es el nombre dado a la amplísima base general de acción con respecto a la elección del rey, acordada por la asamblea conjunta en Varsovia el 28 de enero de 1573", dice Wilbur, *Socinianism*, p. 363, nota 26. La literatura sobre la elección de Enrique de Valois (más tarde Enrique III de Francia) es inmensa. En mi libro *Polish Brethren*, Chico, California (*Harvard Theological Studies*, XXX), incluyo el discurso de Estanislao Lubieniecki (de hacia 1658) en que cuenta la historia de la *Pax dissidentium*. Véase mi prefacio al documento XXIX, y las notas, en que reseño toda la bibliografía existente.

[9] *Volumina legum*, Petersburgo, 1859-1860, vol. II, p. 124; traducción inglesa en Wilbur, *Socinianism*, pp. 363-364.

[10] *Volumina legum*, II, 135; Wilbur, p. 364.

[11] El obispo Krasiński, de Cracovia.

[12] A finales del siglo, la palabra acabó por aplicarse sólo a quienes no eran católico-romanos.

objetaron vehementemente esa aquiescencia indirecta a la tolerancia por parte del rey electo, pero entonces fue el noble luterano Juan Zborowski quien le hizo saber a Enrique que no podría convertirse en rey si no reafirmaba personalmente los acuerdos. Más tarde, cuando los obispos le aconsejaban de nuevo a Enrique, en Varsovia, que eliminara de su juramento el artículo liberal, fue el gran mariscal Juan Firlej, calvinista, quien insistió en que lo incluyera.

Pocos meses después de subir al trono polaco, Enrique de Valois abdicó para hacer valer sus derechos al trono de Francia, que había quedado vacante a la muerte de su hermano Carlos IX. El personaje elegido para sucederlo como rey de Polonia, Esteban Báthory, aceptó sin vacilación alguna la "confederación" de Varsovia. Se mantuvo siempre fiel a su credo católico, pero jamás dejó de tratar equitativamente a sus nuevos súbditos protestantes y radicales, empeñado como estaba en un grandioso plan del cual se esperaba la unión de toda la Europa oriental en preparación para un ataque concertado contra la Turquía musulmana. Durante su reinado, la oposición de los obispos católicos [13] a la *Pax dissidentium* y al protestantismo se concentró en los puntos de vista extremos de la Iglesia Menor anti-trinitaria y pacifista, y particularmente en su tendencia judaizante.

3. La controversia sobre la adoración de Cristo: la teología radical de Budny

La vida interna de las iglesias antipedobaptistas y anti-trinitarias de la Pequeña Polonia y particularmente de Lituania se estaba viendo perturbada por las tendencias judaizantes de algunos de sus directores, que se hallaban en contacto con el avanzado pensamiento radical de los unitarios de Transilvania. A semejanza de Francisco Dávid, esos extremistas sostenían que no había que invocar a Cristo en las oraciones.

Por lo que se refiere a Lituania, desde hacía tiempo el judaísmo venía mostrando una fuerte actividad proselitista. Esta situación endémica había reforzado, tal vez por contagio, una tendencia judaizante que existía en el seno del calvinismo. Simón Budny, principal exponente de esta tendencia, dio a los dirigentes cristocéntricos de la Iglesia Menor, así en la Pequeña Polonia como en otros lugares, razones para temer que no tardarían en ser identificados como judíos, perdiendo de esa manera los beneficios de la *Pax dissidentium*. Ya hemos indicado que los adversarios católicos de esta "confederación" de Varsovia de 1573 (contraparte polaca de la constitución de Maros-Vásárhely firmada por el rey unitario de Transilvania en 1571) estaban con los ojos abiertos para descubrir cual-

[13] Unos catorce debates entre la Iglesia Menor y los teólogos católicos, de 1579 a 1620, son estudiados por Stanislas Kot en su artículo "Dysputacje arjan polskich", *RwP*, VIII (1936), 341-370, citado por Wilbur, *Socinianism*, p. 386.

quier "innovación" que legitimara sus empeños de dejar a los radicales fuera de la protección de la *Pax dissidentium,* permitiéndoles así abrir un portillo en el frente protestante.

En el seno de la Iglesia Menor, la controversia sobre el nonadorantismo –y también sobre los efectos adversos del nonadorantismo en la situación constitucional de los radicales y de todo el conjunto de la misión protestante en Polonia– desembocaría en un cisma que a su vez se consolidaría en dos iglesias o hermandades distintas: por una parte los hermanos lituanos, plenamente unitarios (o sea nonadorantes) y ajenos a la postura pacifista, que, en el proceso de la polarización regional y teológica, llegarían a asemejarse muchísimo a los unitarios transilvanos capitaneados por Francisco Dávid; y por otra parte los hermanos polacos de Raków y de Lublin, más cristocéntricos que los lituanos, y que, hasta la llegada de Fausto Socino, se mantendrían cerca del patrón de los anabaptistas germánicos.

Para llevar adelante la causa del nonadorantismo, Budny publicó en 1574 una edición crítica del Nuevo Testamento de la cual eliminó todos aquellos pasajes que eran, según él, interpolaciones tardías hechas para apuntalar una doctrina filosófica de la Trinidad.[14] En oposición no sólo a los protestantes y a los católicos, sino también a los arrianos o diteístas que aún quedaban en el interior de la Iglesia Menor de Lituania y especialmente de la Pequeña Polonia, Budny rechazó por igual la preexistencia del Verbo y la divinidad de Cristo. A Gonesius, Czechowic y Farnowski (concentrados todos en la Pequeña Polonia), que lo acusaban de haber cruzado la raya entre el cristianismo y el judaísmo, les replicó Budny enumerando sus convicciones unitarias en el *De principalibus fidei christianae articulis* (1576),[15] donde, siguiendo el ejemplo de Francisco Dávid, defendía vigorosamente su nonadorantismo. Alabando a Servet y a

[14] Kot, "La Réforme", *loc. cit.*, p. 225.

[15] *O przedniejszych wiary chrystyańskiej artykulech . . .;* reproducido en versión modernizada en Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska,* pp. 317-336.

En varios pasajes de nuestra historia nos encontramos con las palabras "judaísmo", "judaizar", etc. Szczucki propone –y yo con él– que el término "judaizante" se aplique únicamente, en los estudios actuales de historia religiosa, a aquellos cristianos que acabaron por adoptar el sabatarismo y que observaban los preceptos del Viejo Testamento y esperaban la venida del Mesías judío (entendido, sin embargo, como Jesús en su segunda venida). Véase, por ejemplo, *supra,* cap. XVIII, nota 63. En el siglo XVI, las palabras "judaizar" y "judaizante" circularon en el interior de las comunidades de la propia Reforma Radical, y fueron muy utilizadas también por sus adversarios católicos, protestantes clásicos y ortodoxos; pero ni los "de dentro" ni los "de fuera" se servían de ellas para caracterizar precisamente la doctrina unitaria, identificada por los opositores (sin mucha exactitud, por cierto) como doctrina "arriana". La judaización cristiana tuvo en el siglo XVI muchas fuentes, por ejemplo los hebraístas cristianos, los proselitizantes judíos y los literalistas sectarios entre los radicales, especialmente algunos anabaptistas. El hebraísmo o judaísmo cristiano se desarrolló también entre los marranos de Italia y de otras regiones; y en la porción de rito bizantino del reino polaco-lituano hubo corrientes judaizantes llegadas de Kiev, Moscú y Novgorod. En mi art. cit. "Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth", sobre todo pp. 41-72, me ocupo de este último aspecto.

Gentile por los progresos que habían hecho, observaba sin embargo que a esos grandes hombres no podía exigírseles que captaran toda la verdad de un golpe.[16]

Budny, como ya hemos observado (cap. XXIX.1), se había puesto del lado de Jacobo Paleólogo al defender el derecho de los cristianos a desempeñar cargos públicos, a servirse de la espada para la realización de la justicia, a poseer bienes de fortuna, a defenderse a sí mismos y a tomar parte en las guerras. De los demás "artículos principales" de su fe, vale la pena destacar el relativo a la tan debatida cuestión del psicopaniquismo (*supra*, cap. I.5.c, V.4, etc.).

Quien suscitó por primera vez entre los polacos esta cuestión fue probablemente Lelio Socino, el cual dejó entre sus papeles un tratado *De resurrectione* en que, siguiendo a Camilo Renato (cap. XXII.1), exponía una doctrina destinada, según él, a sustituir los viejos dogmas católicos acerca de la inmortalidad natural del alma. Gregorio Paulo, siguiendo a su vez a Lelio Socino, ya en 1568 enseñaba que el alma es tan mortal como el cuerpo, y que necesita esperar igual que el cuerpo el día de la resurrección. Ocho años después, en el mencionado *De principalibus fidei christianae articulis,* Budny abrazó expresamente la posición extrema, el tnetopsiquismo, afirmando que el alma no es otra cosa que la vida del cuerpo, y que no tiene existencia independiente.[17] Encontró algunos seguidores entre la aristocracia menor de la Rusia Blanca.[18]

En el mismo año de 1576 publicó Budny la relación de la matanza de la noche de San Bartolomé, obra del hugonote Francisco Hotman, que él había traducido como una advertencia a los polacos para que no eligieran como rey a Enrique de Valois.

Budny se sometió al rebautismo en 1578. Sin embargo, a semejanza de la postura asumida por el anabaptista Baltasar Hubmaier en Waldshut (cap. VI.3) y en Nicolsburg (cap. IX.2.a), Budny siguió oponiéndose a la doctrina según la cual el deber del creyente cristiano era separarse a tal grado del mundo, que el descuido de sus deberes con respecto al conjunto de la sociedad quedaba plenamente sancionado. Fundándose, por otra parte, en textos del Nuevo Testamento, recordó la estima de Jesús por la pobreza y por los pobres, y afirmó que él no hubiera insistido en la igualdad social entre el amo y el siervo, sino que se hubiera contentado con predicarle magnanimidad al uno y resignación al otro. Desde su base en Lituania, el erudito, celoso y emprendedor unitario-anabaptista reformado impidió que la Iglesia Menor diera por completamente cerrada, en la Pequeña Polonia, la discusión acerca de todas las implicaciones de los problemas socio-políticos.

Para la mayoría, Simón Budny era un neo-israelita, y esta acusación

[16] Kot, "Szymon Budny", *loc. cit.*, p. 91.

[17] *Ibid.*, p. 94.

[18] Consta documentalmente que, en fecha posterior, Segismundo III destituyó al noble Esteban Łowdu de su cargo de juez en Mozyr por haber sostenido que no hay en el hombre un alma perdurable. Véase Kot, "Szymon Budny", *loc. cit.*, p. 95.

no carecía de fundamento. Por otra parte, además de profesar una cristología ebionita, Budny situó su cristianismo unitario en el contexto de un ecumenismo interconfesional. Siguió en esto a Paleólogo, propagando como él la idea universalista de una especie de acción redentora pan-semítica que amalgamaba raza y credo en un proceso de justificación.[19] De este último concepto, como veremos en la sección siguiente, dio una definición especializada.

Con su dinamismo religioso, humanístico y social, Budny fue el originador de varias corrientes intelectuales y espirituales que tuvieron mucha importancia en Lituania. Fue él, por ejemplo, quien puso a los intelectuales lituanos y rutenos en contacto con el pensamiento de Occidente. No deja de ser significativo el ver cómo los caudillos de la Contrarreforma, cuando más tarde confiscaron los talleres de imprenta que Budny tenía en Lituania (o sea, después de que los hijos de los protestantes Radvila y Kiszka se reconvirtieron al catolicismo romano), siguieron el ejemplo de Budny y sacaron a la luz gran número de libros y folletos en polaco, lituano y ruteno, lo mismo que en latín. La memoria de Budny persistiría durante largo tiempo en estas regiones, vituperada unánimemente por católicos, ortodoxos y protestantes calvinistas, todos los cuales reconocieron la amenaza que significaba su excéntrica combinación de talento filológico y especulativo, por una parte, y, por otra, afán de reforma cultural, social y religiosa.

4. La interpretación y tolerancia de las religiones no cristianas

En oposición a Czechowic y a Gregorio Paulo, tanto Budny como Paleólogo se preocuparon por establecer una base bíblica, no sólo para el mantenimiento de la paz y justicia social e internacional, sino también para la instauración de una tolerancia universalista o interconfesional. Paleólogo, el fraile andariego y especulativo, sintió a su alrededor no sólo el surgimiento de la reforma radical en el mundo cristiano latino, sino también el despertar de nuevas energías en el judaísmo, en la ortodoxia oriental y en el mahometismo. Ya en 1572, estando en Cracovia, había compuesto sobre este tema un interesante opúsculo, intitulado *De tribus gentibus,* en el cual expuso su concepto de la salvación y su idea peculiar de la justifi-

[19] Esta idea de Budny y de Paleólogo no debe confundirse con la doctrina sostenida por otro movimiento judaizante más antiguo, que se inició en la región de Kiev poco después de 1470 y que persistió en Rusia hasta bien entrado el siglo XVI. Los seguidores del movimiento de Kiev llegaban mucho más allá de lo que luego sostendría Budny, pues rechazaban enteramente el Nuevo Testamento y basaban su religión en el Decálogo. Budny repudió expresamente toda conexión con ellos, aunque es sumamente probable que ideas análogas hayan preparado el terreno para su propio movimiento semi-judaizante. Me he ocupado de este aspecto del pensamiento de Budny en mi artículo "Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth", *loc. cit.*

cación y lanzó, en una peroración final, un ferviente llamado a la tolerancia religiosa.

La traducción de la palabra *salus,* tal como él la emplea, no es propiamente "salvación", sino más bien "felicidad" o "bienaventuranza". Para el recién nacido, la *salus* está en el seno que da alimento y calor; para el hombre natural, en las posesiones y el poder; para el pagano noble, en la perfección del alma. Todos éstos no son sino aspectos fragmentarios de la *salus* más elevada, conocida sólo a través de la revelación. La revelación fue dada únicamente a los judíos, el pueblo escogido de Dios. Por lo tanto, quienes deseen ser justificados deberán pertenecer a una de las tres ramas actuales del pueblo de Dios: a la rama de los judíos (por raza), a la de los cristianos, o a la de los "turcos cristianos". Es curiosa la idea de Paleólogo sobre la composición de estos grupos, y vale la pena examinarla con cierto detalle.

Todos los judíos son descendientes de Abraham por la sangre. Todos ellos tienen, por herencia, una justicia *per fidem imputata* que, sin embargo, no es ya suficiente para la salvación, puesto que ahora necesitan también creer en Jesús y aceptarlo como Mesías. Así, los "judíos" se dividen en dos grupos: los judíos mosaicos, que siguen rechazando a Jesús, y los que sí lo han aceptado, a saber, los cristianos de raza judía, concretamente "los cristianos coptos y sirios". El segundo grupo, o sea el de los "cristianos", está formado exclusivamente por los gentiles convertidos al cristianismo y por sus descendientes, ya que la justicia *per fidem imputata* es heredada por todos los hijos de cristianos bautizados, de la misma manera que se hereda entre los judíos. El grupo de los "cristianos" incluye, pues, a todos los cristianos incircuncisos, esto es, los católicos romanos, los ortodoxos griegos, los armenios y los protestantes. Ni los descendientes de conversos cristianos bautizados ni los descendientes de judíos (circuncidados) tienen necesidad de ser bautizados. El bautismo o circuncisión es una ordenanza reservada únicamente para los conversos venidos del paganismo. Por último, quienes forman el tercer grupo, o sean los "turcos cristianos", como llama Paleólogo a los mahometanos, son todos cristianos porque ocupan las tierras y en esa forma son descendientes (por la inevitable mezcla inter-racial) de antiguos cristianos (!). Su rito de circuncisión no los hace racialmente judíos, puesto que lo practican por razones de higiene, no de religión. En cuanto a la fe, lo que tienen es una *fides promissionis,* una confianza en las promesas de Dios, aunque carecen ciertamente de la *fides narrationis,* la fe en las cosas que se dicen en la Biblia –de la cual carecen asimismo, añade Paleólogo, muchos de los cristianos, que por lo general saben muy poco acerca de la Biblia. Los mahometanos, por lo menos, reconocen el papel profético de Jesucristo, y en esa medida son cristianos. Así, en resumidas cuentas, los cristianos "judíos", los cristianos gentiles y los cristianos "turcos" se hallan en un plano de igualdad y deben tratarse los unos a los otros como iguales. El *De tribus gentibus* termina con un conmovedor llamado a la tolerancia religiosa, basado en la teología natural y en las Escrituras.

Jacobo Paleólogo se trasladó a Transilvania en enero de 1573, y allí, como hemos visto (cap. XXVIII.3), estuvo trabajando durante un tiempo en Kolozsvár, hasta que la hostilidad de Blandrata, la exigüidad de su estipendio y finalmente la peste lo obligaron a salir. A finales de 1574 se encontraba en la pequeña población de Heltau, alojado en casa de la noble familia Gerendi.

Estando en Heltau escribió Paleólogo la más interesante y colorida de sus obras, la *Disputatio scholastica,* alegoría que comienza pintando la indignación de Jesús –rodeado de los veinticuatro ancianos y de todos los ángeles y arcángeles– ante los esfuerzos que hacen los papistas y los protestantes por demostrar su divinidad, esfuerzos que culminan en un gran sínodo al cual son convocados prominentes maestros contemporáneos, medievales y antiguos por el nuevo Josías (el rey unitario Juan II Segismundo de Transilvania) para debatir el problema del ecumenismo en una ciudad nueva, Janópolis, edificada justamente con ese propósito. El relato de los intentos de cooperación entre católicos famosos y protestantes ilustres contra los anti-trinitarios, y de las vanas discusiones y reyertas entre los propios ortodoxos, hecho en un desorden muy imaginativo, está lleno de toques humorísticos. San Atanasio, por ejemplo, le tiene que leer la cartilla a Calvino en cuanto al credo atanasiano; y, cuando Santo Tomás de Aquino trata de conciliar a los adversarios y Duns Escoto enreda la discusión hablando sobre la diferencia entre *essentia* y *natura,* es Francisco Dávid, como caído de las nubes, quien se encarga de ayudar a los escolásticos a afinar un poco su terminología. Esta obra no se imprimió nunca, y ninguno de los manuscritos que quedan está completo.[20]

Otra obra interesantísima de Paleólogo, la *Catechesis christiana,* escrita en 1574, se refiere a la conversión de un judío y de un indio de México, y está hecha en forma de una prolija discusión entre un católico, un luterano y un calvinista, cuyas mutuas contiendas los llevan a ser derrotados por los unitarios.[21]

En otras dos obras de hacia los mismos años, el *De providentia* y el *De peccato originali* (1573?), Paleólogo la emprende contra Calvino, niega la predestinación y acumula razones para sostener que la providencia divina no inhibe la libertad de los hombres. El pecado no es un acto, sino una intención, el deseo ardiente *(concupiscentia)* de algo que según la ley de Dios no debe ser deseado. Paleólogo distingue entre el pecado de Adán y el pecado de Eva, pero en los dos casos niega que su culpabilidad haya podido heredarse: lo único que hereda cada niño que nace es la naturaleza de Adán y Eva, y el pecado del Paraíso no fue obra de la naturaleza, sino de dos personas. En un opúsculo aparte, intitulado *An omnes ab uno Adamo descenderint,* llega aún más lejos y elabora argumentos

[20] Pirnát, "Jacobus Palaeologus", *loc. cit.*, p. 120.

[21] El extenso diálogo (300 folios manuscritos), conservado en el manuscrito que perteneció al obispo Mateo Thoroczkai, se propone ser un compendio de la teología antitrinitaria. Véase *supra,* cap. XXVIII, nota 56.

para demostrar que Adán y Eva no fueron los primeros padres de todos los seres humanos a quienes Dios creó del polvo de la tierra y que, en consecuencia, no todo el género humano pudo haber heredado su culpa, y que hay pueblos o razas enteramente libres de pecado original.

Según hemos visto, las ideas de Paleólogo acerca del pecado, la espada y la salvación fueron compartidas por Simón Budny, el cual imprimió varias de sus obras en Lituania, en 1580. Paleólogo estuvo viviendo en Polonia después de 1575, pero retirado de los asuntos religiosos. Posteriormente se trasladó a Moravia, y aquí fue aprehendido por órdenes del obispo de Olmütz.

La aprehensión de Paleólogo en 1581, el proceso que después se le siguió en Roma y finalmente su ejecución, como fraile renegado y herético, nos da oportunidad para interrumpir nuestro relato y contar los años finales de varios otros refugiados religiosos que tan importante papel desempeñaron en la Reforma Radical, así en Polonia como en Transilvania.

5. Emigrados italianos en Suiza y en el oriente europeo: ambiente y antecedentes socinianos

Antes de trazar una semblanza del sienés Fausto Socino, y de emprender una caracterización de su papel de transformador de la antipedobaptista y anti-nicena Iglesia Menor de Polonia en un movimiento "sociniano", necesitamos hablar, en una especie de epílogo, acerca de varios otros racionalistas evangélicos radicales de la diáspora italiana que, desterrados de Polonia por el decreto de Parczów muchos años antes (1564), a estas alturas han terminado su vida o están a punto de terminarla en diversos grados de oscuridad y frustración. Pero, incluso desde el destierro, su doctrina contribuyó a delinear los contornos de un socinianismo internacional más tardío, y así será adecuado hablar ahora, aunque sea brevemente, sobre esos años finales que vivieron fuera de Polonia.

a) *Radicales italianos en oriente*

Jorge Negri, pastor de la congregación italiana de Pińczów, había acompañado en un principio (hacia 1550) a Stancaro en su viaje a Hungría y después a Polonia; había sido recibido por los pinczowianos en 1557, y nombrado capellán privado de Próspero Provana en 1558; también residió durante algún tiempo en Vilna, en la corte de Nicolás Radvila. En 1563 vino a visitarlo su padre, Francisco Negri (cap. XXIV.3), el cual predicó a la congregación italiana de Pińczow, trabó amistad con Lismanini y escribió incluso un poema preliminar *Ad lectorem* para la *Explicatio de Trinitate* de Lismanini, en el que censura a los anti-trinitarios y encomia el esfuerzo del autor de la *Explicatio* por desenredar a los verdaderos cre-

yentes de las trampas heréticas.[22] Francisco Negri estaba a punto de regresar a Chiavenna, donde vivía su familia, cuando la muerte lo sorprendió en Cracovia, en mayo de 1564, mientras se preparaba para presentarse ante los reformadores de Zurich y Ginebra con una defensa del libro de Lismanini. Jorge Negri se vio impedido de actuar como secretario en el decisivo coloquio de Piotrków, en 1565, porque, aunque llevaba largo tiempo de residir en Polonia, quedó técnicamente comprendido en el decreto de Parczów.

Bernardino Ochino fue otro de los personajes que tuvieron que emigrar a causa del edicto de Parczów. Sobre la casa del anciano ex-superior general de los capuchinos se había abatido la peste. Atendido en casa de Filipowski, en Pińczów, Ochino se recuperó gradualmente, pero murieron dos hijos y una hija, todos ellos de corta edad. Por los días de Navidad de 1564 emprendió el fatigoso viaje de Moravia con el único hijo que le quedó, y llegó finalmente a Austerlitz (Slavkov), donde encontró alojamiento en casa de Nicolás Paruta. Echando una mirada retrospectiva a su vida, dijo entonces estas palabras: "He tenido mucho que sufrir, pero esto no se le ha ahorrado a ningún apóstol o discípulo de Cristo. Sin embargo, el hecho de haber sido capaz de sufrir todo eso es prueba de que el Señor ha manifestado su poder en mí." Murió en Austerlitz tres semanas después.

Nicolás Paruta, miembro de una noble familia de Lucca y Venecia, y emparentado posiblemente con el historiador de la república veneciana, Pablo Paruta, se había unido a la comunidad de los anabaptistas en Venecia (cap. XXII.2), se había marchado luego a Ginebra y, después de visitar Polonia, se había establecido en Moravia, cerca de una colonia hutterita. En su nutrida biblioteca había libros en latín, en griego y en hebreo. Desde lejos estuvo ayudando a Blandrata en la preparación de un catecismo para Transilvania. Ya hemos mencionado en otro lugar (cap. XXV.3) las veinticuatro tesis sobre la Trinidad enviadas por Paruta al sínodo polaco de Rogów. Paruta había pasado de un incipiente anti-trinitarismo a la antigua herejía de Paulo de Samósata. Acabó por negar enteramente la divinidad del Espíritu Santo, tal como había hecho Servet, diciendo que ese "espíritu" no era sino la *virtù d'Iddio* que da luz al cora-

[22] Véase la primera parte del art. cit. de G. Zonta, "Francesco Negri", p. 322. John Schwindt prepara actualmente una edición crítica de la "tragedia" de Francisco Negri intitulada *De libero arbitrio*.

Moravia, región étnica incorporada al reino apostólico de Hungría, y situada en los límites entre el Sacro Romano Imperio y Eslovaquia, desempeñó un papel importante en las interconexiones de anabaptistas, hermanos moravos, hermanos polacos, radicales italianos de varios tipos y unitarios transilvanos. Existen sobre el asunto varios estudios modernos: Jarold K. Zeman, *The Hussite Movement and the Reformation in Bohemia, Moravia and Slovakia (1350-1650): A Bibliographical Guide*, Ann Arbor, 1977; Domenico Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Florencia-Chicago, 1970; Wacław Urban, *Studia z dziejów antytrynitaryzmu na ziemiach czeskich i słowackich w XVI-XVII wieku*, Cracovia, 1966; y B. Kesserü y W. Urban, "Stan badań nad heterodksjią na Węgrzech", *apud* Lech Szczucki (ed.), *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, Varsovia, 1971, pp. 29-42.

zón y le inspira fe en sus promesas. Escribió unas "disputationes" intituladas *De uno vero Deo Iehova,* publicadas póstumamente por Simón Budny (Łosk, 1576), de cuyo texto, recuperado apenas en nuestros tiempos, no se conocían sino las citas elogiosas que aparecen en el *Chizzuk emuna* del karaíta Isaac de Troki († 1594). Con una modificación adecuada a su cultura, Paruta abrazó también una especie de comunismo emparentado con el de los hutteritas a cuyo lado vivía. Fue una imprudencia suya haber regresado a Venecia, donde fue aprehendido y ejecutado en 1567.[23]

Juan Valentín Gentile llegó a Polonia (cap. XXIV.3) durante el último año del Concilio de Trento, después de escaparse de Ginebra casi de milagro, con esperanzas de encontrar una comunidad que aceptara su solución triteísta al problema de la mediación divina de Cristo (cap. XXV.3). Cracovia resultó un sitio poco seguro, y entonces Gentile se trasladó a Pińczów; al promulgarse el edicto de 1564 tuvo que huir, primero a Moravia, después a Viena, y finalmente a Saboya, quizá con la idea de encontrar alojamiento en casa de Gribaldi (y sin saber que éste, entre tanto, había sucumbido a la peste).

Gentile se presentó entonces ante el bailío de Gex y declaró estar dispuesto a debatir con los teólogos protestantes tres tesis sobre Dios y sobre Cristo, a condición de que el perdidoso sufriera la pena de muerte. (Cf. *supra,* cap. XXVIII, hacia la nota 51.) No tardó en ser encarcelado (1566) por el gobernador. Éste pidió instrucciones a Berna, y las autoridades de Berna decidieron someterlo a juicio por causa de herejía, y concretamente por siete errores relativos a la Trinidad y por haber hablado mal de las iglesias reformadas de Suiza. A lo largo de un mes estuvieron los ministros disputando con Gentile, que esta vez se negó tenazmente a cambiar sus creeencias. Viendo, por último, que era imposible convencerlo, los magistrados lo condenaron a morir por la espada.

En Polonia, Estanislao Wiśniowski escribió una *Demonstratio falsationis* (1572) que es a la vez una apología de Gentile (ese "segundo Servet") y un bien organizado alegato en favor de la tolerancia, dirigido a los suizos.[24]

Pedro Pablo Vergerio, que había procurado organizar una Iglesia Luterana Polaca encabezada por el rey, murió en Tübingen en 1565.

[23] El padre de Nicolás, Juan Jacobo (Giovan Giacomo) Paruta, fue un rico ciudadano de Venecia, católico, según la deposición manuscrita de Antonio Varotto (o Barotto), que había visitado a Nicolás y a Ochino en Moravia. Largos pasajes de esta deposición han sido reproducidos por Bainton, *Ochino,* pp. 159-160. El estudio más reciente se debe a M. Firpo, "Niccolò Paruta", *Antitrinitari, op. cit.,* pp. 186-271, que intenta una reconstrucción del tratado *De uno Deo,* destacando (pp. 329-360) su estrecha relación con el pensamiento de Servet, y demuestra que este escrito, cuyo título completo es *De uno vero Deo Iehova disputationes,* es lo mismo que las *Theses de Trinitate et uno Deo,* que durante mucho tiempo fueron tenidas por una obra distinta. Firpo se basa en el estudio de Valerio Marchetti, "Ricostruzione delle Tesi antitrinitarie di Niccolò Paruta", *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia,* Florencia, 1974, pp. 221-268. Véase también *infra,* p. 843, nota 59.

[24] Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska,* pp. 423-438, reproducen algunos pasajes, y en las pp. 651-653 ofrecen una breve biografía de Wiśniowski.

Francisco Lismanini, que había sido superintendente de la Iglesia Reformada de la Pequeña Polonia antes del cisma definitivo, salió del reino a causa del edicto de Parczów y buscó refugió en Königsberg, en la corte del duque Alberto. En 1566 se ahogó en un pozo, durante un ataque de epilepsia. Su adversario teológico Francisco Stancaro y un grupo de seguidores suyos se reconciliaron con la Iglesia Mayor (sin gran entusiasmo de ninguna de las dos partes) como resultado del consenso de Sandomierz. Cuatro años después murió Stancaro (1574) en Stopnica, en casa de su noble patrón, no muy lejos, al sur, de la ciudad de Pińczów, donde un cuarto de siglo antes había organizado la primera parroquia reformada de Polonia.

Juan Pablo Alciati (della Motta), uno de los más encarnizados opositores de Stancaro en los debates sinodales sobre la Trinidad, entre 1562 y 1564, y durante un tiempo anciano seglar de la congregación italiana de Ginebra, no tuvo una permanencia larga en Polonia. Se dice que en una ocasión estuvo a punto de ser maltratado físicamente por algunos estudiantes de Cracovia por haber definido ingeniosamente su teología no como "arriana", sino como "mariana". A sus alumnos les decía que creía en Jesucristo, Hijo del Dios vivo y de María.[25] Al ser expulsados en 1564 los extranjeros no católicos, Alciati se dirigió a Moravia. Desde aquí le escribió a Gregorio Paulo una carta en que negaba la pre-existencia de Cristo. Después de residir un tiempo en Austerlitz se trasladó a Danzig. Aquí se dedicó a la práctica de la medicina y aquí murió, después de 1573.[26]

Jorge Blandrata, anciano seglar y teólogo de mucha influencia en la Iglesia Menor de Polonia (1558-1559, 1560-1563), consejero de la corte y, tras la muerte de Francisco Dávid, reorganizador de la Iglesia Unitaria de Transilvania (1563-1579) sobre bases conservadoras, se fue quedando cada vez más aislado no sólo de los unitarios húngaros, sino también de los socinianos polacos. Se hizo cada vez más amigo de los jesuitas de la corte transilvana, y se dice que "acabó por no tener ninguna religión". Murió en su cama, en 1588, dejando una considerable fortuna a un sobrino que había adoptado.[27]

El doctor Nicolás Buccella, a quien vimos la última vez como uno de los veinte anabaptistas, la mayoría de Cittadella, aprendidos en Capodistria cuando se hallaban de paso rumbo a la república hutterita (cap. XXII.4), aceptó retractarse, y reanudó en Padua sus lecciones de anatomía y cirujía, pero en privado y al margen de la facultad médica de la universidad. Aunque muy estimado como maestro, especialmente por los estudiantes alemanes, nunca fue nombrado catedrático, porque estaba sometido a vigilancia a causa de sus proclividades heréticas. En 1574, gracias a los buenos oficios de Jorge Blandrata, le llegó una invitación para ser mé-

[25] Church, *op. cit.*, p. 385.
[26] Church, *loc. cit.*
[27] Wilbur, *Socinianism*, p. 321.

dico personal del príncipe Esteban Báthory de Transilvania. Tenía ya listo su equipaje para trasladarse por principio de cuentas a Ragusa, cuando fue detenido por algunos funcionarios del Santo Oficio. Logró explicarse lo suficiente para evitar la cárcel, y esta vez sí pudo trasladarse a Transilvania, después de pasar por Asolo y por Viena. Estuvo un año al lado del príncipe en el castillo de Gyulafehérvár (cap. XXVIII.3) y se trasladó con él a Polonia cuando fue nombrado rey. Hacia esta época, Nicolás Buccella, espiritualista o "buscador", era "una secta por sí solo". Opuesto a toda violencia en materia de religión, así la violencia política como la eclesiológica, sostenía que el Señor Jesús envió su Espíritu Santo una vez y para siempre, de manera que no hay necesidad de creer a otros, sino que cada cual es capaz de recibir en su propia conciencia la iluminación venida de esa misma fuente (cf. Jeremías, 31:34).[28]

Buccella se hizo amigo de Fausto Socino y estuvo en contacto epistolar con las congregaciones de Chiavenna y la Valtellina. Al final de su vida organizó un asilo para los huérfanos rusos que se recogieron a raíz de la campaña de Báthory contra Iván IV el Terrible, y en su testamento incluyó a gran número de esos pequeños entre sus herederos.[29] Murió en 1589, un año después de Blandrata.

La tradición sociniana conservó con gran número de detalles las noticias sobre círculos y personajes anabaptistas italianos, mucho tiempo después de que el socinianismo desplazó el ingrediente polaco local en el movimiento anabaptista de Raków. La fuente principal de esa noticias fue, muy probablemente, el doctor Nicolás Buccella.

b) *La segunda generación de radicales italianos en Suiza y Retia: el ambiente en que se formó Fausto Socino*

Después de que Ochino fue expulsado de Zurich en 1563, una oleada de persecuciones hizo que esta ciudad dejara de ser un lugar de refugio y redujo la libertad de los grupos radicales que quedaron en Basilea y en Retia (Grisones). Entre 1562 y 1566 habían muerto casi todos los grandes de la primera generación, Lelio Socino, Castellion, Gribaldi, Ochino y Gentile. Otros, como Curione y Camilo Renato, guardaban silencio. Fue entonces cuando apareció un grupo nuevo (y más débil) de dirigentes, cuyo papel fue no dejar que se apagara la moribunda llama del radicalismo italiano entre los desterrados residentes en Suiza y Retia. Aunque condenada a la extinción, esta última fase del racionalismo evangélico ítalo-suizo desempeñó un papel importante en la evolución teológica de Fausto Socino, el hombre que consolidó en Polonia las conquistas de ese racionalismo.

[28] Caracterización hecha por el nuncio papal en Polonia. Véase Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo*, p. 144.

[29] Stella, *ibid.*, p. 193.

Tras la expulsión de Ochino y la muerte de Lelio, el grupo de anti-trinitarios de Zurich parece haber estado bajo la dirección de Antonio Mario Besozzi, noble mercader de origen milanés que había vivido antes en Locarno y había actuado como plenipotenciario de los protestantes locarneses en las negociaciones con que consiguieron trasladarse a Zurich.[30] La conjetura de que él heredó de Lelio el puesto de director se funda en el hecho de que fue él quien llamó a Fausto Socino para que, abandonando sus negocios comerciales de Lyon, viniera a tomar posesión de los papeles de su tío. Por otra parte, las persecuciones de que no tardaría en ser víctima nos lo muestran también como heredero espiritual de Lelio y de Ochino.

Besozzi, en cuanto agente de los protestantes de Locarno, había sido aceptado como servidor leal por Bullinger. Les había asegurado a las autoridades eclesiásticas de Zurich que entre esos refugiados no había nada de anabaptismo. Pero, al mismo tiempo, trabó estrechas relaciones con las iglesias de Camilo Renato, en los alrededores de Chiavenna.

Las creencias heréticas de Besozzi no salieron a la luz sino durante la época de represión que se desató en Zurich a raíz de la expulsión de Ochino. Habiendo tenido la imprudencia de enredarse en una discusión teológica con otro italiano en una feria, se vio denunciado por haber sostenido la impecabilidad del hombre, y la posibilidad y realidad histórica de hombres que, aparte de Cristo, han obedecido perfectamente la ley divina. Se le declaró culpable de hebraísmo, pelagianismo y arrianismo, y se le exhibió como muestra de los extremos a que podía llevar la funesta influencia de los *XXX Dialogi* de Ochino. Besozzi huyó a Basilea, en cuya universidad residió durante unos dos años. Después se pierde su rastro. Quizá se trasladó a Lyon.

Casi todos los radicales italianos de este período eran mercaderes que tenían contactos en ciudades como Amberes, Basilea, Lyon y Estrasburgo. Uno de los más importantes fue Nicolás Camulio, probablemente de origen genovés, que llegó a Basilea a fines de 1563 y que tenía una conexión anabaptista en Amberes. Sustituyó al anciano y cauteloso Curione como jefe de los italianos liberales de Basilea, y creó un verdadero centro de comunicaciones entre grupos y personas de Polonia, Moravia y Transilvania, por una parte, y de Flandes y los Grisones, por otra.

En los Grisones, varios centenares de familias seguidores de Camilo Renato continuaban bajo la dirección de pastores que se habían negado a suscribir la confesión rética de 1561 (cap. XXII.3). Algunos de éstos, como Miguel Ángel Florio, Jerónimo Turriani y Camilo Socino, mantenían contactos con Basilea y Zurich. Camilo, de hecho, había sido huésped de Besozzi en Zurich poco antes de que se le expulsara de ahí por hereje. Otra fuente de fervor eran los nuevos refugiados radicales que no dejaban de llegar de Italia a Retia. Uno de ellos fue Ludovico Fiere, que en

[30] Cantimori, *Eretici*, pp. 275 *ss.*; John Tedeschi, artículo "Besozzi", *Dizionario biografico degli italiani*, vol. IX, pp. 672-675.

1561 se trasladó a Moravia, para volver otra vez a Retia en 1567. Fiere sostenía que Cristo era inferior a Dios Padre, puesto que fue engendrado por el Espíritu Santo. También es preciso mencionar a un mercader de Zurich, el sienés Darío Scala, hombre de mucha influencia entre los radicales réticos, para los cuales compuso un alegato (cuyo manuscrito se conserva) [31] en apoyo de su postura, y en contra de Mainardi. La supervivencia del radicalismo rético parece haberse facilitado gracias al pastorado de Jerónimo Zanchi, yerno de Curione, como jefe de la iglesia de Chiavenna (1563-1567). Zanchi era un teólogo reformado de tendencia conservadora; pero su busca de reposo en las montañas nos lo muestra como un disciplinario más moderno que su predecesor Mainardi o que su sucesor Escipión Léntulo.

Este último, que había sido valdense, obtuvo un decreto federal en que se exigía que todos los miembros de la iglesia suscribieran una confesión ortodoxa de fe (1570), y para ponerlo en vigor hizo que se reuniera un sínodo el año siguiente. A partir de ese momento, los radicales réticos limitaron su actividad a un discreto contacto con hermanos de Basilea y otros lugares.

Pero, aparte de esta comunidad establecida en los Grisones, los racionalistas evangélicos italianos de la zona de los Alpes dependieron casi enteramente de mercaderes como Camulio, Besozzi y Francisco Betti. Este último fue otro de los miembros del grupo de Zurich, y vivió en casa de Ochino. Había huido de Italia en 1557, en compañía de Jacobo Aconcio, secretario de Fernando de Ávalos, marqués de Pescara, marido de Victoria Colonna y delegado de Felipe II ante el Concilio de Trento. Aconcio se trasladó más tarde a Inglaterra, donde se hizo ilustre como apóstol de la tolerancia (cap. XXX.3); Betti permaneció en Zurich, pero, a semejanza de Besozzi, se vio obligado finalmente a huir a Basilea (1565), donde desplegó gran actividad, organizando reuniones importantes y contribuyendo al intercambio de información.

Entre estos hombres se encontró Fausto Socino (cap. XXIX.7) en el año que siguió inmediatamente a la muerte de su tío. Y ahora volvemos a la Iglesia Menor de Polonia en vísperas de la llegada del más influyente de todos los radicales italianos emigrados.

6. La historia de los hermanos polacos de 1575 a la llegada de Fausto Socino (1579)

Dejamos a la colonia comunitaria, anabaptista y anti-nicena de Raków en los momentos en que su teología y su disciplina, ya consolidadas, encontraban formulación en la *Catechesis* de Schomann, escrita en 1574 (cap. XXVII.4). Al quedar Schomann como pastor de Pińczów, el portavoz principal de la comunidad de Raków fue el boticario Simón Ronemberg, que

[31] Véase *supra*, cap. XXV, a la altura de la nota 53.

tan activo papel había tenido en los intercambios con los hutteritas. Más recientemente (cap. XXIX.1 y 3) hemos cubierto dos aspectos de la pugna entre los miembros del grupo de Raków, cristocéntricos, sectarios y pacifistas (junto con sus simpatizantes fuera de la colonia), y los seguidores de Budny, nonadorantes, magisteriales y universalistas.

Las oportunidades que hubiera podido tener la Iglesia Menor, social y teológicamente radical, pero internamente dividida, quedaron en buena medida hechas polvo, durante el período de crisis nacional (1572-1575), entre dos ruedas de molino, una arriba, el natural conservadurismo aristocrático de la mayoría de los grandes señores protestantes (por no decir nada de los católicos), y otra abajo, el radicalismo agrietado por extremistas teológicos y éticos. En resumen, las disputas sobre el nonadorantismo y sobre el empleo de la espada habían causado un cisma en el interior de la Iglesia Menor, suministrando al mismo tiempo a los católicos y a los reformados ortodoxos gran cantidad de materiales para sustanciar sus acusaciones de judaísmo y de sedición. Así, aunque de manera muy injusta, los hermanos lituanos, que de hecho se preocupaban muy concienzudamente del uso adecuado de la espada magisterial, eran llamados traidores, mientras que los hermanos polacos, que de hecho se preocupaban mucho por mantener la invocación de un Jesús divino en las oraciones, eran motejados de judíos. Antes de mostrar cómo Fausto Socino fue capaz de combinar el pacifismo y la piedad del grupo de Raków y el universalismo espiritualista del grupo de Budny en una nueva escuela de pensamiento, el racionalismo evangélico sociniano, será bueno prestar atención a algunas cosas que sucedieron en las escindidas iglesias radicales entre 1575 y 1579.

Uno de los cismas menores dentro de la tradición de la Iglesia Menor fue el de los farnovianos, cuyo nombre les venía de su principal portavoz, Estanislao Farnowski, pastor de Sącz, cerca de la frontera con Hungría. Los farnovianos, que se habían retirado del sínodo de Skrzynno en 1567, perpetuaban en el interior de su secta la etapa diteísta por la que había pasado, en su proceso de desintegración, la doctrina de la Trinidad. Con la imprenta y con la escuela que tenía en Sącz, la secta farnoviana mantendría su existencia hasta el año 1617, cuando, tras la muerte de su director, quedó absorbida por la Iglesia Menor. En 1575, Farnowski y otro importante representante de su posición, Estanislao Wiśniowski, pastor de Luclawice, expusieron sus opiniones "arrianas" o diteístas en sendos libros, intitulados respectivamente *De cognitione et confessione Dei semper unius* y *Colloquium de sincera cognitione Dei.*

Martín Czechowic (ahora pastor en Lublin), que en un tiempo había compartido las opiniones "arrianas", pero que en el sínodo de Skrzynno había adoptado, con la mayoría, una posición unitaria *adopcionista,* se encontraba al mismo tiempo visiblemente identificado con la lucha por impedir, desde zonas situadas aún más a la izquierda, la difusión del unitarismo *nonadorante.* Esta última tendencia estaba asociada localmente con Esias de Moscú, sacerdote ruso judaizante, y su patrocinador, un comer-

ciante de Lublin (o doctor de Bełżyce), que muy probablemente se hallaba en contacto con los grandes sostenedores del nonadorantismo, Simón Budny en Lituania y Francisco Dávid en Transilvania. Los sermones catequéticos o *Colloquia christiana* que Czechowic predicó en Lublin en 1575 [32] tenían la intención de salvaguardar, para las generaciones subsiguientes, el devoto pacifismo cristocéntrico de la Iglesia Menor contra quienes en el interior de ella se negaban a invocar al Hijo adoptivo de Dios en sus oraciones, y además trataban de demostrar la legitimidad de la guerra, aduciendo en uno y otro caso textos del Antiguo Testamento. Cinco de los coloquios, del quinto al noveno, están enderezados contra los judaizantes y contra los judíos (cap. XXXII.2).

Aunque ciertamente deben verse como parte del gran debate sobre la espada entre los pacifistas hermanos polacos y los seguidores de Budny, los *Colloquia christiana* de Czechowic merecen un lugar especial en nuestro relato como ejemplo representativo de literatura pedagógica destinada a la instrucción de los jóvenes, y no como obra de polémica con teólogos expertos. El maestro (Czechowic) le explica a su fogoso catecúmeno: *1)* que para el cristiano, los únicos medios lícitos de resistir al mal son los espirituales; *2)* que el cristiano no tiene necesidad de recurrir a la protección o al arbitraje de las autoridades temporales; y *3)* que al cristiano le está totalmente prohibido participar en las operaciones de la guerra. El pacifismo de Czechowic, fundado en razones de prudencia y de humanitarismo, no contiene la sugerencia de *via crucis* que hubo en el anabaptismo germánico. El creyente puede obedecer las órdenes de la autoridad, pero no hasta el grado de acudir al campo de batalla y de descargar golpes asesinos contra seres humanos. "Pero si yo –pregunta el alumno– he obedecido las órdenes del rey, y encontrándome ya en el campo de batalla me abstengo de matar cuando otros matan, y además ni siquiera llevo armas conmigo, ¿aun así estoy obrando mal?" El maestro le responde que sí, porque el cristiano no debe hacer yunta con los infieles (II Corintios, 6:14). Claro que el estado, por su parte, no sólo puede emprender guerras, sino que necesita hacerlo así; pero lo que esto quiere decir es que los magistrados (y, con ellos, la gran masa de la población) no podrán ser nunca cristianos evangélicos. Los cristianos pueden contribuir con dinero, entregado en forma de impuestos; y ciertamente nunca harán falta soldados.

Un largo apéndice latino, *De vita et moribus christianorum primitivae Ecclesiae,* complementa los argumentos bíblicos de Czechowic con los testimonios de Justino Mártir, Tertuliano, San Cipriano, Lactancio, San Atanasio, San Basilio Magno y San Hilario de Poitiers.[33]

[32] *Rozmowy chrystyjańskie* (quince coloquios), obra publicada en Raków el mismo año de 1575, reproducida por Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska,* pp. 59-120, y resumida por S. Kot, *Socinianism,* pp. 70-77. Existe una edición crítica preparada por Alina Linda *et al.* (Varsovia-Łódź, 1979) que incluye como apéndice el *De vita et moribus christianorum primitivae Ecclesiae.* Los coloquios sobre la guerra han sido traducidos y comentados por Peter Brock, "A Polish Anabaptist against War", *MQR,* LII (1978), 279-293.

[33] Véase la ed. cit., y Kot, *Socinianism,* p. 76.

El incremento de las operaciones militares polacas en la segunda fase de la guerra de Livonia (1579-1582) iba a convertir todos los sentimientos proclamados por Czechowic, como también las ideas expresadas anteriormente por Gregorio Paulo, en un continuo problema, no sólo para los protestantes en general, sino también para aquellos miembros aristócratas de la Iglesia Menor que, a diferencia del caballeroso pacifista Niemojewski, no podían soportar las acusaciones de traición o de cobardía que les arrojaban los católicos y los calvinistas. Así, por ejemplo, los esfuerzos de Gregorio Paulo y Ronemberg en Raków por consolidar el anabaptismo anti-niceno pacifista en el interior de la Iglesia Menor, y los esfuerzos análogos de Czechowic y Niemojewski en Lublin, resultaron insuficientes para sostener la lealtad de un Daniel Bieliński, que, después de ser durante años un anabaptista apasionado, en 1576 salió de la colonia de Raków y se pasó a las filas de la Iglesia Mayor, haciendo pública al mismo tiempo una retractación *(Odwołanie)*.

Pese a todo, la mentalidad rakowiana ganó partidarios incluso en los círculos elevados. Hacia esta época se estableció en Lucławice, al sur de Cracovia, una colonia parecida a la de Raków. En 1577, los tres Lubieniecki, Andrés, Estanislao y Cristóbal (dos de los cuales dejaron testimonios escritos que aquí hemos estado aprovechando), abandonaron la corte para entregarse de lleno a la forma de vida de los anabaptistas anti-trinitarios.

En 1578, en el sínodo de Łosk, incluso Budny acabó por someterse a la inmersión bautismal, si bien persistió en rechazar las implicaciones pacifistas del rito, que tan importantes eran para los hombres de Raków y de Lublin. Czechowic y el silesio Alejandro Vitrelin, pastor en un tiempo de Pińczów y ahora de Węgrów, se esforzaron vigorosamente por conectar el renacimiento bautismal con el repudio de la espada. Budny y Vitrelin, a pesar de encontrarse bajo el patrocinio de un mismo príncipe, Juan Kiszka, se enfrentaron el uno al otro en Łosk, como había sucedido en Nicolsburg con Hubmaier y Hut, protegidos ambos del príncipe Leonardo de Liechtenstein (cap. IX.2.b). Budny y el príncipe ruteno Basilio Ciapiński, jefe de los nobles rebautizados por inmersión en el gran ducado de Lituania, declararon que, a pesar del carácter *teológicamente* radical de los hermanos, no era contrario al evangelio el que un verdadero cristiano desempeñara un cargo público, poseyera tierras con siervos (siempre y cuando éstos fueran tratados equitativamente), recurriera a los tribunales para conseguir una sentencia jurídica y tomara parte en una guerra defensiva. Secundado por el aristócrata Juan Niemojewski, *senior* laico, devotamente pacifista, interesado en imponer el orden y disciplina de la congregación de Lublin a toda la Iglesia Menor de Lituania y Polonia (tan desintegrada a la sazón por falta de sínodos generales), Czechowic declaró, con argumentos, que el pacifismo solo no era suficiente, y que era necesaria la manumisión de los siervos. Los dos (Czechowic y Niemojewski) también afirmaron que los pastores, aunque procedieran de familias nobles y acomodadas, tenían la obligación de abandonar las

costumbres señoriales para vivir apostólicamente de los donativos que en forma voluntaria les hicieran los fieles.

El año siguiente, en Bełżyce (cerca de Lublin), Alejandro Vitrelin, por petición de Jorge Blandrata, redactó el ya mencionado (cap. XXVIII.3) *Judicium ecclesiarum Polonicarum*, en que se censuraba a Francisco Dávid a causa de su nonadorantismo.

En 1578, los hombres de Raków tuvieron ocasión de ponerse en contacto con el sobrino de Lelio Socino, Fausto, que se hallaba en camino de Basilea a Kolozsvár, donde iba a defender la práctica de invocar a Cristo en las oraciones. Los rakowianos estaban especialmente deseosos de ponerse en relación con el ilustre italiano, porque Fausto Socino era tan pacifista como ellos, y podía ser un aliado perfecto en su pugna con los secuaces de Budny. Pero en cuanto al problema del bautismo, y especialmente del rebautismo, los del grupo de Raków tenían razones para temer que Fausto no compartiría sus opiniones. El hecho es que Fausto Socino aceptó la idea de una reunión, en la que estuvieron Czechowic, Schomann y varios otros rakowianos.

Antes de estudiar la segunda fase de la controversia bautismal dentro de la Iglesia Menor, controversia que esta vez se desarrollará entre los partidarios de la inmersión y los partidarios de la suspensión total del bautismo (para los nacidos en el cristianismo), nos es preciso detenernos en la vida y el pensamiento de Socino, el sostenedor de la suspensión bautismal, hasta el momento de establecerse en Polonia entre los radicales que luego adoptarían los principales rasgos de su sistema sacramental, soteriológico y cristológico.

7. Fausto Socino

Fausto Socino nació en Siena el 5 de diciembre de 1539, hijo único de Alejandro Sozzini y de Inés Petrucci, señora emparentada con la casa papal de los Piccolomini. Tanto su padre (fallecido en 1541) como su abuelo se habían hecho famosos como juristas. Huérfano de padre a los dos años, Fausto no tuvo una educación regular. Fue criado, junto con sus dos hermanas, por la madre y por la abuela. Pasó su juventud en la *villa* familiar, leyendo los libros que le caían en las manos. Su primer estímulo intelectual le vino de su tío Celso, católico de nombre, fundador de una efímera academia de la que Fausto se hizo miembro.[34] Al ver que otro de sus tíos, Lelio, era perseguido por la Inquisición (cap. XXIV.2.c), Fausto juzgó prudente salir de Italia. No había cumplido aún los veintidós años. Durante un tiempo se estableció en Lyon (1561-1563),[35] dedicado a los negocios. En 1562, hallándose tal vez de paso, se identificó con la congregación italiana de Ginebra. En mayo de este año hizo viaje a

[34] Tedeschi, "Notes", *loc. cit.*, pp. 299-300.
[35] Wilbur, *Socinianism*, p. 389.

Zurich, a raíz de la muerte de su tío Lelio, para recoger sus papeles y dejar arreglados sus negocios.

De regreso en Lyon, compuso su *Explicatio* del prólogo del evangelio de San Juan, bajo la sugerencia, sin duda, de una obra que con título igual o parecido había escrito su tío. En esta *Explicatio* enuncia Fausto el tema básico de su cristología, al declarar que Jesús es divino por su oficio, no por su naturaleza. Pero los cambios que hay entre la primera y breve versión de esta obra y su posterior amplificación revelan otra influencia, además de la de Lelio.[36] Llevando cartas de presentación de algunos comerciantes radicales, amigos suyos, Fausto estuvo en Basilea, donde habló con Castellion, en el último año de la vida de éste (1563). Con su traducción de la Biblia –y con la atmósfera creada por esta traducción–, con sus consideraciones sobre el papel de la duda y de la razón en la interpretación de la Escritura, y con su manera final de ocuparse del problema de la Trinidad (cap. XXIV.2.b), Castellion influyó evidentemente en Fausto, el cual, en su prefacio, declara que hubiera preferido encender la piedad y no una disputa teológica, pero que ha acabado por ver la necesidad de hacer que la luz del evangelio brille a través de las tinieblas con que la han rodeado las dos iglesias, la católica y la reformada; al mismo tiempo, deplora que la primera versión de esta *Explicatio* se haya difundido prematuramente (pues, en efecto, no había tardado en aparecer una paráfrasis polaca de ella).[37] Estos mismos titubeos son característicos del pensamiento del anciano Castellion, y denotan ya la actitud antidogmática (muy emparentada con la práctica del nicodemismo) que será distintiva del socinianismo maduro.

Después de declarar así que Cristo es divino por su oficio, Fausto enunció el segundo principio básico de su teología en una carta escrita en Lyon, en 1563, durante la última temporada que allí pasó.[38] La mortalidad natural del hombre, a pesar de haber sido desde mucho tiempo antes un tópico de debate en los centros jurídicos donde su padre y su abuelo habían enseñado, puede haberse convertido en un tema especialmente importante para Fausto tras las experiencias que tuvo en Suiza en ese año de 1563. A través del contacto de Scala, de Betti y de otros, ciertamente tuvo que darse cuenta de las creencias psicopaniquistas propagadas por Camilo Renato entre los radicales de Retia, y por otra parte debió haber encontrado algún apoyo para esas creencias en los escritos de su tío.

A fines de 1563, Fausto regresó a Italia a causa de una crisis familiar de tipo económico. Un regreso a Suiza hubiera sido ahora poco prudente, en vista de la ola de persecución en que había quedado atrapado

[36] Rotondò, "Atteggiamenti", pp. 999-1009.
[37] Rotondò, *ibid.*, p. 1008.
[38] Faust Socyn, *Listy* (Cartas), 2 vols., ed. por Ludwik Chmaj, Varsovia, 1959, pp. 35-40. El gran estudio biográfico que Chmaj ha dedicado a Socino se menciona *supra*, cap. XVIII, nota 62.

Besozzi, y se quedó en Florencia durante doce años, al servicio de Isabel de Médicis, hija del gran duque de Toscana. Verdadero nicodemita, durante esta época se conformó exteriormente a los usos católicos, y parece haber estudiado derecho.

La importancia de la huella de Castellion, incluso en este período, puede verse en el tratado *De sacrae Scripturae auctoritate,*[39] iniciado en 1570 a instancias de "un gran personaje", cuya primera edición aparecería años más tarde con un simulado pie de imprenta de Sevilla (!), 1588, y atribuido, además, a un "Reverendo Padre Domingo López, de la Compañía de Jesús".[40]

Reconoce Socino que la Biblia es una revelación de Dios, pero dice que, aunque puede contener cosas que están por encima de la razón (por ejemplo, que Dios es un creador y la humanidad su creación), no contiene nada contrario a la razón. En consecuencia, el lector de la Biblia debe esforzarse en descubrir el sentido racional de la Escritura, pues su salvación final depende de la solidez de su doctrina y de los méritos adquiridos en el campo ético (la obediencia de los preceptos evangélicos). Esa salvación final consiste en superar la mortalidad natural y resucitar con un cuerpo espiritual en el momento de la segunda venida de Cristo.

Socino inicia su estudio con una indagación sobre la autenticidad del canon. A semejanza de Calvino, halla razones para decir que la epístola a los Hebreos no es de San Pablo, y, tras alguna discusión, acaba por admitir la atribución tradicional del Apocalipsis a San Juan Evangelista. Examina después la cuestión de la inspiración y de los milagros en cuanto credenciales del canon. Afirma que el propósito de las Escrituras, inspiradas por Dios, consiste en dar a los justos las normas adecuadas para alcanzar el premio de la vida eterna siguiendo los preceptos de la teología patriarcal y mosaica, confirmada por la vida, las enseñanzas y la resurrección del Justo. De acuerdo con esto, concluye su examen de las oscuridades y aparentes contradicciones de la Biblia declarando, curiosamente, que Dios, en su sabiduría, no quiso proponer el premio de la vida eterna en forma tan evidente que quienes se guían simplemente por la prudencia humana logren simular, a pesar de sus malas inclinaciones, una perfección que les dé títulos para la inmortalidad:

> Dios Todopoderoso, en su infinita sabiduría, vio que no era bueno que la recompensa de la inmortalidad..., propuesta por él a todos los hombres que obedecen a Jesucristo, su Hijo unigénito, se expresara de manera totalmente clara y sin sombra de duda..., y así tuvo a bien ordenar que esos escritos, como también otros argumentos de su recompensa, encontrados en diversas fuentes, no se mostraran con la fuerza de la evidencia... sino a aquellos que

[39] En 1731 apareció en Londres una traducción inglesa debida a Edward Combe, *An Argument for the Authority of Holy Scripture.*

[40] Según Wilbur, *Socinianism,* p. 390, el libro fue impreso en Amsterdam por algunos simpatizantes.

proceden según principios honrados, o que están bien dispuestos a asimilar esos principios..., mientras que a aquellos que no son honrados ni están dispuestos a combatir sus malas inclinaciones, esos escritos les resultarán insuficientes; así, una vez descubierta palmariamente la probidad de los unos y la falta de probidad de los otros, Dios puede tener la más justa de las causas para infligir sus castigos y para otorgar sus favores (según le parezca adecuado a la divina justicia), y para ejercer en esa forma su soberana misericordia sobre los unos y su justa severidad sobre los otros, haciendo que su poder maravilloso y su dominio e imperio universal sean conocidos de todos, para infinita e inmortal gloria suya, lo cual constituye, en verdad, el objeto principal que ha tenido Dios al proponerle al mundo la doctrina del evangelio a través de su Hijo unigénito, según se declara muchas veces en el Nuevo Testamento.

Tales eran las palabras con que Socino había terminado su libro; pero luego añadió una especie de peroración para la cual acudió a la autoridad de otro gran teólogo laico de Florencia –la ciudad en que estaba viviendo a la sazón–, citando, en traducción latina, una porción del canto XXIV del *Paradiso.* El poeta ha sido interrogado acerca de su fe cristiana por San Pedro, a la manera como un joven bachiller es interrogado en el aula por un riguroso maestro; y Socino convierte la respuesta de Dante en un resumen de sus propias convicciones sobre "la verdad infalible de Dios..., la lluvia celestial del Espíritu Santo, abundantemente derramada sobre el viejo y el nuevo pergaminos..., que produce en mí [Dante, y ahora Socino] una fe firme y estable y me convence de la verdad de la religión cristiana".[41]

En 1571 se hallaba Socino en Roma, probablemente al lado de su protectora. En 1574, a raíz de la muerte del gran duque Cosme I de Médicis, salió repentinamente de Italia para nunca más regresar, si bien permaneció en buenos términos con el segundo gran duque, Francisco I, hasta cuya muerte (1587) siguió recibiendo regularmente de él las rentas de las propiedades que conservó en Siena.

Socino se estableció en Basilea. Aquí se vio envuelto en la discusión cuya culminación sería su *magnum opus* sobre la doctrina cristológica y sobre la salvación, si bien la idea inicial y central, que ya había formulado varias veces, le venía de las opiniones paduanas acerca de la muerte del alma junto con la del cuerpo (tnetopsiquismo). Sobre la cuestión de la resurrección de los justos expuso sus convicciones en un opúsculo suscrito por un tal Jerónimo Marlian. Los calvinistas italianos se alarmaron mucho. Juan Bautista Rota (de Padua) acudió desde Ginebra y prometió refutar a Socino.

Más importante fue el ataque que contra él emprendió Francisco Pucci (1540-1595), mercader toscano, hombre de gran experiencia, muy relacionado con varias ciudades europeas.[42] En Basilea, en 1572, Pucci se

[41] Socino, *De auctoritate,* cap. V y VI; *BFP,* I, 280; traducción inglesa de Combe, *op. cit.,* pp. 157-158.

[42] Véase Luigi Firpo, "Francesco Pucci in Inghilterra", *Revue Internationale de Philosophie,*

había convertido a la Reforma y a los ideales locales de tolerancia y de conciliación religiosa universal. Sacudido por la matanza de la noche de San Bartolomé, que le tocó presenciar mientras se hallaba en un viaje de negocios, se trasladó a Londres, donde se hizo miembro de la iglesia reformada italiana Sus ideales humanistas sobre la nobleza del hombre motivaron una acusación de pelagianismo y su expulsión de Oxford (donde había obtenido su título de *Magister Artium* en 1574). El siguiente escenario de su actividad fue la iglesia francesa de Londres. Pasó después a Ginebra, desde donde contestó a la invitación que en 1577 le hizo Betti para discutir con Fausto Socino en Basilea.

Al igual que Calvino y que los católicos, Pucci sostenía la inmortalidad natural del alma, y, acercándose más a los católicos que a Calvino, juzgaba también de poca importancia el deterioro de la razón a causa del pecado original. Estas ideas, y otras relacionadas con ellas, son las que Pucci presentó en Basilea, en junio de 1577, redactadas en forma de diez tesis. La réplica de Socino no se hizo esperar. Entonces Pucci volvió a la carga en una carta de fecha 1° de julio de 1577. La larga contestación de Socino a esta carta es el tratado *De statu primi hominis ante lapsum,*[43] publicado más tarde, donde sostiene que incluso antes del pecado original estaba el hombre sujeto a la muerte.

Durante este período, el pastor de la iglesia de los hugonotes en París, Jacobo Couvet, se convirtió en un antagonista más de Socino, cuando le llegaron noticias de que estaban siendo negadas las doctrinas tradicionales acerca de la redención y de la inmortalidad. Couvet le pidió a Socino que pusiera por escrito sus pensamientos, y Socino obedeció de buena gana. El pastor francés replicó al cabo de unas semanas. Entonces Socino mandó a París el manuscrito del *De Jesu Christo servatore,* terminado el 12 de julio de 1578.

En el *De servatore,* como antes en la *Explicatio* del prólogo de San Juan, niega Socino la divinidad esencial de Cristo. El Verbo, o sea la voluntad de Dios, apareció en forma de carne: se hizo hombre. Después de su muerte y resurrección, Cristo subió al cielo para ocupar un lugar a la diestra de Dios, haciéndose así partícipe del poder divino. De esa manera Cristo, a pesar de que por su naturaleza fue un ser puramente humano, es también Dios, en el sentido de que Dios Todopoderoso, después de la ascensión, le concedió el gobierno del mundo, en vindicación cósmica de la justicia de su Siervo Sufriente *(Servus Patiens).*

Así, pues, si Cristo, aunque totalmente humano, puede ser llamado *verus Deus,* es porque el Padre compartió con él su poder después de la ascensión (Hechos de los Apóstoles, 13:33), asignándole en ese momento una divinidad adoptiva, como su co-regente en el gobierno del mundo. Socino ofrece así una solución monarquiana al problema de la unidad de

V (1951), 158-173, y "Franceso Pucci a Basilea", en *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi,* Florencia, 1955, vol. I, pp. 257-295.

[43] *BFP,* II, 253 *ss.;* resumido por Firpo, "Pucci a Basilea", *loc. cit.,* pp. 268-271.

la Divinidad, y con ella rechaza no sólo la solución ontológica nicena, sino también la solución física caledonia de la plena divinidad y la plena humanidad de Cristo, y asimismo la solución fisiológica de Servet y de otros que en la era de la Reforma sostuvieron la doctrina de la carne celestial de Cristo (cap. XI.2 y 3).[44]

A diferencia de Servet, Socino no reconoce en Cristo dos naturalezas. Declara que la única naturaleza de Cristo procede de la Virgen María. En contra del postulado de Calcedonia, argumenta que Cristo no habría confesado su ignorancia (Marcos, 13:32) si, gracias a una segunda naturaleza (la divina), hubiera sabido cuándo va a ser el Día del Juicio. Apasionadamente interesado en la plena humanidad de Cristo, Socino abandona la doctrina de las dos naturalezas e insiste una y otra vez en su idea: lo propio de la naturaleza humana de Cristo es su altísimo grado de susceptibilidad a ser exaltada a la dignidad divina.[45] Por estar poseído de la dignidad, el oficio y el poder divinos del Padre, por eso Cristo, el Hijo ascendido, es merecedor de una adoración divina. Según se recordará, fue esta aseveración de Socino la que hizo que Blandrata lo considerara aliado suyo en su lucha contra la innovación litúrgica y doctrinal de Francisco Dávid en Transilvania (cap. XXVIII.3).

La soteriología de Socino, tan característica, es el núcleo de su teología, que abarca todo el campo de la religión cristiana. En esta teología, el cristianismo se define como la manera divinamente revelada de alcanzar la vida eterna. Sosteniendo, como habían hecho Pomponazzi y los paduanos condenados en el Quinto Concilio de Letrán (cap. I.5.c), la mortalidad natural del hombre aparte completamente de cualquier castigo impuesto por su transgresion en el Paraíso, Socino considera a Cristo, el Segundo Adán, tan mortal como todos los demás hombres. Más aún: es fundamental, para su sistema, la demostración (a base de la Biblia) de que Cristo fue pasible y mortal, y por lo tanto plenamente humano, excepción hecha de su milagroso nacimiento. El nacimiento virginal no fue sino la primera de sus muchas credenciales ante la humanidad, pues la preparó para la revelación de su misión única, o sea su finalidad soteriológica. Así, pues, a diferencia de los exponentes de todas las formas de la doctrina de la redención que hasta ahora hemos encontrado,[46] Socino no recalca la muerte de Cristo como el momento decisivo de la obra de redención, sino *1)* la resurrección de Cristo, como prenda de la futura salvación de sus hermanos en la consumación de los tiempos, y *2)* la ascensión de Cristo y el otorgamiento que Dios le hizo del gobierno del mundo, en confirmación de la declaración profética del Antiguo Testa-

[44] Cf. Dunin-Borkowski, "Untersuchungen", *loc. cit.*, pp. 115-116.

[45] Cf. I. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, traducción inglesa de W. L. Alexander y D W. Simon, Edimburgo, 1870, Segunda parte, vol. II, pp. 249 *ss.* Véase también la parte dedicada a Socino en Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Gütersloh, 1951.

[46] La doctrina de la redención ha sido considerada en varios lugares del presente libro, comenzando con la de Juan de Valdés en el cap. I.3.

mento, que dice que la disposición que prevalece en Dios es el amor y la benevolencia para con sus creaturas.

Socino se niega a aceptar la contradicción irracional (que no es lo mismo que suprarracional) inherente, según él, en las formulaciones tradicionales del papel de Cristo como Salvador, todas las cuales presuponen en la Divinidad, por una parte, una determinación inflexible de mantener la justicia (o sea, el horror al pecado) y, por otra parte, un grado tal de "misericordia", que Dios acepta la muerte de su Hijo inocente como sustituto de todos los malvados, merecedores del castigo. En contra de la opinión según la cual el amor y la ira son aspectos del ser ambivalente de Dios, Socino prefiere hablar de la voluntad de Dios, y declara que Dios ha querido, manifiestamente, poner de su parte los medios necesarios para salvar de la muerte eterna el género humano. Sus argumentos van enderezados expresamente a rebatir la contradicción que él ve en las doctrinas tradicionales de la redención, que, al mismo tiempo que postulan la necesidad de una satisfacción penal, inventan el cumplimiento de esta satisfacción. Según Socino, la necesidad de una satisfacción penal, en las doctrinas corrientes acerca de la redención, se funda en la consideración de que Dios, llevado por su determinación de mantener la justicia cósmica, se vio obligado a castigar el pecado, o sea la transgresión del orden dispuesto por él, y que, si no castigó directamente a los culpables, tuvo que castigar al menos a un representante inocente de la humanidad, su propio Hijo hecho carne.

La doctrina sociniana es todo lo contrario. Se trata aquí de una redención limitada, no por la reprobación de Dios, sino por el demérito del hombre. Según Socino, Dios está siempre en libertad de castigar o perdonar los pecados; su justicia (expresada en su ira) y su benevolencia (expresada en su misericordia) no son inherentes a su esencia, sino sólo actos alternantes de su voluntad de rectitud en el gobierno del mundo. El pecado es algo análogo a un insulto o a una deuda, esto es, algo que puede ser condonado o perdonado sin ninguna condición ulterior. Es evidente –dice Socino– que Dios perdona bajo la Nueva Alianza con la misma libertad, exactamente, con que en otro tiempo perdonó bajo la Vieja Alianza, o sea, sin necesidad de recibir una satisfacción *infinita*. Por otra parte, es absurdo considerar la justicia de Dios como algo que necesite ser salvaguardado, ni siquiera mediante una satisfacción simbólica, hecha infinita gracias a la unión hipostática de las dos naturalezas que suelen postularse en Cristo, la humana y la divina, esta última aportada por él mismo, porque en todo caso sería injusto para Dios dejar sin castigo a todos los culpables y castigar en su lugar a una sola persona, representativa pero inocente, aunque esa única persona haya estado de acuerdo en sufrir el castigo.

Son dos los puntos de vista desde los cuales es evidente, según Socino, que la redención no es, en resumidas cuentas, una satisfacción penal. En primer lugar, la Biblia afirma que el propósito de Dios fue perdonar los pecados del mundo entero. Es preciso, por lo tanto, que no exista ni la

más pequeña contradicción entre el propósito reconocido por todos y los medios supuestos por algunos. Una deuda no puede ser condonada y al mismo tiempo satisfactoriamente pagada, pues en la condonación de una deuda el deudor queda liberado de su obligación y el acreedor renuncia a su derecho al pago.

Por otra parte, también es imposible darle a Dios una satisfacción penal. Esto se ve manifiestamente si como analogía de la redención tomamos, no una deuda pecuniaria, sino un castigo en que lo que está en juego es la vida. Una persona ajena al deudor puede, desde luego, pagar en vez de éste la deuda; pero nadie puede sufrir en vez de otro un castigo capital que signifique la muerte *eterna.* La transferencia de una pena capital a una persona inocente es intolerablemente injusta, y hacer de esto la razón teológica de la redención divina es una burla a la idea misma de un Dios justo. El hecho de que, según la teoría ortodoxa, el único Hombre inocente que murió fue también restaurado a la vida, no atenúa, para Socino, las injusticias básicas de la divina exacción original que se postula.

Más aún: la doctrina ortodoxa, que pone por encima de todo la muerte redentora de Cristo, no puede sostenerse mediante la afirmación de que Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia, estaba calificado para asumir sobre sí mismo el castigo en lugar de sus miembros, pues precisamente –argumenta Socino– esa relación no tuvo existencia sino más tarde en virtud de la resurrección de Cristo y de su ascensión psicopómpica a los cielos. Antes de la ascensión no estuvo Cristo en ninguna relación especial con los demás hombres, y, por consiguiente, su muerte no liberó a sus discípulos de la necesidad de someterse a la muerte. Su cumplimiento personal de la ley común no pudo haber tenido un valor sustitutivo para los demás. Al igual que todos los hombres, Cristo estuvo obligado a obedecer por sí mismo la ley, y ni los efectos de su obediencia ni los de su Pasión pudieron transferirse a otros.

Por último, tampoco la divinidad adoptiva de Cristo, alcanzada en la ascensión, pudo enaltecer, ni siquiera retroactivamente, el valor de su Pasión; pues, como los propios ortodoxos admiten, Cristo padeció en cuanto hombre. Incluso si esa naturaleza divina que se postula en Cristo hubiera padecido o hubiera intervenido de algún modo en la acción redentora –como Gregorio Paulo y Andrés Osiander, cada uno a su manera, alguna vez dijeron o dieron a entender (cap. xxv.3)–, de todos modos, según Socino, el valor infinito de la divinidad adoptiva de Cristo no podía ser atribuido a sus actos o momentos temporales de padecimiento humano.

Lo que Jesucristo hizo por encima de la revelación y la acción de Dios en el Viejo Testamento fue inspirar, gracias a sus milagrosas credenciales y a sus irresistibles enseñanzas, una *aceptación* de sí mismo y, por consiguiente, una *confianza* en Dios, al mostrarlo como un Ser dispuesto a colmar de beneficios a todos aquellos que, habiendo sido *justificados por la fe* en Cristo en cuanto otorgador de (la única vía de) salvación, llegan al

arrepentimiento verdadero de sus pecados personales y, *obedientes* a Cristo, se resuelven a emprender el camino de la *santificación* progresiva. Ásperamente irónico, Socino interpela a Couvet:

> O bien, así como tú afirmas que basta con que la justicia y la obediencia de Cristo nos sean *imputadas*, aunque nosotros mismos seamos injustos e insolentes, así también afirmará él que bastará con que la bienaventuranza [eterna] de Cristo te sea [meramente] imputada a ti, aunque tú mismo estés destinado a la destrucción y a la muerte eterna...[47]

La importancia del sistema teológico de Socino, y sobre todo de este libro de 1578, *De Jesu Christo servatore,* está en que lleva a una culminación los esfuerzos de la Reforma Radical por afirmar, dejando de lado las formulaciones tradicionales, una doctrina nueva de la salvación.

Con su cristología, su tnetopsiquismo y su concepción de la santificación, elabora Socino, de manera a la vez impresionantemente clara y desconcertantemente sencilla, una doctrina de la redención y de la justificación que (más que ninguna otra de las que hasta ahora hemos estudiado) muestra cómo el conjunto de la Reforma Radical, en determinadas afirmaciones y búsquedas y tendencias, fue algo profundamente distinto de la Reforma Magisterial.

Valdrá la pena exponer aquí sucintamente la diferencia, a manera de resumen provisional. Los reformadores magisteriales, preocupados como estaban por el problema de la justicia divina y por el mantenimiento de la justicia humana en la comunidad cristiana –o sea, en un *corpus christianum* católico, que seguía siendo, para ellos, un *concepto* esencialmente intacto–, se encontraban en grandes aprietos para conservar de alguna manera la combinación de *1)* la bondad y benignidad de Dios, que ellos mismos habían experimentado y formulado en su insistencia sobre la salvación por la sola fe (en contra de la doctrina eclesiástica de la justificación por las obras), y *2)* el aborrecimiento de Dios por el pecado, el crimen y el desorden de manera general en la creación, de manera especial en el género humano, y de manera particularísima en el seno de la iglesia. En cambio, los reformadores radicales, con su doctrina generalmente individualista del pecado, con su tendencia a aflojar la concepción de la solidaridad del género humano en Adán, y con su consiguiente abandono de la concepción de una iglesia universal que incorporaba como cabeza suya al Segundo Adán, estaban también dispuestos a acentuar más el amor de Dios que su justicia. Todos los radicales estuvieron de acuerdo en que la

[47] Fausto Socino, *Opera omnia,* vol. II, p. 218. John C. Godbey, *A Study of Faustus Socinus' "De Jesu Christo servatore",* Chicago, 1967 (tesis de la Universidad de Chicago), p. 272, llamando la atención sobre este pasaje, dice que la doctrina de la justificación por la fe sola, que aparece en el libro IV y último de la obra de Socino, no ha sido suficientemente reconocida por los estudiosos, los cuales han cargado el acento sobre el libro III y han interpretado lo que Socino dice sobre la justificación pensando más en el socinianismo rakowiano que en lo que está diciendo este libro (estructurado por la necesidad de refutar a Couvet).

exigencia divina de una justicia humana atenta a los preceptos de Dios se realizaba mejor en conventículos resueltos a imponerse su propia disciplina (y separados no sólo del apoyo del estado, sino también de su coerción) que en la justificación forense de santos y pecadores entremezclados en una iglesia territorial o papal coercitiva.

Socino, reflejando estos puntos de vista sectarios, había formulado en Padua, en Florencia y en Basilea una doctrina de la redención que puede verse como la culminación natural de la Reforma Radical en uno de los principales artículos de la teología cristiana.

Tal era su teología cuando llegó de Transilvania a Polonia, destinado a convertir la Iglesia Menor anti-trinitaria y anabaptista de Raków en una escuela nueva de cristianismo. Pero hasta entonces no había dicho nada en cuanto a su teología sacramental.

8. Los comienzos del socinianismo organizado: la segunda controversia bautismal en la Iglesia Menor

La sustancia de la soteriología de Socino, formulada en Basilea con ocasión del debate con Jacobo Couvet, se imprimiría tiempo después en Polonia.

Suele decirse que el *De Jesu Christo servatore*[48] señala el comienzo de un movimiento de gran envergadura, el socinianismo, cuya primera fase vendría a extenderse desde los días en que se redactó en Basilea (o desde la llegada de Socino a Polonia, llevando consigo el manuscrito de esa obra) hasta la muerte del autor en 1604, mientras escribía un libro intitulado *Christianae religionis brevissima institutio,*[49] que constituiría la base de la primera edición del Catecismo Rakowiano, publicada en 1605. Pero el socinianismo incorporado en este Catecismo Rakowiano era una escuela de pensamiento religioso y de disciplina comunitaria que había acabado por ser sumamente distinta de la fe y el orden de la comunidad anabaptista y anti-trinitaria de Raków, de donde había surgido la *Catechesis* rakowiana de 1574 (cap. XXVII.4). A decir verdad, las dos comunidades de Raków, a pesar de haber sido continuas, fueron tan diferentes entre sí, que se justifica el clasificarlas por separado en la tipología de la religión. Y como el socinianismo organizado, perteneciendo como pertenece a los últimos años del siglo XVI y a la primera mitad del siguiente, nos haría rebasar el marco cronológico que nos hemos fijado en el presente libro, limitaremos nuestro relato a los primeros encuentros de Fausto Socino con la Iglesia Menor.

Cuando Socino –según escribe su nieto Andrés Wiszowaty– "se trasladó a Polonia" desde Transilvania y "solicitó en el sínodo de Raków de

[48] *BFP,* I, 115-252.
[49] *BFP,* I, 657-676.

1580 ser admitido públicamente como miembro de unas iglesias que confesaban que el Padre de Cristo era el único Dios altísimo, le fue negada la admisión a causa de su desacuerdo, que él no ocultó, en cuanto a ciertas doctrinas (por ejemplo, sobre la satisfacción de Cristo, sobre la justificación sin las obras, sobre la predestinación y el libre albedrío y sobre el bautismo por inmersión); tampoco fue admitido a la santa Cena; y, sin embargo, no dejó de defender a estas iglesias, luchando activamente, por escrito, en contra de sus antagonistas".[50]

Como puede verse, Wiszowaty enumera varias diferencias doctrinales, pero la más seria de ellas debe haber sido la relativa a la teología bautismal, pues lo que inmediatamente emprendió Socino fue la composición de su prolija y tediosa *De baptismo aquae disputatio* (1580).[51] En resumen, lo que aquí sostiene Socino se parece bastante a lo que sostenía Paleólogo: el bautismo externo con agua no fue ni ordenado ni practicado siempre por los apóstoles; por lo tanto, no puede verse en él más que un simple rito, análogo al bautismo judío de los prosélitos; probablemente fue útil en un tiempo, para marcar al ingreso de los paganos antiguos en el Nuevo Israel, pero entre quienes han nacido en una atmósfera cristiana no tiene ya utilidad alguna, aunque quizá formalice la conversión ocasional de algún judío o algún turco al cristianismo. Quienes han nacido cristianos, independientemente de la comunión en que hayan estado antes de entrar en la Iglesia Menor, no necesitan ser bautizados y, desde luego, no hay razón para rebautizarlos.

Simón Ronemberg pidió, desde Raków, una copia de esta *Disputatio* sobre el bautismo, y escribió a Socino instándolo a reconsiderar su decisión y a someterse a la inmersión.[52] Ronemberg tenía que acordarse, desde luego, de lo resentidos que él y sus compañeros de delegación habían quedado apenas unos diez años antes, cuando conversaron con Walpot en el centro hutterita de Neumühl (cap. XXVII.3), por el tono terminante y exclusivista de las instrucciones que se les dieron; pero, al mismo tiempo, estaba hondamente convencido de que la empresa de Raków, la reedificación de "la casa derrumbada de Dios", la construcción de un arca de salvación, había sido llevada a cabo precisamente a causa de la atención que se había concedido al bautismo por inmersión y a la excomunión; y, como Fausto Socino opinaba y sentía en tantos otros puntos lo mismo que los viejos rakowianos y consideraba el bautismo como algo ciertamente indiferente, ¿por qué no se sometía en forma discreta a la inmersión, a semejanza de tantas buenas personas de Raków, preparadas no sólo para una profesión pública de su cristianismo mediante el bautismo en agua, sino también para los sufrimientos de este mundo, incluso la detestable muerte?

La respuesta de Socino está escrita en tono amistoso y deferente, pero

[50] *BA*, p. 607.
[51] *BFP*, I, 709-752.
[52] *BFP*, I, 482-483.

muy firme a la vez.[53] Le hace a Ronemberg un resumen de su *Disputatio,* dividido en ocho puntos, y le contesta que precisamente porque el bautismo, desde su punto de vista, es en efecto cosa indiferente, él no puede estar de acuerdo en someterse a una ceremonia que, por el carácter deliberadamente público y solemne que tiene en Raków, de manera inevitable ostenta una importancia aparatosa; por otra parte, le parece triste que precisamente porque él y muchos otros simpatizantes del movimiento de Raków no aceptan someterse a tales exigencias, los rakowianos, de manera injusta, se nieguen a admitirlos dentro de la saludable disciplina de su comunidad y a hacerlos partícipes de los beneficios espirituales de la Cena.

Socino estaba refutando, entre otras opiniones, las expresadas en un tratado bautismal de bastante importancia escrito hacia esos días en Lublin por Czechowic, el *De paedobaptistarum errorum origine.*[54] En él Czechowic reunía y ponía en orden todas sus ideas sobre el bautismo con el propósito de preparar al poderoso magnate lituano Juan Kiszka para que se sometiera a la inmersión. Siguiendo a Budny (tal como Leonardo de Liechtenstein había seguido a Hubmaier en Nicolsburg), Kiszka estaba dispuesto a ser rebautizado, pero no veía por qué este rito tenía que comprometerlo a abandonar su vocación de magistrado, indispensable en toda organización cívica.

Al escribir su tratado para Kiszka, Czechowic estaba animado por el afán de contrarrestar la influencia de los espiritualistas y de los racionalistas, que denigraban o en todo caso menospreciaban lo que para él era la ordenanza redentiva por excelencia. "Puesto que deseas ser bautizado y le pides a Dios muy de veras que mediante el bautismo quedes sepultado en unión de Cristo –comenzaba su epístola persuasoria a Kiszka–, es necesario que tú, a quien veo especialmente expuesto a los mayores peligros y a las mayores tentaciones por todos lados, estés plenamente armado." En el cuerpo del tratado, Czechowic explicaba y refutaba catorce errores. Después, en un apéndice,[55] recogía ciento veintiocho puntos relativos a lo que él consideraba como una falsa espiritualización o interiorización de los sacramentos y ordenanzas de la iglesia.

Las puntas polémicas de este libro iban enderezadas no precisamente contra los calvinistas y luteranos, sino más bien contra espiritualistas como los italianos Fausto Socino y Nicolás Paruta y los alemanes Gaspar Schwenckfeld y Cristián Entfelder, e igualmente los polacos radicales que

[53] *BFP,* I, 429-431.

[54] El prólogo-dedicatoria puede verse en Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska,* pp. 165-182. La amistosa carta en que Socino le pide a Czechowic una copia de su tratado bautismal es de 20 de junio de 1580.

[55] Refutado más tarde por Fausto Socino y publicado como apéndice al *De baptismo.* Véase *BFP,* I, 748-752, donde Socino cita una o dos frases de cada uno de los puntos que figuran en el apéndice del libro de Czechowic. Sobre la fecha incorrecta del prólogo, y sobre la relación del libro de Czechowic con otros escritos, véase Szczucki y Tazbir, *Literatura ariańska,* p. 182, nota 36.

se habían convertido al espiritualismo en las primeras etapas de la colonización rakowiana. Los adversarios de Czechowic eran todos aquellos que por una u otra razón rechazaban o menospreciaban la importancia de la Cena del Señor, de la excomunión, de la ordenación conferida a los ministros de la iglesia, y no digamos del bautismo. A estos adversarios los llama "soñadores", hombres "que se creen puros" y no lo son. Así, desde el punto de vista especial del bautismo, Czechowic se enfrentaba en su libro a un reto espiritualista que hacía peligrar la disciplina anabaptista en Polonia, pugna comparable con la de Schwenckfeld y Marpeck en el Sur de Alemania (cap. XVIII).

Andrés Lubienecki, desde su punto de vista tendencioso, confirma la presencia de influencias schwenckfeldianas y espiritualizantes de otro tipo cuando se refiere en algún lugar a aquellos "que hablaban de la Escritura como si fuera letra muerta o una mancha de tinta de impresor, y, deseando imitar a Schwenckfeld, sostenían que los sueños, las visiones y las ideas eran las cosas más necesarias en la práctica religiosa para la salvación".[56] Cabe decir, pues, que Czechowic tenía muy presentes sus encuentros con los espiritualizantes y los sacramentarios de Kujawy cuando se refería a "aquellos que condenaban toda celebración de un servicio religioso, afirmando que nadie era apto para oficiar o para instruir si no había tenido una revelación divina y si no había presenciado o realizado milagros".[57]

Al defender el bautismo de los creyentes mediante la inmersión, Czechowic acumulaba razones para demostrar su valor: es un sello de fe; es símbolo de un morir con Cristo y, para el creyente resuelto a imitar a Cristo, imagen de la sangre que corrió por el cuerpo del Crucificado; un acto público en que el bautizando da su nombre a Cristo, en contraposición al bautismo tradicional, donde al niño pequeño se le da un nombre cristiano;[58] un revestirse de Cristo; un lavarse del pecado y una verdadera cura o medicina *(medela)* del pecado; y, desde luego, una remisión del pecado inseparablemente vinculada con la predicación y la recepción de la Palabra.

La oposición que Czechowic, Ronemberg y Schomann manifestaban a los intentos de restar importancia al bautismo, sobre todo los venidos del lado espiritualista, los llevó a oponerse a Socino, a pesar de que Socino se disociaba de los espiritualistas en todos los demás puntos, especialmente en lo relativo a la significación de la Cena.

De hecho, no bien había acabado Socino de escribir las razones que tenía para rechazar el anabaptismo inmersionista de las comunidades de Lublin y Raków, se ocupó en defender el pacifismo de estas mismas comunidades en su *Ad Palaeologi librum... pro Racoviensibus responsio,* tra-

[56] "Polonoeutychia", *loc. cit. supra,* cap. XXVII, nota 3.

[57] Czechowic piensa en Sleszyński, Bieliński, Juan Bautista y otros muchos como ellos.

[58] Esto se dice en el punto 9, y se deduce también de las respuestas de Socino a los puntos 19, 98, 99 y 124.

tado más extenso aún que el anterior, escrito para refutar el *De magistratu politico* de Paleólogo (cap. XXIX.1). Gregorio Paulo, hombre ya viejo, y ahora casi ciego, hubiera sido incapaz de emprender una (segunda) refutación, y entonces fue el vástago de una ilustre familia sienesa de jurisconsultos y antiguo miembro de la corte florentina quien se hizo portavoz de los pacifistas polacos. Con su texto sobre la nueva creación en Cristo (II Corintios, 5:17: "He aquí que todas las cosas son hechas nuevas"), Socino asistió al sínodo de Chmielnik en enero de 1581 para aconsejarse directamente con los hermanos, y consiguió que su manuscrito se imprimiera en Cracovia en agosto del mismo año.

Acerca de las cuestiones cristológicas y del problema de la magistratura se encontró Socino mucho más cerca de los hermanos de Raków que de los lituanos, pues estos últimos estaban cada vez más bajo la influencia del unitario y no-pacifista Simón Budny, rebautizado hacía poco tiempo. En el sínodo de Lubecz (cerca de Nowogródek), celebrado en marzo de 1582, Czechowic, Niemojewski y Nicolás Żytno, entre otros, defendieron una vez más el principio del pacifismo absoluto, oponiéndose a las ideas de Budny.

Para defenderse, y para reafirmar su postura, Budny publicó entonces su obra más importante, *Sobre la espada.* Este libro es, en realidad, una confesión hecha en nombre de "la iglesia de Cristo nuestro Señor en Lituania" por alguien que afirma ser, con toda buena conciencia, miembro de la sociedad regida por la espada y el orden judicial, y nos ofrece un vívido cuadro de la tensión existente entre los unitarios anabaptistas lituanos, de mentalidad cívica, y los hermanos polacos.[59] En una sección final, refuta Budny veintidós argumentos de Czechowic. (En época posterior, los argumentos bíblicos, que nos hacen recordar a Hubmaier, serán adoptados por los socinianos, y por Socino mismo, en Raków.)

En el sínodo de Lucławice, de mayo de 1582,[60] los hermanos polacos, firmes siempre en su postura pacifista, recibieron a un delegado de los

[59] *O urzędzie miecza używającym* (Łosk, 1583); hay edición facsímil, al cuidado de S. Kot, Varsovia, 1932. Varias veces (cf. *supra,* pp. 815-817 y 820) hemos señalado en este capítulo la enorme actividad editorial de Budny en la ciudad de Łosk, de cuya imprenta salieron no pocas obras suyas o de sus aliados ocasionales. Cuatro impresos de Łosk, sobre cuestiones de cristología y escatología y sobre el papel de los magistrados, fueron copiados por alguien (obviamente cuando se habían hecho raros), y hoy se conocen sólo gracias a esa copia manuscrita, editada por Massimo Firpo en sus *Antitrinitari, op. cit.,* pp. 277-400. Se trata de: 1) un escrito de Budny contra el polaco Estanislao Grochowski y contra un vecino de Zurich llamado Josías Simler; 2) otro de Budny, dirigido sólo contra Simler; 3) un opúsculo de Paleólogo contra Simler, en el cual hay alguna colaboración de Budny; y 4) el tratado *De uno vero Deo Iehova* de Nicolás Paruta (sobre el cual véase *supra,* p. 822 y nota 23). Toda la actividad editorial de Budny, desde su doctrina (*De principalibus fidei christianae articulis,* 1576) hasta su tratado *Sobre la espada* (1583), incluyendo esos cuatro impresos de Łosk (fechados entre 1575 y 1578), nos lo muestra empeñado en presentar el unitarismo nonadorante (y no-pacifista) como una confesión lo suficientemente dotada de alcance social para que los reyes y príncipes dejen de verla como *secta* separatista (y en gran parte pacifista) y se enseñen a verla como *iglesia* territorial.

[60] En Lucławice vivió Socino a partir de 1583.

mennonitas de Danzig. Este visitante parece haber venido del mismo grupo de mennonitas unitarios de Holanda con quienes se hallaba asociado un tal Mateo Radecke.[61]

Radecke, secretario del ayuntamiento de Danzig, su ciudad natal, se había hecho mennonita y se había marchado a Holanda, de donde fue expulsado en 1582 a causa de sus opiniones acerca de la Trinidad.[62] En correspondencia a la visita de Radecke, el mencionado sínodo de Lucławice nombró a Czechowic, a Alejandro Vitrelin (que en fecha muy reciente se había pasado de la Iglesia Mayor a la Iglesia Menor) y a Mateo Krokier para que hicieran un viaje oficial a Danzig. En las conversaciones que allí tuvieron, una de las diferencias que salieron a relucir fue la relativa a la predestinación: los mennonitas de Danzig sostenían la libertad del albedrío, mientras que Czechowic, por ejemplo (según el informe que hizo más tarde), basándose en el capítulo 7 de la epístola a los Romanos, afirmaba que ningún cristiano es enteramente libre.

No existen pruebas directas de que la peculiar doctrina mennonita de la carne celestial de Cristo se haya discutido en Lucławice o en Danzig. Sin embargo, de la pluma de Socino nos ha llegado un opúsculo sin fecha, *Disputatio brevissima de Christi carne adversus Mennonitas.*[63]

Lo que sí consta es que fue precisamente en suelo polaco donde Socino dio expresión, por primera vez, a una idea aún más extraordinaria que la mennonita de la carne celestial, a saber, la idea (derivada en parte quizá de Valdés o de Ochino) de una ascensión anterior a la Ascensión, una ascensión de Jesús en el desierto, después de ser bautizado por Juan Bautista. Al desarrollo de esta idea dedicó Socino por lo menos seis escritos. Fundando su categórica especulación en varios pasajes del cuarto evangelio (3:13, 3:31, 6:38; y cf. II Corintios, 12:2), sostenía que Jesús fue arrebatado al cielo por Dios Padre, el cual lo instruyó sobre las cosas del Viejo Testamento que iban a quedar abrogadas y las que tenían que ser completadas o modificadas, y sobre los preceptos nuevos que de ahí en adelante debían enseñarse, o sea los que constituirían su Evangelio de salvación durante su ministerio terrenal como *propheta* o *doctor* hasta su crucifixión, para luego, a raíz de la Ascensión, pasar a ser el *sacerdos* eterno en el Tabernáculo Celestial, y el *rex* colocado a la cabeza del universo, de la humanidad y de la iglesia. Al parecer, la primera vez que expuso Socino esa idea fue en su *De Iesu Christi filii Dei natura sive essentia,* réplica al calvinista Andrés Wolan (escrita en 1579, impresa en Raków en 1588).[64] La tenaz oposición de Socino al bautismo, y no simplemente a la

[61] F. S. Bock, *Memorabilia Unitariorum acta in Prussia,* Königsberg, 1753, pp. 13 *ss.;* véase también Wotschke, *Reformation,* p. 145.

[62] Sobre la vida del anabaptista unitario Radecke, que a la larga había de pasar por tres bautismos –el católico, el mennonita y el unitario–, véase mi artículo "Anabaptism and Spiritualism in Poland", *loc. cit.,* pp. 258-259.

[63] *BFP,* II, 461-463.

[64] El escrito contra Wolan se reproduce en *BFP,* II, 372*ss.* Me he ocupado de este asunto en *The Polish Brethren,* doc. III.b, prefacio y notas. Klaus N. Lindner ha escrito en mi seminario un trabajo de próxima publicación, intitulado "The Epistemology of Faustus Socinus: His

inmersión de los creyentes practicada por la mayor parte de los unitarios de entonces, parecería relacionarse, no tanto con su repetida aseveración de que el bautismo era "un rito sobreseído, válido sólo en la era apostólica", cuanto con su hondo y casi central principio teológico de que el rito de Juan Bautista había quedado abolido y remplazado por la instrucción directa de Dios Padre. Pero volvamos a nuestra historia.

En el sínodo general de Węgrów, de mayo de 1584, Czechowic presentó un informe acerca del fracaso de las conversaciones celebradas con los mennonitas. En ese mismo sínodo fue excomulgado Simón Budny [65] por la cuestión de la pre-existencia de Cristo y de la propiedad de rendirle adoración. Quedaba así consumada la división entre los hermanos lituanos, plenamente unitarios pero políticamente positivos, bajo la dirección de Budny, y los hermanos polacos, cristocéntricos y pacifistas, ahora bajo la influencia de Socino.

Nos vemos obligados a terminar a medio camino nuestro relato de cómo el anabaptismo anti-niceno y pacifista evolucionó hacia el socinianismo. Amalgama muy peculiar de anabaptismo y racionalismo evangélico en el seno de la Reforma Radical, el socinianismo es un fenómeno del último cuarto del siglo XVI, y por lo tanto se sale del marco cronológico del presente libro.

Baste decir que casi toda la teología de Socino sería adoptada muy pronto por la Iglesia Menor y, elaborada en no pocos escritos, de mayor o menor volumen, publicada como propia por los nuevos rakowianos, en particular los principios hermenéuticos y epistemológicos de Socino, su doctrina de la mortalidad natural, con una resurrección reservada exclusivamente a los justos (psicopaniquismo), y su visión de la obra redentora de Cristo como una acción psicopómpica y no como un sacrificio. Sobre la adoración de Cristo resucitado, sobre la ilicitud del empleo de la espada por parte de los cristianos y sobre otras doctrinas sociales relacionadas con esto último, Socino y los rakowianos habían estado de acuerdo desde un principio. El único punto en que la corriente anabaptista no confluyó con la racionalista fue la cuestión del bautismo de los creyentes. Es verdad que el primer catecismo neo-rakowiano, publicado un año después de la muerte de Socino, aceptó provisionalmente su idea del bautismo como rito válido sólo para los conversos "gentiles", pero en las ediciones subsiguientes de ese catecismo siguió fluyendo de nuevo la corriente emanada de Gonesius y Czechowic. Y de ahí en adelante, pese a Socino, el bautismo por inmersión vino a ser una de las características del socinianismo.

Evolving Theory of a Pre-Ascension Ascension Based on the Gospel of John". Cf. también A. F. Segal, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* ed. Hildegard Temporini y Wolfgang Haase, Berlín-Nueva York, 1980, vol. II, pp. 1333-1394, y Violet MacDermat, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East,* Berkeley y Los Ángeles, 1971.

[65] Según Górski, *Studia,* p. 155; Wilbur, *Socinianism,* p. 349, dice que esta excomunión ocurrió en 1582.

La importancia dada al bautismo de los creyentes en Raków había engendrado un gran interés por la instrucción catequética de los jóvenes. De la abundante literatura doctrinal y de la instrucción catequética cada vez más exigente fueron fruto, a su vez, la escuela y la imprenta de Raków. De esta última salieron como quinientos libros en el curso de su existencia. También fuera de la colonia las escuelas catequéticas emprendieron una tarea cultural cada vez más amplia a medida que el impulso catequético de los primeros rakowianos se fue fundiendo con la visión racionalista del cristianismo representada por Socino, y el resultado fue una reforma educativa que llegó a tener mucha influencia.[66]

Con los intercambios formales (iniciados en 1582) entre los mennonitas unitarios holandeses del delta del Vístula y los hermanos polacos inmersionistas, hemos cerrado casi un círculo. Al correr del tiempo, un grupo numeroso de hermanos polacos, llamados ya socinianos, buscará refugio en Holanda misma e introducirá entre los colegiantes de Rijnsburg, y luego entre ciertos mennonitas de Waterland (cap. XIX.2.d), la práctica de la inmersión, que más tarde[67] será adoptada por ciertos refugiados sectarios ingleses residentes en Holanda, y que a la larga se hará sumamente general en la extensa comunidad de los baptistas angloamericanos.

Es conveniente en este punto regresar a los Países Bajos para retomar el relato de los sucesos que allí tuvieron lugar en vísperas de la conversión de Holanda al calvinismo (1566).

[66] Cf. Łukasz Kurdybacha, *Z dziejów pedagogiki ariańskiej*, Varsovia, 1958.

[67] El primer contacto entre los socinianos unitarios de Polonia y los mennonitas neerlandeses de Waterland ocurrió en 1598. Véase mi "Anabaptism and Spiritualism in Poland", *loc. cit.*, p. 261.

XXX. LOS SUCESOS DE LOS PAÍSES BAJOS (1566-1578) Y DE INGLATERRA

AL REGRESAR a los Países Bajos, vamos a encontrarnos con un mennonitismo dividido en gran número de facciones, desde la de los frisones, sumamente estricta, hasta la de los waterlandenses, bastante liberal, esforzándose todas ellas por consolidar su posición en los momentos mismos de la historia neerlandesa en que todos los disidentes están siendo violentamente expulsados de las provincias meridionales por órdenes del inexorable Fernando Álvarez de Toledo, Duque de Alba, gobernador de 1567 a 1573, y en que un nuevo movimiento revolucionario-nacionalista está siendo sostenido en las provincias septentrionales por una nueva clase de insurgentes, los calvinistas. No menos disciplinados y conventiculares que los münsteritas, no menos belicosos que estos mismos münsteritas una generación antes, los calvinistas representan el tercer empuje (1566-1609) de la Reforma en los Países Bajos, después del predominio de los sacramentistas (1500-1530) y de los anabaptistas (1530-1566). La historia de la escisión anabaptista durante el primer período del auge del calvinismo es una crónica un tanto tediosa de aculturación y de más y más cismas.

1. La expulsión de los anabaptistas de Flandes y el cisma flamenco-frisio

El anabaptismo estuvo muy difundido y fue muy vigoroso en las provincias meridionales de los Países Bajos. En su segunda fase, que se extiende de 1550 a 1576, Amberes había llegado a ser la metrópoli reconocida de los anabaptistas "belgas". La congregación tuvo que hacer frente a una violenta tempestad de persecuciones católicas que no amainó hasta que los calvinistas ocuparon el sitio de los anabaptistas como blanco principal del ataque de los Habsburgos. Amberes, Gante, Ypres y Courtrai estaban tan llenas de anabaptistas, que en 1561 el inquisidor se dirigió a Margarita de Austria, regente de los Países Bajos en nombre de su medio hermano Felipe II, para que pusiera en estado de alerta a las tropas, pues el temor de una sublevación era grande.[1]

Sin embargo, los detalles relativos a la vida interna de la comunidad

[1] V. Gaillard, *Archives du conseil de Flandres,* Gante, 1856, p. 206. En mis "Studies in the Radical Reformation", *loc. cit.*, sección IV, 5, ofrezco un cuadro bibliográfico de los principales martirologios relativos a Gante, Brujas, Courtrai, Bruselas y Amberes. Añádanse otros dos trabajos míos, "Les Martyrs anabaptistes en Flandres et dans le Brabant méridional", *Annales du Congrès Archéologique et Historique de Tournai,* 1949, y "Notes au sujet de la Réforme en Flandres au XVI[e] siècle", *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Belge,* 1951, 506-521. Todos estos martirologios regionales han sido reunidos por Alphonse Verheyden, *Le Martyrologe protestant des Pays-Bas du Sud au XVI[e] siècle,* Bruselas, 1960.

son bastante oscuros.[2] En 1565, el calvinista belga Guido de Brès, que por cierto acabaría siendo víctima de la persecución católica, atacó a los anabaptistas en *La Racine, source et fondement des anabaptistes ou rebaptisés de notre temps.* Ya hemos mencionado antes (cap. XIV.3) al evangelista Gil de Aquisgrán. Leonardo Bouwens y Menno Simons estuvieron de visita en las provincias del sur, y Bouwens bautizó a 292 conversos en Amberes antes de 1565, a 242 en Gante y a 187 en otras ciudades flamencas. Muchos de los conversos eran tejedores, algunos de ellos bastante prósperos. Cuando los inquisidores decían que había setecientos anabaptistas en Brujas en 1568 y dos mil en Amberes en 1566, probablemente no estaban exagerando.[3]

La persecución de los anabaptistas en las provincias meridionales (lo que ahora es Bélgica) había sido particularmente severa desde el principio, por estar más cerca de la sede de la administración española de los Países Bajos, Bruselas. En 1566, la responsabilidad de la localización y represión de los disidentes se les quitó a las magistraturas locales y se concentró en Bruselas. Desde aquí se lanzó contra los dirigentes una persecución tan astuta como implacable. En el período cubierto por nuestra historia, el número de mártires belgas llegó a cerca de tres mil,[4] y la mayoría de éstos eran anabaptistas. A diferencia de los protestantes (luteranos y calvinistas), que morían ahorcados o decapitados, los anabaptistas morían en la hoguera. Viéndose sin sus pastores (unos encarcelados, otros quemados), los miembros de las comunidades anabaptistas huyeron por centenares. De no pocas localidades flamencas salió toda la población mennonita. Hacia finales de nuestro período, unos cincuenta mil disidentes[5] habían sido obligados a huir de los Países Bajos meridionales (sobre todo de Flandes), y en su mayor parte eran anabaptistas.

Cuando los tropeles de refugiados anabaptistas flamencos llegaron a las provincias del norte, particularmente a la Frisia Occidental, no tardaron en ver que quienes los acogían eran muy distintos de ellos, por su temperamento y por su espíritu. Las fricciones no se hicieron esperar. Los anabaptistas frisios encontraron a los flamencos demasiado ostentosos en su vestimenta y demasiado preocupados por comer y beber bien. Los flamencos encontraron a los frisones demasiado severos acerca de detalles insignificantes, y sin embargo de gustos muy mundanos en materia de casas y de mantelería y ropa blanca. Lo que los frisones sentían como su virtud, la frugalidad gracias a la cual tenían casas confortables, para los flamencos no era sino vanidad.

[2] Durante la primera década (1575-1585) de la prolongada guerra con España no sólo quedaron eliminadas las congregaciones del sur, sino también totalmente destruidos sus papeles.

[3] Véase *ME,* I, 271.

[4] Según cálculo de Verheyden, *Le Martyrologe.* (Un tercio de su libro está ocupado por la lista de todos los mártires belgas conocidos.)

[5] Cálculo de Verheyden, *ibid.*

Este conflicto inevitable y trivial adquirió una dimensión nueva cuando los flamencos se vieron incluidos en un insólito experimento emprendido en 1560 por algunos frisones. Cuatro de las congregaciones –la de Harlingen, la de Franeker, la de Dokkum y la de Leeuwarden– formaron en ese año una unión sobre la base de diecinueve artículos acerca de diversos aspectos de la vida congregacional *(Ordinatie der vier steden),* en los cuales se establecía que un predicador elegido por una de las congregaciones tenía que ser aprobado por todas las demás, que todas las controversias que surgieran en una iglesia tenían que ser dirimidas de consuno por los ministros de las cuatro iglesias, y que el cuidado de los pobres y de los refugiados tenía que ser administrado en común. Muchos flamencos que llegaron a esta zona comenzaron a expresar su inconformidad con semejante arreglo, que, desde su punto de vista, convertía en letra muerta un principio anabaptista básico, la autonomía de la congregación local. Las diferencias de gusto y de principio desembocaron finalmente en un cisma.

Cuando la ocasión se presentó, la congregación de Franeker, donde se habían concentrado particularmente los refugiados flamencos, eligió como ministro a un tal Jerónimo Tinnegieter, natural de la provincia de Henao (Hainaut). En la congregación confederada de Harlingen, cuyo pastor era Ebbe Pieters, la mayoría frisia opuso su veto a esa elección, como era su derecho en virtud de los términos del pacto firmado entre las cuatro iglesias. Se convocó entonces, en la misma Harlingen, a una asamblea de ministros para que se ocupara de este problema, destinado a dividir el mennonitismo conservador en dos denominaciones mutuamente exclusivas. El único problema teológico que podía distinguirse como punto de conflicto entre los frisones y los inmigrantes flamencos era el de la autoridad congregacional, amenazada, según estos últimos, por una asamblea congregacional *(kerkrad)* y por el organismo regional de ancianos *(oudsten),* pero el conflicto no tardó en quedar oscurecido y enturbiado por las acciones que emprendieron ambos bandos. El antagonismo étnico, cultural y constitucional vino a intensificarse, además, con la enemistad personal entre los dos dirigentes principales, naturales ambos de Frisia: Leonardo Bouwens y Dietrich Philips, cuyos cuarteles generales estaban, respectivamente, en Emden y en la región de Danzig.

Un año antes de la riña entre las cuatro congregaciones confederadas, o sea en 1565, Philips había hecho viaje a Emden para pronunciar sentencia en el pleito que había entre Bouwens y su propia congregación. Las causas del pleito no son enteramente claras; parece, sin embargo, que Bouwens hacía demasiados viajes a la Frisia Occidental, descuidando a sus ovejas; que, estando allá, se complacía en aceptar la alcohólica hospitalidad que le ofrecían los flamencos, acostumbrados a una vida más regalona que los austeros frisones; y que una vez que varios delegados de la congregación fueron a hablar con él sobre estas cosas, él les contestó que, como anciano que era, tenía todo derecho a ir y venir conforme lo requirieran sus obligaciones de supervisor. Básicamente, la razón del

pleito era determinar qué cosa se ajustaba al patrón apostólico aprobado, si esa forma de *vry-dienen* o el principio que daba derecho a la congregación a controlar la conducta de su dirigente. El propio Bouwens, en otros tiempos, se había mostrado muy severo en cuestiones morales, lo cual, añadido a un autoritarismo quizá caprichoso, había engendrado antagonismos que se volvían contra él. Siete ministros, presididos por Dietrich Philips, se ocuparon del asunto, y el resultado fue que Bouwens quedó destituido de su cargo de anciano, aunque no excomulgado. Bouwens se retiró a un lugar cerca de Harlingen, y poco después, a causa tal vez de esfuerzos directos suyos, varios miembros de la comisión de siete retiraron su condena.

En estos momentos, los agravios del dirigente destituido y los del frustrado refugiado flamenco Jerónimo Tinnegieter confluyeron y se reforzaron con fatídica intensidad. Resentido por el insulto que le habían hecho las otras tres parroquias confederadas, Tinnegieter se había mostrado muy moroso en convocar una junta de su congregación para ratificar el pacto de las cuatro ciudades. Cuando ya casi iba a cumplirse el plazo, convocó apresuradamente la junta, pero a ella no pudieron asistir más que treinta de los trescientos miembros de la comunidad. Como eran tan pocos, convinieron en dejarle la decisión a la asamblea congregacional. Por instigación de Tinnegieter, *y totalmente en desacuerdo con la preferencia que los flamencos profesaban tener por la participación congregacional plena en una decisión de importancia,* la reducida asamblea decidió repudiar la unión de las cuatro congregaciones. Los de la mayoría, que se manifestaron en contra de semejante decisión, al averiguar la táctica empleada por Tinnegieter, trataron en vano de que la medida propuesta se reconsiderara y se anulara. Al cabo de poco tiempo, las dos facciones de Franeker estaban ya celebrando sus servicios religiosos por separado, y se distinguían los unos de los otros con los nombres de "flamencos" y "frisones". Tinnegieter llegó al extremo de atacar y calumniar malévolamente a Ebbe Pieters, el moderado pastor frisio de Harlingen. Y las controversias y recriminaciones no tenían fin.

Los ecos de la poco edificante contienda llegaron, en Danzig, a oídos de Dietrich Philips. Mandó desde Prusia una carta [6] en que expresaba su preocupación y su tristeza por el nuevo brote de disensión, que ocurría en momentos en que la iglesia reformada crecía en poder e influencia, de manera que le sería fácil aprovecharse de las querellas entre los mennonitas. Dietrich exhortaba a la armonía a los bandos antagónicos, y daba a entender que con todo gusto iría él a pronunciar sentencia; pero la insinuación cayó en saco roto.

Lo que convinieron las dos facciones fue que vinieran como árbitros dos ministros de fuera de la región afectada, y la elección recayó sobre dos pastores de Hoorn, Juan Willems y Lubbert Gerrits. Éstos, a su vez, eligieron a otros diez como colaboradores. Exigieron ante todo que los

[6] El 19 de septiembre de 1566.

pleiteantes firmaran un documento en que se comprometían a plegarse a su arbitraje; y, después de prolongadas negociaciones e investigaciones, convocaron una solemne junta que se celebró el 1º de febrero de 1567 en Harlingen, y a la cual asistieron delegaciones de cerca y de lejos. Después de un informe en toda regla acerca de lo que habían averiguado, los arbitradores requirieron que los miembros de los dos bandos se pusieran de rodillas, confesaran su culpa y pidieran perdón. Los frisones se arrodillaron primero, dijeron lo que tenían que decir y se levantaron. Cuando les tocó el turno a los flamencos y comenzaban ya a levantarse después de estar de rodillas, se les dijo que tenían que dejarse levantar por la mano de los frisones, porque eran ellos los que cargaban con la mayor carga de culpa. Humillados, y sintiéndose víctimas de una trampa, los flamencos protestaron ruidosamente y declararon sin validez su compromiso y su confesión de culpa. No hace falta decir que la situación empeoró.[7]

Estando en este atolladero, los frisones acudieron a Dietrich Philips pidiéndole que interviniera personalmente, pero su carta [8] era tan zalamera, que Philips sospechó de su sinceridad. Philips mismo se encontraba en un dilema. Básicamente dispuesto a favorecer a las asambleas eclesiásticas y a los ancianos sobre los cuales presidía como principal obispo, en el curso de la querella acabó por cambiar completamente de postura. Ya había expresado su desaprobación de la confederación de iglesias ideada por los frisones, cosa que él encontraba ajena a la tradición apostólica; y ahora hizo saber que los dos arbitradores elegidos, Juan Willems y Lubbert Gerrits (a quienes él mismo había ordenado tiempo atrás), eran, en su opinión, demasiado jóvenes para ejercer la autoridad de que se les había investido. En respuesta a los frisones, Philips emprendió el que sería su último viaje: se presentó en Emden y pidió que comparecieran ante él los dos bandos antagónicos. Willems y Gerrits se excusaron diciendo que su congregación no les daba licencia de salir de Hoorn. Philips, que tomó esto como prueba de una mala conciencia, escribió entonces a la congregación de Hoorn, recordándoles a los jóvenes ministros que su posición se la debían a él y, de hecho, destituyéndolos de su cargo mientras no borraran las sospechas que habían caído sobre ellos por no haber comparecido ante él en Emden. Presionados así, los frisones mandaron una delegación de nueve miembros, pero entre éstos no iban los dos cuya presencia exigía Philips. Semejante conducta predispuso aún más a Philips, y lo confirmó en su idea de que la única manera de acabar con el pleito era hacer que se enfrentaran los flamencos y los frisones en su presencia. Despidió con cajas destempladas a los nueve ministros no invitados y escribió otra carta anunciando de nuevo la destitución de los dos remolones. Pero éstos, mientras tanto, después de pensar mejor las cosas, salieron de Hoorn en compañía de otros [9] y se dirigieron a Emden.

[7] Keeney, "Dirk Philips", *loc. cit.*, p. 189.

[8] Escrita por Hoyte Renix (17 de abril de 1567).

[9] Hoyte Renix y Pedro Willems Bogart.

A medio camino se cruzaron con los nueve que regresaban y los convencieron de que los acompañaran.

En Emden, encontraron que el viejo obispo no cejaba un punto en su exigencia de que los dos hombres en cuestión, Willems y Gerrits, se enfrentaran a los flamencos en su presencia, sin los demás miembros de la delegación, a lo cual ellos se negaron. Colmada ya su paciencia, Philips respondió con un ultimátum [10] que los frisones interpretaron como una excomunión, a la cual replicaron, el 8 de julio de 1567, excomulgando al propio Philips (!).

Este lamentable cisma fue lo que en resumidas cuentas consiguió Philips con sus intentos de reconciliación. La animosidad de los dos bandos, que salta a la vista en sus respectivos documentos, hace muy difícil determinar a cuál de ellos le corresponde la mayor carga de obstinación y terquedad. No deja de ser irónico el que, al final, fuera Philips quien se encontró aliado con los laxos flamencos, mientras que Leonardo Bouwens, que había puesto en marcha toda la cadena de sucesos por su excesiva afición a la hospitalidad y a los licores de los flamencos, se vio ahora en las filas de los frisones y excomulgado por los flamencos. A pesar de esta incongruencia final, es indudable que la razón por la cual los flamencos acabaron separándose de los frisones fue el rigorismo y la extremada autoridad "episcopal" de Dietrich Philips entre los frisones.[11] De esa manera, la actividad de Dietrich Philips como principal obispo de los anabaptistas de la costa hanseática y como sucesor de Menno Simons terminó en 1567 en un segundo gran cisma, comparable, por su proporción y por sus motivos, al ocasionado por la deserción de los waterlandenses un decenio antes (cap. XIX.2.d). Philips pasó sus últimos días de vida escribiendo una vindicación de la conducta que había tenido en la controversia. Murió poco después, en un lugar cercano a Emden (1568).

Muchos de los mennonitas neerlandeses se habían propuesto permanecer al margen de la controversia y la presenciaron como *stilstaanders*, haciendo visible su neutralidad y reprochándoles a los dos bandos su falta de espíritu fraterno. Lo que con eso se ganaron fue ser excomulgados por los flamencos y por los frisones.[12]

Las tensiones entre espiritualismo y rigorismo, congregacionalismo y clericalismo, agravadas por la persecución, la emigración y las animosidades personales entre los dirigentes, habían desembocado en una serie de escisiones en el seno del anabaptismo de los Países Bajos. En 1567, prescindiendo de algunas facciones de poca monta, había cuatro grupos de mennonitas, a saber, los frisones, los flamencos, los waterlandenses y los adamitas unitarios.

El año siguiente, 1568, los waterlandenses celebraron una asamblea de gran importancia en Emden. Consiguieron que hubiera representantes de

[10] Cf. Kühler, *Geschiedenis*, p. 425.
[11] Meihuizen, "Spiritualistic Tendencies", *loc. cit.*, p. 274.
[12] Los más de ese grupo acabaron por ponerse al lado de los flamencos.

doce congregaciones, entre ellas las de Gante, Amberes, Rotterdam y Amsterdam, [13] y reafirmaron los derechos de las congregaciones locales no sólo a elegir sus respectivos portavoces *(voorgangers),* sino también a pedirles cuentas, en cuanto servidores de la iglesia *(leeraars, vermaners, dienaars, oudsten),* acerca de todas las medidas que pudieran tomar en ausencia de la congregación. Desde el punto de vista constitucional, los cismáticos flamencos y los miembros de las congregaciones de Waterland se hallaban muy de acuerdo.

Esta vigorosa afirmación de congregacionalismo (o sea de independencia) por parte de dos importantes ramales del anabaptismo neerlandés sobrevino en los momentos mismos en que el calvinismo, con su capacidad de fuerte articulación y trabada cohesión sinodales, estaba surgiendo como la nueva fe combativa en la gran rebelión nacional contra el yugo de España.

2. El surgimiento de los calvinistas y el logro de la tolerancia para los mennonitas, 1566-1578

Mientras los mennonitas de los Países Bajos eran presa de las luchas intestinas y de los cismas que acabamos de ver, otro grupo reformador, que apenas recientemente había entrado en la escena, comenzaba a perfeccionar su organización y a acrecentar su vigor y su influencia en estas provincias. En 1566 quedó constituida la Iglesia Reformada de los Países Bajos en el sínodo de Amberes, donde se adoptó una confesión de fe calvinista, la llamada *Confessio Belgica.* Como muestra del espíritu militante del movimiento reformista baste mencionar la audacia del valón Guido de Brès, autor de la *Confessio,* que se la mandó a Felipe II junto con la petición de que, sabedor de lo que él y los demás creían, o multiplicara sus torturas y sus hogueras, o se convirtiera en el apoyo y refugio de sus leales súbditos. Guido de Brès pagó su gesto con la vida, en 1567.

Antes de tener en sus manos este valeroso desafío, ya Felipe II (1555-1598) había recibido muchas noticias sobre la terquedad y la voluntad de independencia de sus súbditos neerlandeses. Su padre, el emperador Carlos V, había tratado de crear en los Países Bajos una Inquisición eficaz, calcada sobre el modelo de la de España; pero sus intentos habían quedado constantemente frustrados a causa de la indiferencia o de la franca oposición de los magistrados neerlandeses. El 25 de octubre de 1555, contando apenas cincuenta y cinco años de edad, el poderoso emperador se confesó derrotado y entregó las riendas de sus dominios españoles y borgoñones a su hijo Felipe, para retirarse, el año siguiente, al monasterio extremeño de Yuste.

A diferencia de su padre, nacido en Brabante, Felipe era un español hecho y derecho, que no hablaba ni flamenco ni francés, y que nunca

[13] Véanse las minutas en *Doopsgezinde Bijdragen,* 1877, pp. 69-75.

entendió ni quiso entender el genio de sus súbditos neerlandeses. Fue aún menos capaz que su padre de apreciar la mentalidad particular y la extraordinaria industria de los Países Bajos, que le habían suministrado a Carlos dos quintas partes de su renta anual de cinco millones de ducados de oro. Fue un hombre celoso de la fe católica, e igualmente celoso de su poder absoluto, al grado de sacrificar a su doble celo todos los ingresos que procedían de estos territorios.

La primera medida eclesiástica de Felipe en los Países Bajos fue el esfuerzo que hizo por poner en práctica el edicto que creaba la Inquisición, promulgado en 1550 por Carlos V. Para este fin, después de conseguir de Paulo IV en 1559 la correspondiente bula, llevó a cabo una reorganización episcopal de las provincias. En lugar de los cuatro antiguos obispados de Arras, Cambrai, Tournai y Utrecht (los tres primeros bajo la autoridad del arzobispado de Reims, el último bajo la del de Colonia), quedaron establecidos ahora tres arzobispados, a saber: Mechlin con seis diócesis, Cambrai con cuatro y Utrecht con cinco. Esta medida fue odiosa para los evangélicos de todos los grupos, pues significaba un fortalecimiento del sistema administrativo católico-romano, repugnante para muchas de las ciudades porque representaba una violación de sus antiguos fueros y una intromisión de prelados extranjeros, y verdaderamente desastrosa para los grandes monasterios, cuyas pingües rentas tenían que ser confiscadas para sostener las nuevas diócesis. Así, pues, no es de sorprender que, al regresar Felipe de los Países Bajos a España ese mismo año, quedara en el seno mismo del consejo de estado un fuerte grupo de oposición.

Este año de 1559 en que Felipe estuvo en su posesiones neerlandesas y reorganizó los obispados fue también, como se recordará, el año en que Calvino publicó la edición final de su *Institutio,* el año en que se adoptó la confesión francesa de fe, y el año en que Guillermo de Orange, no protestante todavía, resolvió "dejar limpia de sabandijas españolas la tierra", resolución que no le comunicó a nadie, lo cual le valió el mote de "el Taciturno".

En 1566, un grupo de nobles le presentó a la regente Margarita de Austria un documento en que se pedía la abolición de los edictos contra los herejes y la convocación de los Estados Generales. El país entero estaba poseído de una excitación religiosa que llegaba al frenesí; por todas partes aparecían nuevos predicadores, y hubo un furioso brote de iconoclastia, que destruyó miles de obras de arte en Amberes y en otros lugares. Margarita hizo al principio algunas concesiones, pero, no bien hubo aplacado los desórdenes, se retractó de ellas. Después, con gran disgusto suyo, y muy en contra de sus consejos y de sus advertencias, comenzó la férrea dictadura del Duque de Alba. Un hombre que había peleado contra el Papa en servicio del Rey Católico de ninguna manera podía ser menos implacable tratándose de los herejes de los Países Bajos. Su gobierno trajo la muerte a miles de ellos, y a patriotas católicos de altísima posición, como los condes de Hoorn y de Egmont. Esta atolondrada severidad hispánica, en vez de aplastar a los mercantiles holandeses, lo que consiguió fue unir a la vasta

mayoría de los neerlandeses contra el dominio de Felipe, y dar una amplitud y una hondura enorme a la insurrección que en un principio había sido muy limitada.

Las diversas agrupaciones mennonitas, que compartían entre otras creencias la de que el empleo de la espada era ilícito para los cristianos, quedaron aisladas, en gran medida, de la corriente central de esta sublevación patriótica y religiosa. Tenían muy presentes los sucesos de Münster y no querían tomar parte en las acciones de violencia, aunque se tratara de expulsar de la tierra al Anticristo español. Hubo algunas excepciones. En 1572, los waterlandenses Pedro Willems Bogart [14] y Dietrich Jans Cortenbosch le entregaron a Guillermo el Taciturno mil sesenta florines colectados en las congregaciones de Waterland para sostener la guerra contra el común enemigo español. Pero los anabaptistas no podían tomar una parte activa en el esfuerzo, ni mucho menos convertirse en su verdadero espíritu motor, como estaba sucediendo con los calvinistas.

Los calvinistas, que habían sido los últimos en ocupar la escena, y que contituían la tercera fase de la Reforma en los Países Bajos, poseían un espíritu militante que los distinguía de los mennonitas, tan encerrados en sí mismos. Predicadores dinámicos, versados en las enseñanzas de la academia ginebrina, tenían una dogmática formulada con gran agudeza, y la proclamaban con irresistible entusiasmo. Con su fe en una misión divina, que consistía en establecer la verdadera iglesia mediante la palabra y la espada, y con su excelente organización sinodal, eran, en verdad, los hombres del momento. Adoptaron el impulso conventicular y pactual de los anabaptistas y le dieron un nuevo ímpetu, dogmático y nacionalista. [15] A partir de 1566 comenzaron a celebrar reuniones al aire libre, con guardias voluntarios armados, para predicar y cantar salmos, algo que los anabaptistas también habían comenzado a hacer en la época del episodio münsterita, pero que muy pronto tuvieron que suspender. Gracias a su combinación de dos motivos tan poderosos, el de la religión y el de la libertad nacional, los calvinistas pudieron arrebatarles a los anabaptistas, pacifistas aunque sectarios, una buena porción de las energías sociales que anteriormente se habían descargado en el gran movimiento münsterita entre los desposeídos de la tierra.

La iglesia calvinista, vigorosamente organizada, se opuso a los mennonitas de todas las facciones. En el sínodo reformista celebrado en Dordrecht en 1574 se llegó al extremo de recomendar que los ministros reformados entraran en las casas de reunión de los mennonitas para refutar a los predicadores y para convencerlos de la falsedad de sus enseñanzas. Otro procedimiento menos ofensivo fue la organización de disputas públicas. [16]

[14] Compañero de Juan Willems y Lubbert Gerrits en la contoversia de flamencos y frisones. Cf. *supra,* nota 9.

[15] Véase Knappert, *De opkomst,* p. 205.

[16] La exposición más completa de los puntos debatidos es la de J. Wessel, *De leerstillige strijd tusschen nederlandsche Gereformeerden en Doopsgezinden in de zestiende eeuw,* Assen, 1945.

a) *La disputa de Emden, 1578*

La más impresionante de esas disputas públicas fue la que se celebró en Emden en 1578, y que se prolongó durante ciento veinte sesiones. [17] Hacía poco que unos mil anabaptistas de Holanda se habían establecido en la ciudad de Emden. En las actas de la Iglesia Reformada Holandesa de Emden hay una anotación de fecha 20 de enero de 1577, según la cual los ministros tenían pensado dirigirse al conde Eduardo II e instarlo a publicar un decreto en que se prohibiera predicar a los anabaptistas, a causa de su negativa a defender sus creencias en una disputa pública. Naturalmente, los mennonitas, así los recién llegados como los viejos residentes, no quisieron que este desafío quedara sin respuesta, y, en consecuencia, se organizó un debate entre varios predicadores reformados y varios representantes del ramal flamenco de los mennonitas, entre los cuales se destacaban sobre todo Juan Busschaert, Pedro de Colonia y Brixius Gerrits. [18] Este último era el único de los flamencos que conocía las lenguas clásicas de la teología. Ni los frisones ni los waterlandenses aceptaron la invitación.

Vale la pena mencionar los temas que se discutieron en Emden, porque revelan por sí solos los problemas que existían entre los mennonitas "flamencos" y los reformados hacia el final del período que estudiamos. De manera significativa, el temario se inicia con la doctrina de la Trinidad, lo cual puede ser indicio de que seguía vigente la influencia de Adán Pastor (y posiblemente la de la congregación de Raków, a través de Danzig). Los otros puntos se refieren a la creación del hombre, al pecado original y a la pérdida de la libertad del albedrío, a la naturaleza humana de Cristo, a la justificación y santificación (contra la doctrina del segundo nacimiento), al papel de las buenas obras, a la iglesia de Dios, a la elección y vocación de los predicadores, a la excomunión, al juramento, al significado del Sermón de la Montaña y a la resurrección de la carne.[19]

El debate, como había sido habitual en Emden desde los días de Łaski y de Menno Simons, se llevó a cabo dentro de un espíritu de caridad, si bien los mennonitas no recibieron un trato completamente equitativo. Por otra parte, fueron ellos los que publicaron la primera (y bastante torcida) relación de la disputa, *Een christelicke ende voorloopende waerschouwinge.*

b) *Coornhert y la libertad civil de conciencia*

La causa de la libertad de conciencia recibió un nuevo impulso en esta época gracias a un hombre estrechamente asociado con el libertador de los Países Bajos, Dirk Volkerts Coornhert. [20] Coornhert, nacido en Ams-

[17] Véase Cornelius Krahn, "The Emden Disputation of 1578", *MQR*, XX (1956), p. 256.

[18] Se conoce el nombre de otros tres: Pablo Backer, Cristián Arends y Juan van Ophoorn (de Emden).

[19] Véase *ME*, II, 201-202.

[20] H. Bonger, *Dirck Volckertszoon Coornhert: Studie over een nuchter en vroom Nederlander,* Lochem, [1941].

terdam en 1522, fue una figura misteriosa pero activa en el período que ahora estamos considerando, si bien sus ideas se hicieron sentir más vigorosamente en la especulación y el pensamiento teológicos de una época más tardía. Experto grabador y diseñador de láminas en cobre, llevado por el deseo de regresar a las fuentes de la verdad religiosa, se puso a aprender latín y griego cuando tenía ya treinta y cinco años. Heredero de Erasmo y de los humanistas holandeses, amante de la literatura estoica clásica, estaba especialmente interesado en las cuestiones de ética y en el arte de vivir bien, interés expresado en su obra más famosa, *Zedekunst, dat is wellevenkunst.*[21] Coornhert conocía las obras de Sebastián Franck, y su pensamiento se parece bastante al de este humanista. Fue, de hecho, espiritualista católico. Era amigo del familista Niclaes (cap. XIX.1), pero enemigo de las extravagancias de los davidjoristas. Sus primeros viajes y destierros lo pusieron en contacto con la Inquisición española y con el calvinismo de Ginebra, y la una y el otro se le hicieron detestables.

A semejanza de Juan de Valdés, Coornhert nunca abandonó formalmente el redil católico-romano, a pesar de que espiritualmente se encontraba mucho más allá de sus paredes. Se opuso con especial energía a la insistencia calvinista en la predestinación y en la depravación del hombre, y sostenía que, a pesar del pecado original, el hombre seguía siendo poseedor de gracias y dones nativos, y de una esencia central, nunca perdida, que permanecía en comunión con Dios. Afirmaba que cualquier hombre regenerado tenía la posibilidad de vivir una vida perfecta sin necesidad de ninguno de los sacramentos, y que en esa vida de perfección consistía el ser verdaderos discípulos de Cristo. Era un perfeccionista.[22] El reformador de Ginebra lo hubiera llamado libertino. Coornhert repudiaba de corazón la violencia iconoclasta de los calvinistas y el dogmatismo de Calvino. Ya hemos hablado de los opúsculos de Calvino contra los nicodemitas y libertinos (cap. XXIII.3). Entre ellos estaba el ya mencionado *Petit traité montrant ce que doit faire un homme fidèle... quand il est entre les papistes* (1543). De manera indirecta, además de tardía, Coornhert replicó a ese opúsculo con su *Verschooninghe van de Roomsche afgoderye* (1562), donde afirma que es Calvino, con su rigorismo, el culpable de tantos martirios innecesarios, y lo acusa, junto con Menno Simons, de haber impuesto una disciplina intolerablemente severa a sus fieles seguidores. Calvino, a su vez, replicó con su *Réponse à un certain Hollandais, lequel, sous ombre de faire les chrétiens tout spirituels, leur permet de polluer leur corps en toutes idolatries.*[23]

Las ideas de Coornhert sobre la posibilidad de alcanzar la perfección evangélica y sobre la amplitud universal de la auténtica iglesia del Espí-

[21] Hay edición moderna, por Bruno Becker, Leiden, 1942.

[22] Bruno Becker, "Coornhert, de 16e eeuwsche apostel der volmaaktheid", *NAK*, n. s., XIX (1926), 59-84.

[23] *OC*, IX, cols. 581-628. Véase el resumen que hace Karl Müller, art. cit., p. 87, nota 6. El anónimo libertino holandés a quien Calvino se dirige es un entusiasta seguidor de Sebastián Franck, opuesto (o indiferente, mejor dicho) a las "ceremonias" y a los sacramentos.

ritu influyeron en los waterlandenses, especialmente en el "amigo amador de Dios", Juan de Ries.[24] En opinión de Coornhert, todas las iglesias existentes estaban en el error; se negaba a recibir el sacramento de la comunión de ninguna de ellas, pues decía que estaban poniendo el sacramento mismo por encima del amor, que es la señal característica del cristiano. Al igual que Schwenckfeld, sostenía que los sacramentos no podían ser administrados adecuadamente bajo las circunstancias de desunión y desconfianza que reinaban en las iglesias. Abogaba por la formación de una iglesia interina *(stilstandskerk)* en espera de nuevos apóstoles que vinieran a reformar realmente las iglesias que existían. Esta iglesia interina se basaría en todo cuanto está llana y claramente dicho en las Escrituras canónicas, pero rechazaría cuantos comentarios y glosas han hecho los hombres.

Insistiendo siempre en "el cristianismo por encima de la diversidad confesional", repetidas veces se dirigió Coornhert a católicos y a mennonitas instándolos a la tolerancia. Es perfectamente posible que sus ideas hayan influido en Guillermo el Taciturno, el cual lo nombró secretario suyo en los Estados Generales de 1572. En 1578 entabló debates sobre la tolerancia con el predicador reformado Tomás van Til, primero en Delft, después públicamente en Leiden, y en 1579 publicó su gran obra sobre la tolerancia religiosa, *Van de aangheheven dwangh in der conscientien.*[25] Pero antes de contar cómo Guillermo de Orange garantizó la libertad religiosa, necesitamos hablar del papel que el espíritu y la obra de Coornhert tuvieron entre los waterlandenses.

c) *Los waterlandenses, 1568-1581*

Coornhert, además de dedicar varios de sus escritos a Juan de Ries y a sus socios, llegó incluso a asistir a una importante reunión de los waterlandenses, dedicada a cuestiones de disciplina, y, a pesar de no ser uno de ellos, fue él quien más se destacó ante los miembros de la asamblea. El que uno de los ramales más importantes del anabaptismo neerlandés se haya mostrado tan dispuesto a escuchar a un portavoz del espiritualismo –y del mundo– mide toda la distancia cubierta en una generación después de la llegada de Hofmann a Emden en 1530.

Inmediatamente después de la asamblea general de los *doopsgezinden* waterlandenses (Emden, 1568), donde se reafirmó la autoridad de la congregación local, y donde el orden del día fue la moderación en las formulaciones doctrinales, los waterlandenses admitieron en su comunidad a un converso de mucho talento, destinado a tener una influencia duradera en esta hermandad de ideas liberales.

[24] En 1598 se hallaba en correspondencia con este Juan de Ries el unitario Cristóbal Ostorodt, de Danzig.

[25] Véase H. Bonger, *De motiviering van de godsdienstvrijheid bij Coornhert*, Arnhem, 1954.

En 1575 o en el año siguiente, en un lugar cercano a De Rijp, el anciano waterlandense Simón Michiels bautizó a Juan de Ries y le confirió la ordenación como ministro. Antes de este acontecimiento, Juan de Ries (1553-1638) había estado pensando en unirse a los nuevos calvinistas; lo que le impidió dar ese paso fue la desaprobación que sentía en su conciencia al ver cómo llevaban espadas para protegerse en las reuniones que se hacían en campos y bosques. Más tarde gravitó hacia la comunidad anabaptista de Amberes, donde estuvo trabajando como tenedor de libros para un comerciante italiano. Obsesionado por el pensamiento de que la vida cristiana debe ser una imitación de Cristo, contemplaba con angustia y finalmente con asco las recriminaciones mutuas y el espíritu de facción que reinaba por doquiera.

Después de unirse a los waterlandenses, cuya forma de vida colmaba sus aspiraciones íntimas, colaboró con Jacobo Jans Scheedemaker, Simón Michiels y otros dos *leeraars* en la redacción de lo que sería la primera confesión formal de fe hecha por los anabaptistas de los Países Bajos. Esta Confesión de Alkmaar, de septiembre de 1577, está dividida en veinticuatro artículos.[26] Es intencionalmente imprecisa, puesto que uno de sus propósitos era dar cabida a las dos alas, la conservadora y la liberal, de la creciente coalición de congregaciones unidas en su oposición al autoritarismo y al rigorismo disciplinario de las otras facciones. La Confesión mantiene los artículos mennonitas tradicionales sobre la excomunión y el extrañamiento, pero define la verdadera iglesia en un sentido de tal manera cuasi-espiritualista, que esas severas ordenanzas quedan privadas en muy buena medida de su fuerza motivadora. Declara que la iglesia está constituida por todas las personas renacidas y animadas de amor que han sido renovadas en el Espíritu de Dios y han resuelto llevar una nueva vida. Ésta es la iglesia de Dios sobre la tierra, aunque se encuentre dispersa por todos los rincones del mundo; tiene por única cabeza a Cristo; está edificada en el poder y en el Espíritu de Dios y se construye mediante la predicación de la Palabra divina, pero nunca por la fuerza, nunca por la persecución, nunca por la espada mundana de los gobernantes de la tierra; los únicos que aquí cuentan son aquellos ministros *(dienaars)* a quienes Dios ha enviado a través de su Espíritu y a quienes la congregación ha llamado asimismo para la realización de esta tarea. En el artículo 4, relativo a la encarnación de Cristo, se omite toda mención de la doctrina hofmanniana de la carne celestial. (En su propia confesión, hecha en 1578, Juan de Ries interpretará a su manera esta doctrina de la carne celestial de Cristo y la declarará opinión tolerable, aunque sin sostenerla él mismo.) [27]

[26] Véase Cornelius J. Dyck, "The First Waterlandian Confession of Faith", *MQR*, XXXVI (1962), 5-13.

[27] C. J. Dyck, "The Midelburg Confession of Hans de Ries", *MQR*, XXXVI (1962), p. 152, art. 6. Sobre las ideas de Juan de Ries en cuanto al pecado original, véase, del mismo autor, "Sinners and Saints", en Dyck (ed.), *Legacy*, pp. 87-102.

A lo que aspiraban los waterlandenses con la redacción de una confesión de fe y de unas normas de gobierno era a reclutar más miembros y a convencer a otras congregaciones independientes de la conveniencia de hacer causa común. Desde mucho tiempo antes se habían mostrado tan dispuestos a aceptar como miembros de su grupo a los excomulgados y aplastados por las facciones más intransigentes, que los rigoristas se referían a ellos como "la carreta de la basura" *(drekwagen)*. En 1579 hubo algunas pláticas entre los waterlandenses y la congregación de Emden, que era más liberal. La doctrina de la carne celestial de Cristo, en la que insistían los mennonitas más conservadores de Emden, habría estorbado la federación de no haber sido por un artículo conciliador redactado por una comisión especial de nueve miembros muy dentro del espíritu waterlandense, y de acuerdo con el cual la doctrina podía ser sostenida por miembros de la congregación con tal que no se pretendiera hacerla obligatoria para los de la mayoría, que habían llegado a una opinión más simple.

En marzo de 1581 se celebró en Amsterdam una importante asamblea de congregaciones waterlandenses, en la cual estuvieron representadas algunas congregaciones afiliadas, de lugares tan alejados de la región de Waterland como Gante y Amberes. Esta asamblea, presidida por el espíritu de Juan de Ries, estableció principios y prácticas que constituirían el sello distintivo de la tradición waterlandense incluso hasta nuestros tiempos. La práctica de ciertos bautizos bastante solemnes y celebrados en casas particulares quedó eliminada, y se resolvió que el rito, simplificado, volviera a practicarse en las reuniones de la congregación. Juan de Ries atribuía mucha importancia a la práctica (seguida por él) de celebrar la Cena del Señor con todos los fieles sentados a la mesa (o a las mesas), y la asamblea decidió que este uso se siguiera en toda la agrupación waterlandense, lo cual, en el caso de las comunidades numerosas, significaba hacer varias sesiones. Hubo en la asamblea un fuerte sentimiento espiritualista. Algunos de los participantes expresaron abiertamente su deseo de verse libres de todas las ordenanzas exteriores, como la predicación, el bautismo y la comunión, diciendo que era preferible la meditación silenciosa en común, lo cual, por cierto, había sido un rasgo característico de la oración en algunos grupos mennonitas. Verdad es que la asamblea de Amsterdam no aprobó semejante espiritualismo, pero en cambio hizo importantes concesiones en otros dos sectores: suavizó los reglamentos tradicionales en contra de los matrimonios mixtos, y admitió que los miembros de la agrupación pudieran desempeñar determinados cargos públicos.

La asamblea waterlandense de 1581 señala el inicio de una nueva época, como los participantes mismos comprendieron muy bien cuando, en su mensaje final, declararon que nada, en sus deliberaciones, llevaba la intención de atajar las mejoras del futuro. El fermento liberal que actuaba entre los anabaptistas de Waterland tuvo su contraparte en la política religiosa de Guillermo de Orange.

d) *El logro de la tolerancia para los mennonitas: el final de una época, 1577*

Al mismo tiempo que el clero reformado de los Países Bajos no se daba punto de reposo en sus esfuerzos por refutar o por convertir a los anabaptistas, las autoridades civiles les estaban concediendo una situación de seguridad verdaderamente extraordinaria para la época, de tal manera que en esto los magistrados holandeses se pueden comparar con los magnates moravos y polacos. En plena lucha contra el Duque de Alba, Guillermo escribió al gobernador del Norte de Holanda una carta en que le decía que a nadie debía impedírsele predicar la Palabra de Dios (20 de abril de 1572). Meses después, y muy posiblemente bajo la influencia de Coornhert, propuso ante los Estados Generales que se garantizara la libertad religiosa en todo el territorio de los Países Bajos (15 de julio del mismo año), pero esta proposición no fue aceptada inmediatamente, debido a la oposición del lado de los reformados. Fue en 1577 cuando al fin dio Guillermo a los anabaptistas la libertad civil y religiosa.[28]

Con esta medida en favor de los anabaptistas por parte del fundador de la Holanda moderna en 1577, confirmada y extendida en la época subsiguiente, con la disputa de Emden de 1578, en la que los dos bandos se mostraron mutuamente respetuosos, con el tratado sobre la tolerancia que en 1579 escribió el espiritualista Coornhert, y con la asamblea que los waterlandenses celebraron en Amsterdam en 1581, presidida por un espíritu de conciliación, llega naturalmente a su término nuestro relato de la Reforma Radical en los Países Bajos.

Vamos ahora a cruzar el Canal de la Mancha para hacer una visita más a Inglaterra, donde una parte tan sustancial de la herencia acumulada por la Reforma Radical en el resto de Europa durante el siglo XVI (1520-1580) iba a ser reelaborada por los Partidos de la Izquierda en la segunda Reforma inglesa, a lo largo del siglo XVII (1620-1688).

3. ANTI-TRINITARISMO, ANABAPTISMO Y FAMILISMO EN INGLATERRA, 1547-1579

Dejamos a Inglaterra (cap. XIV.4) en los momentos en que moría Enrique VIII, monarca del país y cabeza de su iglesia (1547). Durante el reinado de su hijo Eduardo VI, el radicalismo inglés, que hasta entonces había tenido una existencia bastante secreta, apareció a la luz del día. Los encargados de la regencia durante la minoría de Eduardo se dedicaron a promover la Reforma Magisterial de acuerdo con los patrones de Zurich y Ginebra, pero Cranmer estuvo siempre a favor de que se celebraran discusiones con los radicales, no de que se les suprimiera brutalmente. Hubo otras medidas positivas que se adoptaron en estos años. En 1550,

[28] J. Reitsma y J. Lindeboom, *Geschiedenis*, p. 59.

con licencia superior, se fundó en Londres, en el antiguo convento de los agustinos (Austin Friars), una iglesia especial para los extranjeros, cuyo primer superintendente fue Juan Łaski. El rey anotó en su diario que esta Iglesia de los Extranjeros se creó "para evitar todas las sectas de anabaptistas y otras semejantes".

Un rasgo distintivo del movimiento radical en Inglaterra fue la estrecha interrelación del libertinismo, el anti-trinitarismo, el anabaptismo de tipo hofmanniano y el espiritualismo.

En las actas de los interrogatorios celebrados en presencia del arzobispo Cranmer a comienzos del reinado de Eduardo, encontramos sucesivamente la confesión de un libertino, Juan Champneis, de Stratford sobre el Bowe,[29] que afirmaba "que una vez que el hombre ha sido regenerado en Cristo, ya no puede pecar", lo cual nos trae al recuerdo la teología de Pocquet (cap. XII.2); la confesión del sastre Miguel Tombe, anabaptista hofmanniano, que estaba en favor del bautismo de los creyentes y sostenía "que Cristo no tomó carne de Nuestra Señora"; [30] y la confesión del sacerdote unitario Juan Assheton, de Shiltelington (diócesis de Lincoln), que, denunciado por otros sacerdotes, declaró lo siguiente:

> En tiempos pasados pensé, creí, dije... [en primer lugar], que la Trinidad de personas fue introducida por la confesión de San Atanasio declarada por el cántico "Quicumque vult" etc., y que el Espíritu Santo no es Dios, sino tan sólo cierta potencia del Padre; en segundo lugar, que Jesucristo, que fue concebido por la Virgen María, fue un profeta santo y un hombre especialmente amado por Dios Padre, pero que no fue el Dios verdadero y vivo, puesto que, según los testimonios que tenemos, experimentó el hambre y la sed; en tercer lugar, que el único fruto de la Pasión de Cristo consiste en esto: que antes de ella estábamos apartados de Dios y no teníamos conocimiento de su testamento, y después Dios tuvo a bien llevarnos al reconocimiento de su santo poder por el testamento.[31]

Un unitarismo tan explícito, que nos hace pensar más en Fausto Socino que en Miguel Servet, es buena prueba de que las alteraciones radicales en la teología habían llegado tan lejos en Inglaterra como en el resto de Europa.

En la misma serie de interrogatorios presididos por el arzobispo Cranmer a comienzos del reinado de Eduardo está el notable caso de Juana Boucher, mujer de cierta categoría social. La acusación contra ella se parece a la que se hizo contra el sastre Tombe, pero vale la pena citarla, por lo claramente que deja ver el color hofmanniano. Dice así:

> Tú crees que el Verbo se hizo carne en el vientre de la Virgen, pero no crees que Cristo tomó su carne de la Virgen, porque, según tú, la carne de la Virgen es el hombre exterior engendrado en el pecado y parido en el pecado, mientras que el Verbo se hizo carne por el consentimiento del hombre interior de la Virgen.[32]

[29] David Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, vol. IV, Londres, 1737, p. 39.
[30] *Ibid.*, p. 42.
[31] *Ibid.*, p.41.
[32] *Ibid.*, p. 43. Sobre su elevada situación y sobre sus actividades véase Horst, *The Radical Brethren*, pp. 109-112.

Habiéndose negado a abjurar de su fe hofmannita (a diferencia del libertino, del unitario y del otro hofmannita), Juana fue condenada a morir en la hoguera (2 de mayo de 1550).

Otro unitario, el cirujano Jorge van Parris, flamenco de nacimiento y miembro de la Iglesia de los Extranjeros, se negó asimismo a abjurar de su fe. En palabras de Miles Coverdale, que sirvió de intérprete en el proceso a que se le sometió en presencia de Cranmer y que resumió la convicción del flamenco, éste decía "que creía que Dios Padre es el único Dios, y que Cristo no es verdadero Dios".[33] A pesar de las gestiones que varios poderosos intercesores hicieron por él, Jorge van Parris fue quemado en Smithfield el 25 de abril de 1551.

La difusión de las ideas radicales en los inicios del reinado de Eduardo fue tan grande, que las autoridades eclesiásticas, llenas de alarma, promovieron la traducción al inglés de varios tratados suizos en contra de la Reforma Radical, a saber: *A Short Instruction for to Arme All Good Christian People,* traducción de la *Brieve instruction* de Calvino (cap. XXIII.2), publicada en 1549, y tres opúsculos traducidos de Bullinger, *An Holsome Antidotus or Counterpoysen* (Londres, 1548), *A Moste Sure and Strong Defence of the Baptisme of Children* (Worcester, 1551) y *A Most Necessary and Frutefull Dialogue between ye Seditious Libertin or Rebel Anabaptist, and the True Obedient Christian* (Worcester, 1551). Bucer, que estuvo en Inglaterra en 1549 y que influyó en la elaboración del "Edwardian Ordinal" de 1550, debe haber sido un espléndido consejero de los eclesiásticos ingleses sobre la manera de tratar a los radicales.

Un portavoz muy importante del inconformismo radical fue Enrique Hart, de Kent, cuyo grupo fue "el primero que se separó de la iglesia reformada de Inglaterra", y que escribió varios opúsculos admonitorios, sobre todo *A Godly Newe Short Treatyse,* incluido en *Ye Imytacyon of Vertu* (1548). A los miembros de su grupo se les dio el nombre de "Freewillers" (partidarios del libre albedrío). Juan Bradford, martirizado en tiempos de María Tudor, escribió contra Hart una *Defence of Election.*[34]

Refiriéndose a los "Freewillers" ingleses y a los inmigrantes hofmannitas, Juan Hooper, capellán del protector Somerset, se quejaba en 1549, en carta a Bullinger: "Los anabaptistas acuden en tropel al lugar [donde Hooper daba sus lecciones, en Londres] y me fastidian enormemente con sus opiniones acerca de la encarnación del Señor." En el verano de ese año, Roberto Ket, que creía en la comunidad de bienes y se indignaba de ver cómo se ponían cercados en las tierras comunales, encabezó en Norfolk una rebelión que se conoce con su nombre, y en la que pueden haber interve-

[33] Wilkins, *op. cit.,* IV, p. 44.

[34] Véase, sobre todo esto, el cap. X ("Precursors of Unitarianism in England") de Wilbur, *Unitarianism.* La obra de Hart, *The Enormities Proceeding of the Opinion that Predestination . . . is Absolute in Man,* puede reconstruirse a base de la refutación de Bradford, *Works,* ed. por Aubrey Townsend, Cambridge, 1848-1853, vol. I, pp. 307-330. Según O. T. Hargrave, "The Freewillers in the English Reformation", *CH,* XXXVII (1968), 271-280, no fue muy importante la conexión de este grupo con los anabaptistas.

nido anabaptistas inmigrantes y nativos. El año siguiente (1550), Hooper informaba que los condados de Kent y Sussex eran semilleros de actividad anabaptista.[35] El auge del anabaptismo inglés hacia fines del reinado de Eduardo acabó por alarmar a los gobernantes, los cuales acudieron naturalmente a hombres como Hooper (y como Juan Knox) para sofocar la amenaza del radicalismo. Un escrito de Hooper, *A Lesson of the Incarnation of Christe*, hecho para refutar la doctrina de la carne celestial, tuvo al menos tres ediciones en 1549-1550.

También se opuso al anabaptismo el francés Juan Veron, prebendado reformado de Worcester, que, además de traducir y prologar algunos de los mencionados opúsculos de Bullinger, emprendió más tarde, durante el reinado de Isabel, una controversia con Roberto Cooche, uno de los anabaptistas más famosos de la Inglaterra de entonces. Otro personaje con quien debatió Cooche, acerca de las doctrinas del pecado original y del bautismo de los infantes, fue Guillermo Turner, "doctor of physick" y deán de Well, en cuya réplica, intitulada *A Preseruatiue or Triacle Agaynst the Poyson of Pelagius Lately Reneued and Styrred Up Agayn by the Furious Secte of the Anabaptistes* (Londres, 1551), encontramos expresiones bastante violentas, como las siguientes:

> Este monstruo [el pelagianismo] se asemeja en muchos sentidos a la Hidra de siete cabezas... Así de Pelagio han brotado estas siete sectas: los anabaptistas, los adamitas, los loykenistas, los libertinos, los schwenckfeldianos, los davidianos y los despojadores.

Cooche escribió hacia 1557 *The Confutation of the Errors of the Careless by Necessity*, libro que movió después a Juan Knox a publicar *An Answer to a Great Nomber of Blasphemous Cauillations Written by an Anabaptist* (Ginebra, 1560), defensa de la predestinación contra la doctrina "anabaptista" de la elección universal y del libre albedrío. El mismo Cooche, mucho más tarde, en carta a Rodolfo Gwalter, compañero y sucesor de Bullinger en Zurich, propondría una *agape* sustancial, semejante a la de Camilo Renato (cap. XXII.1).[35] Otro personaje que escribió contra los radicales fue su antiguo

[35] Ya en 1547 se había confiado a Tomás Ridley y a Hugo Latimer la tarea de combatir a ciertos anabaptistas de la región de Kent. Sobre la posibilidad de que en la rebelión de Roberto Ket hayan intervenido auténticos anabaptistas, véase Horst, *op. cit.*, pp. 103-108. El hijo del rebelde, Francisco Ket, médico, educado en la universidad de Cambridge, que en 1589 sería quemado en Norwich por hereje, profesaba una escatología y una cristología análogas en alguna forma a las de Obbe Philips, Enrique Niclaes y sobre todo Francisco Dávid, pero su doctrina del pecado y de la elección era puritana. Véase Dewey D. Wallace, Jr., "From Eschatology to Arian Heresy", *Harvard Theological Review*, LXVII (1974), 459-473.

[36] Cooche escribió esta carta (agosto de 1573) movido por su lectura del comentario de Gualter sobre las epístolas a los Corintios. Véase *The Zurich Letters*, 2ª serie, Parker Society, Cambridge, 1845, vol. II, p. 236. El escrito de Knox en refutación de un "Anabaptist adversary" (o sea Cooche) se encuentra en sus *Works*, ed. por David Laing, Edimburgo, 1856 (reimpresión de Nueva York, 1966), vol. V, pp. 7-472. Los extensos pasajes de Cooche que

simpatizante Tomás Cole, que en 1553 publicó *A Godly and Frutefull Sermon . . . against Anabaptistes and Others.*

La historia de los anabaptistas ingleses bajo el cetro de María Tudor no puede separarse de la historia general de los infortunios sufridos en esta época por los protestantes. Entre los sesenta miembros de los conventículos de Faversham y Bocking, que sostenían la doctrina del libre albedrío contra la del pecado original, se hallaban dos propugnadores del antipedobaptismo. Enrique Hart, autor de dos escritos, debatió en la cárcel con el capellán de Eduardo (Juan Bradford, martirizado en enero de 1555). Otro ministro anabaptista, Humphrey Middleton, murió por sus creencias en julio de 1555. El *Martyrology* de Juan Foxe (1570) es bastante impreciso, pero los identificados por él como "ministros laicos" pueden en muchos casos haber sido anabaptistas. El porcentaje mayor de martirios ocurridos durante el reinado de María se dio en los condados del este y entre la clase de los artesanos.

En tiempos de Isabel (1558-1603), el anabaptismo volvió a hacerse distinguible del protestantismo inglés. Poco después de ser elegido y consagrado arzobispo de Canterbury, en 1559, Mateo Parker escribía a Bullinger diciéndole que el reino estaba invadido por anabaptistas y otros herejes. El año siguiente, Juan Jewel, obispo de Salisbury, recién llegado a Inglaterra de su destierro en Francfort, le escribía a su viejo amigo Pedro Mártir Vermigli:

> Encontramos en los comienzos del reinado de Isabel una enorme e infausta cosecha de arrianos, anabaptistas y otra plagas brotadas no se sabe cómo, porque así como los hongos brotan de noche y en la oscuridad, así todos esos surgieron en las tinieblas y la horrible noche que fueron los tiempos de María [Tudor].[37]

El hecho de que Jewel asocie a los arrianos con los anabaptistas nos confirma en la idea de que el anti-trinitarismo y el anabaptismo estuvieron más estrechamente asociados en Inglaterra que en otras partes, con excepción de Polonia. En 1562 publicó Jewel su *Apologia Ecclesiae Anglicanae* para defender a la recién restablecida Iglesia Nacional contra la doble amenaza de los puritanos y de los católicos. Portavoz de estos últimos fue Tomás Harding († 1572), cuyas constantes burlas a costa de los protestantes que hablaban (exageradamente, según él) de los millares de mártires sacrificados por los católicos provocaron una réplica de Jewel en la que, de manera bastante salvaje, distinguía entre los verdaderos confesores protestantes y "vuestros anabaptistas y schwenckfeldianos", que "encuentran refugio entre vosotros [los católico-romanos] en Austria, Silesia, Moravia . . ., donde el evangelio [protestante] de Cristo está suprimido". Jewel atribuye

Knox cita para refutarlos han sido agrupados y editados en *Transactions* [*of the*] *Baptist Historical Society*, IV (1915), núm. 2, pp. 88*ss.* La cita del libro de Turner que se da en el texto procede de Champlin Burrage, *English Dissenters*, Cambridge, 1912 (reimpresión de Nueva York, 1967), vol. I, p. 59.

[37] John Jewel, *Works*, ed. por John Ayre, Cambridge, 1850, vol. IV, pp. 1240-1241.

también los errores de David Joris y del "arriano" Servet a su formación católica.[38]

En 1560 la reina Isabel puso de nuevo en vigor la Ley de Uniformidad y decretó que los anabaptistas que no se conformaran a la iglesia establecida salieran del reino, bajo pena de prisión y de confiscación de sus bienes, mencionando expresamente a "los anabaptistas y otros herejes semejantes que han acudido a las ciudades costeras de Inglaterra desde países de ultramar, so color de huir de las persecuciones". Se creó, además, una comisión eclesiástica encargada de descubrir y llevar a los tribunales a los inficionados con las doctrinas anabaptistas.

En Londres hubo un caso notable de herejía, centrado en la congregación de habla holandesa afiliada a la Iglesia de los Extranjeros, que, restablecida por Isabel en 1559, se hallaba ahora bajo la autoridad directa del obispo de Londres. El sucesor de Laski como superintendente de esas diversas congregaciones de lengua extranjera se llamaba Juan Utenhove.

Un ministro de la congregación holandesa de Londres, Adrián Haemstede, antiguo pastor reformado en Amberes y después en Aquisgrán, y autor del martirologio holandés más antiguo que se conoce,[39] se dirigió en 1562 al obispo, atendiendo a los ruegos de los anabaptistas locales, para pedirle que concediera a éstos el permiso de reunirse por separado, fuera del recinto de la Iglesia de los Extranjeros. Haemstede estaba muy a favor de esa medida, pues "veía a los anabaptistas como a hermanos suyos y miembros débiles de Cristo".[40] Hechas algunas investigaciones, resultó que había algo más: el deseo que Haemstede tenía de hacerse amigo de los anabaptistas se debía, en parte, a que simpatizaba con su doctrina hofmannita de la carne celestial de Cristo. Pero lo más comprometedor para él fue su postura espiritualista, que lo llevó a afirmar que todas las expresiones serias de fe cristiana tenían exactamente el mismo derecho a ser protegidas. Se negó, por principio, a disputar con los anabaptistas diciendo que desde hacía mucho tiempo lo único que habían hecho los teólogos era echar suertes sobre las vestiduras externas del cristianismo (cf. Mateo, 27:35), dejando el cuerpo de Cristo, el sólido núcleo de la verdadera teología, entregado al sufrimiento. Desde el punto de vista de Haemstede, incluso la formulación exacta de una doctrina tan importante como la encarnación podía considerarse como un *adiaphoron*. En su caso intervinieron primeramente la congregación francesa y después el obispo Grindal, que lo excomulgó y lo expulsó de Inglaterra.[41]

Un ilustre miembro italiano de la Iglesia de los Extranjeros, Jacobo Aconcio, que había expresado abiertamente su simpatía por el pastor Adrián Haemstede, fue también excomulgado. La extensa gama de dife-

[38] Jewel, *Works*, vol. III, pp. 188-189.

[39] *Geschiedenisse ende den dool der vroomen martelaren* (1559).

[40] A. A. van Schelven, *Kerkraads-protocollen der nederduitsche vluchtelingenkerk te London*, Amsterdam, 1921, p. 447. Véase también, del mismo autor, *De nederduitsche vluchtelingenkerke de XVIe eeuw*, La Haya, 1909.

[41] Murió en Frisia el mismo año de 1562.

rencias confesionales, nacionales y temperamentales representada por la Iglesia de los Extranjeros fue, de hecho, el trasfondo inmediato de las *Estratagemas de Satanás,* famoso libro de Aconcio, publicado en Basilea en 1565.[42] Estas *Estratagemas de Satanás* ocupan un lugar importante al lado de otros grandes alegatos en pro de la tolerancia escritos en el siglo XVI dentro del contexto racionalista-espiritualista, como el *De haereticis* de Castellion unos diez años antes y el *Van de dwangh in der conscientien* de Coornhert unos doce años después.

Aconcio, católico valdesiano, secretario del benévolo cardenal Cristóbal Modruzzo, había huido de Italia a raíz de la entronización del riguroso Paulo IV, había trabado conocimiento, en Estrasburgo, con los hombres desterrados por María Tudor y los había acompañado en su regreso a Inglaterra, con la idea de ejercer allí su profesión de ingeniero. Su gran libro acerca de la tolerancia religiosa estaba ya iniciado cuando se presentó el caso de Haemstede, pero se relaciona estrechamente con él por su espíritu. En seis artículos cuya imprecisión es intencional, y cuya influencia posterior sería muy grande, resumió Aconcio lo que él mismo consideraba como el mínimo esencial para la tolerancia:

> *1)* Que hay un solo Dios verdadero, y aquel a quien él envió, Jesucristo, y el Espíritu Santo; y que no está bien negar que el Padre es uno y el Hijo es otro, porque Jesucristo es verdaderamente el Hijo de Dios.
>
> *2)* Que el hombre está sujeto a la ira y al juicio de Dios; y que los muertos volverán otra vez a la vida, los justos para bienaventuranza perdurable, los impíos para tormentos eternos.
>
> *3)* Que Dios envió al mundo a su Hijo Jesucristo, el cual, habiéndose hecho hombre, murió por nuestros pecados y fue resucitado de entre los muertos para nuestra justificación.
>
> *4)* Que si creemos en el Hijo de Dios, alcanzaremos la vida por mediación de su nombre.
>
> *5)* Que no hay salvación en nadie más, ni en la Virgen bendita, ni en San Pedro, ni en San Pablo, ni en ningún otro santo, ni en ningún otro hombre; y que la justificación no se encuentra tampoco en las leyes, ordenanzas o invenciones de los hombres.
>
> *6)* Que hay un solo bautismo en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.[43]

Estos seis artículos de Aconcio fueron los precursores de los cinco artículos que en el siglo XVII proclamaron el deísmo.

Los radicales siguieron buscando refugio en Inglaterra, especialmente

[42] *Stratagems of Satan,* traducción inglesa e introducción de Charles D. O'Malley, San Francisco, 1940 *(Occasional Papers of the Sutro Branch, California State Library, English Series,* núm. 5). Las obras de Aconcio (texto latino con traducción al italiano) han sido editadas por G. Radetti, 2 vols., Florencia, 1944-1946. El estudio más reciente es el de O'Malley, *Jacopo Acontio,* Roma, 1955 *(Uomini e Dottrine,* núm. 2), en cuyo apéndice II, pp. 56-65, se encontrará asimismo el relato más circunstanciado del caso del pastor Haemstede.

[43] *Estratagemas,* VII; trad. inglesa, pp. 201-202.

después de que el Duque de Alba se hizo cargo del gobierno de los Países Bajos en 1567. La sola ciudad de Norwich contaba en 1571 entre sus residentes a 3,925 holandeses y valones,[44] y dieciséis años más tarde estos inmigrantes constituían la mayoría de la población.[45] No había pasado un año del comienzo de la férrea administración del Duque, cuando el gobierno de Isabel tuvo que tomar medidas frente a la extraordinaria multiplicación de los anabaptistas holandeses y flamencos en suelo inglés. Ya era muy malo que estos extranjeros anduvieran celebrando reuniones clandestinas; pero lo peor era que parecían estar ejerciendo cierta influencia sobre los súbditos ingleses. Una vez más se elaboraron reglamentos para acelerar la investigación de los súbditos de la reina, independientemente de su origen. La negativa de los sospechosos de anabaptismo a conformarse a la iglesia establecida significaba ser expulsados del reino en un plazo de veinte días. En 1574, le fueron entregados al alcalde de Londres dieciséis anabaptistas para su deportación.

La antigua ley *de haeretico comburendo* fue resucitada en 1575 y aplicada, como recurso desesperado, en el más famoso de los incidentes relacionados con el anabaptismo en suelo inglés. El *Espejo de los mártires* ofrece varias versiones de lo ocurrido,[46] y aunque estas versiones no siempre coinciden en cuanto a los detalles, se puede reconstruir más o menos la secuencia de los acontecimientos.

El domingo de Pascua, 3 de abril de 1575, un grupo de anabaptistas flamencos celebraba el servicio religioso en una casa situada más allá del Aldersgate ("en el camino que lleva a Mirror Court"). En plena reunión se presentó un alguacil, interrogó a todos los congregados en tono insolente y anotó sus nombres. Después de ordenarles a unas veinticinco personas [47] que se quedaran allí hasta que él regresara por ellas, el alguacil se retiró para conseguir refuerzos. En estos momentos, o tal vez más tarde, cuando el grupo era acarreado rumbo a la cárcel, dos de los anabaptistas se escaparon sin que nadie lo notara. Los demás quedaron encarcelados durante dos días con sus noches en la Fortaleza del Sur (en el Mersey); se les puso brevemente en libertad bajo fianza y luego se les llevó ante el obispo de Londres, Edwin Sandys, para ser interrogados.[48] Varios hombres acompañaban al obispo: Jacobo King, Juan Wheelwright, un "Mr. George", dos concejales y un predicador francés.[49]

El interrogatorio se concentró en cuatro puntos: [50] *1)* si Cristo tomó su

[44] Según C. Norman Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne", *MQR*, XXXIV (1960), 5-19, especialmente p. 6.

[45] Según Henry M. Dexter, *The Congregationalism in the Last Three Hundred Years*, Nueva York, 1880, p. 72.

[46] Van Braght, *Martyrs' Mirror*, trad. inglesa cit., pp. 1008-1024. Véase también Wilbur, *Unitarianism*, pp. 175-176.

[47] Diecisiete según una versión, treinta según otra.

[48] Una versión sitúa el interrogatorio en San Pablo, otra en casa del obispo.

[49] Al parecer, algunos de los mencionados eran ministros de la iglesia de Austin Friars, y quizá, como el clérigo francés, sirvieron de intérpretes.

[50] Nos basamos aquí en el relato de uno de los prisioneros, Gerrit van Byler.

carne y su sangre de la Virgen María; *2)* si los niños pequeños deben ser bautizados; *3)* si un cristiano puede desempeñar el cargo de magistrado; y *4)* si un cristiano, en caso de necesidad, puede pronunciar juramento. Estos cuatro puntos fueron asimismo la base de un intercambio por escrito entre un panadero puritano, Guillermo White, y "un anabaptista inglés", carpintero de oficio, conocido sólo por las iniciales "S. B." [51] Uno de los hombres más jóvenes, que se expresaba de manera muy irrespetuosa, molestó al obispo y fue mandado a la cárcel de Westminster; los demás fueron encerrados de nuevo en la del Mersey.[52]

El 25 de mayo abjuraron cinco de los anabaptistas, varones los cinco. Fueron exhibidos a la vista del público en el cementerio anexo a San Pablo "con un leño atado en los hombros, como señal de que eran dignos de ser quemados", mientras el obispo predicaba un sermón sobre el asunto. A continuación, se permitió que los apóstatas regresaran a sus casas, bajo fianza, y se les ordenó que inmediatamente se afiliaran a la Iglesia Reformada Holandesa. Los demás anabaptistas, inconmovibles ante las amenazas y las promesas del obispo, fueron condenados a morir "en el tribunal eclesiástico de la iglesia de San Pablo". Mientras llegaba el día de la ejecución, catorce mujeres y un muchacho fueron trasladados a la cárcel de Newgate, y los cinco hombres que quedaban fueron llevados otra vez al Mersey. Después de algunos días, les fue conmutada la sentencia a los quince prisioneros de Newgate. El muchacho fue azotado detrás de una carreta, y él y las mujeres fueron metidos después en un barco que se los llevó a Holanda o Zelanda.

Quedaban ahora sólo cinco miembros de la congregación: Cristián Kemels, Enrique Terwoort, Juan Pieters, Gerrit van Byler y Juan van Straten. El 2 de junio, los cinco fueron interrogados por tercera vez ante el obispo y sus ayudantes, y enviados luego a la cárcel de Newgate. Aquí murió Kemels una semana después. Los otros cuatro fueron asediados por personas que les hablaban de su muerte inminente en la hoguera, pero ellos se mantuvieron siempre firmes. Algunos simpatizantes, por ejemplo el seglar reformado Jacobo de Somere, ayudaron a los presos a redactar una petición. Isabel se negó a recibir el documento y "reprendió severamente a las doncellas de honor que se lo presentaron". Se hizo llegar otra petición a manos del gran señor Tomás Bodley,[53] el cual conversó con el obispo acerca del asunto, pero sin resultado alguno. Por esos días, justamente, el obispo exigió que todos los extranjeros residentes en la diócesis de Londres suscribieran una serie de artículos en que se declaraba que un magistrado cris-

[51] El texto de esta disputa (1575) ha sido editado y publicado por Albert Peel con el título de "A Conscientious Objector of 1575" en *Transactions* [*of the*] *Baptist Historical Society,* VII (1920), 78-128. El texto muestra bien la gran animosidad del puritano contra el anabaptista, pero no revela, en cuanto a las creencias de los anabaptistas ingleses, nada que no esté registrado en el relato de los acontecimientos que figura en el *Espejo.*

[52] Según la relación de Jacobo de Somere, diez o doce de los anabaptistas se escaparon del Mersey, pero luego se entregaron voluntariamente.

[53] Diplomático y fundador, más tarde, de la célebre Biblioteca Bodleiana.

tiano podía castigar con la espada a los herejes obstinados. Varios miembros de la Iglesia de los Extranjeros, así como Juan Foxe (autor del martirologio), continuaron sus actividades en favor de los presos. Entre las varias confesiones de fe escritas por los miembros de esta congregación anabaptista hay una dirigida a Foxe, en la que los presos defienden enérgicamente su doctrina de la carne celestial de Cristo.

El 22 de julio de 1575, Enrique Terwoort y Juan Pieters fueron llevados a la hoguera, en Smithfield. Terwoort era un hombre apuesto, orfebre de oficio, y de unos treinta y cinco años de edad. Pieters era un individuo pobre, que pasaba de los cincuenta; su primera mujer había muerto quemada en Gante, y ahora estaba casado con la viuda de un hombre que había muerto también en la hoguera. Era padre de nueve niños. Sin que se les concediera ninguna atenuación –ni la estrangulación o sofocación, ni el saco de pólvora alrededor del cuello–, los dos hombres murieron en medio de la horrible agonía de las llamas.[54] Van Byler y van Straten siguieron encerrados durante algún tiempo en su cárcel (y en una ocasión fueron castigados por haber tratado de escapar entre las barras de hierro de la ventana de su celda), pero al fin recobraron la libertad. No se sabe nada más sobre estos dos últimos miembros de la congregación de Aldersgate.

Cabe mencionar aquí a cierto Hans Bret que murió quemado en Amberes en 1577. Su padre, Tomás Bret, era inglés. Según parece, Hans tenía veintiún años cuando fue aprehendido, sometido a proceso y sentenciado a muerte. Algunas cartas escritas durante su prisión revelan que tenía un hermano, David, que seguía viviendo en Inglaterra y que "no había llegado aún al conocimiento de la verdad". Durante uno de los exámenes, Hans declaró haber estado una vez en Inglaterra, y testificó que ciertos hombres recientemente ejecutados allí no eran puritanos, sino seguidores de Menno Simons.[55]

Entre 1575 y 1580 se inició en el anabaptismo inglés una nueva fase, en la cual fue virtualmente sucedido por el brownismo y el barrowismo. Las regiones en que el anabaptismo había contado su mayor número de seguidores –Londres, y los condados del sudeste y del medio este– presenciaron ahora la aparición de congregaciones separatistas. Para asentar sobre base firme la relación histórica entre estos dos movimientos es necesario demostrar alguna conexión entre la persona y la enseñanza de Roberto Browne (*ca.* 1550-1633), fundador de un conventículo separatista en Norwich (que en 1581 se trasladó a Middelburg, en los Países Bajos), y los anabaptistas de Londres y de la misma Norwich. Esta última ciudad se señaló, por cierto, como centro de "anti-trinitarios", pues allí murieron en la hoguera no sólo el ya mencionado (*supra*, nota 35) Francisco Ket, mesianista anabaptista, mortalista y puritano (1589), sino también, antes de él, Mateo Hamont (1579), Juan Lewes (1583) y Pedro Cole (1587).

[54] Según una relación hostil, "con gran terror, en medio de llantos y gritos".
[55] Van Braght, trad. cit., pp. 1037-1054.

Siendo estudiante en el Colegio de Corpus Christi, en Cambridge, el joven Browne había caído bajo la influencia de Tomás Cartwright (1535-1603), autor de una vigorosa defensa de la antiepiscopal *Admonition to Parliament* (1572) que le había granjeado la enemistad de Juan Whitgift, a la sazón deán de Lincoln y más tarde arzobispo de Canterbury.[56] Whitgift sostenía que las opiniones de Cartwright coincidían en un todo con las de los anabaptistas en tres puntos capitales: la separación de la iglesia y el estado, la doctrina del ministerio y los sacramentos y su relación con la predicación. Aunque la verdadera postura de Cartwright *no* estaba tan cerca de la del anabaptismo como Whitgift aseguraba,[57] las acusaciones publicadas por éste tuvieron, al menos, el resultado de llamar la atención del público lector sobre la existencia de esas opiniones. Y, desde luego, uno de los lectores debe haber sido Browne, discípulo de Cartwright. Por lo demás, es poco probable que Browne no estuviera enterado de las penalidades sufridas por la congregación anabaptista de Londres en 1575.

El separatismo de Browne se parecía al anabaptismo en la cuestión de la autoridad magisterial. Sostenía Browne que el deber del magistrado consiste en mantener la paz civil, y que no le es lícito interferir en materias eclesiásticas sino cuando esa paz está amenazada. Y, a semejanza de los anabaptistas, quería una iglesia que, separada del estado, fuera resultado de una alianza libre entre sus miembros y se dictara a sí misma sus normas de disciplina.

Sin embargo, a diferencia de lo que encontramos en los anabaptistas neerlandeses, la fundamentación bíblica de Browne presuponía la paridad del Antiguo y el Nuevo Testamentos, ajustándose a la hermenéutica de los puritanos. Además, una comparación de nombres y publicaciones de los anabaptistas ingleses con los contactos conocidos de Browne y con sus fuentes no revela huellas de ninguna conexión entre este separatista y los mennonitas. Browne, de hecho, afirmó no tener relación alguna con el anabaptismo.[58] El separatismo de Browne y el anabaptismo holandés, aunque movimientos análogos, no estuvieron ciertamente vinculados desde el punto de vista genético.

Pero si Browne y los brownistas llegaron a ser lo que fueron independientemente de los anabaptistas neerlandeses, es probable que otros grupos separatistas hayan estado bajo la influencia de los holandeses, parti-

[56] La historia completa puede verse en Donald Joseph McGinn, *The Admonition Controversy*, New Brunswick, 1949.

[57] A este propósito, conviene mencionar un escrito en que el propio Cartwright explica cuál es su postura respecto del anabaptismo: *Two Very Godly and Comfortable Letters, Written Ouer into England. The One to a Godly and Zealous Lady: Wherin the Annabaptists Errour is Confuted; and the Sinne against the Holye Ghoste Plainly Declared*... (Londres, 1589), donde critica Cartwright el error, atribuido a los anabaptistas, de decir que quienes han recibido el bautismo (de los creyentes) y luego vuelven a caer en el pecado, ya no tienen oportunidad de salvarse. Este escrito puede verse en el volumen *Cartwrightiana*, editado por Albert Peel y Leland H. Carlson, Londres, 1951, pp. 75-88.

[58] Naturalmente, si hubiera existido tal conexión, Browne se habría guardado mucho de andarlo proclamando.

cularmente durante su estancia en Holanda, que fue el centro de la diáspora sectaria inglesa.

Juan Smyth (*ca.* 1554-1612), el pastor "se-baptista" de la congregación de Gainsborough-Amsterdam y patriarca de los "General Baptists" ingleses, tenía acerca de la predestinación y el libre albedrío opiniones no muy diversas de las de los mennonitas; no sólo eso, sino que, después de lamentar el acto precipitado de haberse bautizado a sí mismo en 1608, trató de ser admitido en la congregación mennonita de los waterlandenses de Amsterdam. En 1615, tres años después de su muerte, toda la comunidad presidida por él fue admitida en esa congregación. De manera parecida, Ricardo Blunt, miembro del grupo de los "Particular Baptists", al ser convencido de que el bautismo "tenía que hacerse mediante la inmersión del cuerpo en el agua, símbolo a la vez de sepultura y de resurrección", hizo viaje a Rijnsburg (cerca de Leiden), centro de los colegiantes (espiritualistas del siglo XVII, semejantes a los schwenckfeldianos), y se sometió en 1641 a la inmersión a manos de Juan Batten, e introdujo a su vez esta práctica en Inglaterra.[59] La adopción por parte de los baptistas ingleses de la inmersión bautismal, práctica derivada en última instancia de la Iglesia Menor de Polonia e introducida en Holanda por los socinianos, es un dato suelto pero muy significativo, que se junta con otras hebras sueltas para hacer un buen reborde en el extremo cronológico de nuestro relato.

Sin embargo, falta todavía entretejer en el paño del relato la historia de los secuaces ingleses de Enrique Niclaes. Los familistas ingleses fueron unos anabaptistas pacifistas y comunitarios que, a semejanza de los paulicianos y los servetianos (cap. XI.1), recibían el bautismo de los creyentes a la edad de treinta años. Desde el punto de vista morfológico, y en cierta medida también desde el punto de vista genético, los familistas ingleses representan una etapa de transición entre el anabaptismo evangélico y el espiritualismo completamente no-sacramental de la secta de los cuáqueros. De hecho, muchos de los primeros adeptos del cuaquerismo tenían antecedentes familistas, y algunos de ellos conservaban también huellas de una cristología hofmannita.

Como se ha hecho notar anteriormente (cap. XIX.1), los familistas tuvieron su mayor número de secuaces en Inglaterra. Niclaes mismo no estuvo en este país hasta 1560 o 1561; el primero que se dedicó expresamente a la difusión del familismo en Inglaterra tiene que haber sido cierto carpintero natural de Delft, llamado Cristóbal Vittels, el cual apareció en Colchester en fecha muy temprana, 1555, como misionero y

[59] Robert G. Torbet, *A History of the Baptists,* Filadelfia, 1950, p. 711, basándose en nuevas pruebas manuscritas, dice que lo más probable es que Blunt se haya limitado a recibir instrucciones acerca del rito de la inmersión, pero que, siendo calvinista con respecto a las doctrinas del libre albedrío y de la gracia, no pudo haberse sometido personalmente al rito que se practicaba en la comunidad de Rijnsburg. Véase también el artículo "Collegiants" en *ME,* I, 639-640, y A. A. van Schelven, "Engelsche vroeg-independentisme en hollandsche anabaptisme", en *Uit den strijd der geesten,* Amsterdam, 1944, pp. 72-89.

anciano de la comunidad familista, y tradujo al inglés muchos de los opúsculos de Niclaes. Hacia 1574, la secta había hecho considerables progresos en varias regiones, y particularmente en los condados de Norfolk, Suffolk, Cambridge y Essex.

En 1579, un tal Juan Rogers publicó en Londres un ataque contra los familistas, *The Displaying of an Horrible Secte of Grosse and Wicked Heretiques, naming themselves the Family of Love.* Rogers asegura que algunos miembros de la secta, llamada "The House of Love", le informaron que ésta contaba a la sazón en Inglaterra con mil miembros, poco más o menos, y reproduce la confesión que hicieron dos de los familistas ante cierto juez. Vale la pena citarla, porque es un excelente resumen de lo que fue el familismo en Inglaterra:

Todos [los familistas] son iletrados, salvo unos cuantos capaces de leer el inglés, los cuales son nombrados obispos, ancianos y diáconos. Éstos presiden las reuniones en casa de alguno de los discípulos. Se reúnen en grupos de treinta personas para escuchar la explicación de las Escrituras. Poseen los bienes en común. Los nuevos miembros son recibidos con un beso, y la comida, bebida y alojamiento que todos tienen corre a cargo del dueño de la casa en que se han reunido. Llaman a la puerta, diciendo: "Aquí está un hermano o hermana en Cristo." Ningún miembro de la congregación habla sin antes pedir permiso. Van a la iglesia [establecida], pero no aceptan la parte de la letanía que dice: "Señor, ten piedad de nosotros, miserables pecadores", como si ya no hubiera en ellos nada capaz de ser enmendado. No les es lícito decir "Dios te acompañe", "Dios mediante" o "si Dios quiere". Les está prohibido llevar armas, pero al fin se les ha permitido llevar palos. Cuando alguien les hace una pregunta, se quedan largo rato sin contestar, y lo que más a menudo dicen es "Ciertamente", o "Así es" . . . Los matrimonios son concertados por los hermanos, que a veces reúnen a un hombre y una mujer que viven a más de cien millas de distancia, como sucedió con Tomás Chaundler, de Woneherst, en Surrey, que mandó a dos de la congregación hasta la isla de Ely para que de allí le trajeran una esposa. Nunca antes se habían conocido, y al cabo de un año, en vista de que no había entendimiento entre ellos, se separaron y se divorciaron en presencia de algunos de la congregación. Nadie debe ser bautizado antes de los treinta años de edad. Hasta entonces, todos son considerados infantes. El cielo y el infierno están presentes en este mundo entre nosotros. Están obligados a dar limosna únicamente a los de su secta . . . Todos los hombres que no pertenecen a su congregación o que se han apartado de ella son tenidos como muertos. Los obispos y ministros no deben quedarse en un solo lugar, sino que tienen que andar viajando de país en país. Afirman que hubo un mundo antes de la época de Adán. Dicen que no se debe dar muerte a nadie a causa de sus opiniones, y por eso condenan a Cranmer y a Ridley, que mandaron quemar a Juana [Boucher] de Kent. Explican la Escritura según lo que alcanzan a entender, comparando un pasaje con otro.

Hacen muchísimo alarde de la sinceridad de su vida, y todo el tiempo están justificándose y diciendo: "Observad con qué pureza vivimos." Si tienen algo que hacer tocante a sus cosas temporales, necesitan acudir a alguien que los guíe, o sea, pedir al Señor que los aconseje por boca de uno de sus obispos o ancianos. Dan sus limosnas poniendo bajo un sombrero colocado en una mesa

lo que están dispuestos a dar, y el dinero es distribuido secretamente por los obispos o ancianos.[60]

En 1579, o sea el año en que Juan Rogers publicó el libro que acabamos de comentar, los familistas fueron atacados asimismo por Juan Knewstub y por Guillermo Wilkinson. Un año después, la reina Isabel publicó un bando contra los discípulos de Enrique Niclaes. Para poder sobrevivir, los familistas se convirtieron en secta "subterránea".[61]

Hasta aquí no hemos dicho nada todavía acerca del psicopaniquismo o mortalismo (con la perspectiva de la resurrección) entre los ingleses. La doctrina mortalista fue introducida primeramente por el luterano Juan Tyndale, el cual tuvo de inmediato algunos seguidores. Los inmigrantes anabaptistas neerlandeses sostenían seguramente este punto de vista, tal como lo hacían en su tierra. Los familistas creían en una resurrección espiritual en esta vida presente. Es sumamente improbable que los hermanos polacos (o sea, en realidad, los socinianos), que en el siglo XVII fueron los grandes sostenedores de esa doctrina, hayan tenido mucha influencia en el período que a nosotros nos interesa.[62]

Prescindiendo de la relación con los viejos lolardos, no aclarada todavía, las tendencias radicales de Inglaterra parecen haber sido en buena medida una importación, o sea una extensión de movimientos radicales engendrados en la zona hanseática en que se hablaba el bajo alemán. Ahora estudiaremos los sucesos análogos que ocurrieron en la misma época (el tercer cuarto del siglo) en la zona en que se hablaba el alto alemán y que fue la cuna del anabaptismo.

[60] Confesión hecha ante un juez de Surrey el 28 de mayo de 1561. La cita procede de R. M. Jones, *Mystical Religion*, pp. 441-442. Otra confesión sin fecha, de tiempos de María Tudor o de Isabel, comienza así: "They must be deified in God and God in them. The Judgment and resurrection is past already. We are illuminated, that is to say, of the [resur]rection, and restored to the perfection that Adam [had] before his fall". Biblioteca del Museo Británico, Harleian MSS., núm. 537, fol. 110. (He modernizado el inglés.) Véase Irvin B. Horst, "The «Radical Underground» in the Tudor Period", *Bulletin* [*of the*] *Documenta Anabaptistica Neerlandica*, núms. 12-13 (1980-1981), 29-42.

[61] Al subir Jacobo I al trono, los familistas que se dirigieron a él en demanda de protección se referían a sí mismos como "a people but few in number and yet most of us very poor" (citado por Payne, "The Familists", p. 31). La Familia del Amor siguió existiendo en Inglaterra hasta finales del siglo XVII; tuvo un breve período de prominencia durante la Commonwealth (cuando Gil Randall era su lumbrera principal), pero al cabo quedó absorbida por el cuaquerismo. A este propósito, es interesante señalar el hecho de que la doctrina de la carne celestial de Cristo persistió entre los cuáqueros, según se ve, por ejemplo, en apologistas tan notables como Robert Barclay y George Keith. Véase Maurice Creasey, *Early Quaker Christology*, tesis de la Universidad de Leeds, 1956. El estudio más reciente sobre el movimiento familista es el de Alstaire Hamilton, *The Family of Love*, Cambridge, 1981.

[62] Véase Norman Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge, 1972, pp. 1-120.

XXXI. ANABAPTISMO, ESPIRITUALISMO Y RACIONALISMO EN ALEMANIA Y SUIZA, 1542-1578

1. El anabaptismo alemán y suizo de 1542 a 1575

Antes de contar cuál fue la suerte del anabaptismo en las tierras que lo vieron nacer, Suiza y la Alemania del Sur, necesitamos analizar la segunda fase de la controversia entre Schwenckfeld y Marpeck.

a) *La segunda fase (1542-1556) del debate entre Schwenckfeld y Marpeck*

Desde 1544 hasta su muerte en 1556, Marpeck residió permanentemente en Augsburgo, contratado por la ciudad en su capacidad de ingeniero, y ocupado en las obras municipales de abastecimiento de agua. Durante los diez últimos años de su vida percibía un salario anual de ciento cincuenta florines. Sus actividades en favor de la hermandad anabaptista eran bien conocidas de las autoridades de la ciudad; pero, aunque periódicamente recibía del ayuntamiento llamados de atención contra semejantes conexiones, su importancia para la vida de la ciudad le permitió quedar libre de problemas graves.

Schwenckfeld, por su parte, hacía ya tiempo que había abandonado el refugio que tenía en el castillo de Justingen, perdido por su mecenas en 1547 (cuando lo ocuparon las tropas imperiales durante la Guerra de Esmalcalda), y vivía retirado en el antiguo convento franciscano de Esslingen, donde era conocido de los hermanos simplemente como "Eliandro" (o sea Elías).

No había necesidad de más comunicaciones directas entre Schwenckfeld y Marpeck para que pudiera continuar su controversia. Hasta entonces, el *Judicium* de Schwenckfeld no había sido contestado más que en parte. La decisión de Marpeck de castigar con la excomunión a Schwenckfeld (1546) significaba únicamente la formalización de una actitud que desde hacía mucho existía entre los anabaptistas en contra de los espiritualistas.

El conflicto permanente entre Marpeck y Schwenckfeld es tanto más patético cuanto que los dos caudillos religiosos tenían muchas cosas en común por lo que se refería a su visión espiritual y a su seriedad ética. Schwenckfeld, campeón incansable de la fe, que desde el principio había resuelto no buscar sino "la gloria del evangelio" como *laicus* consagrado y como defensor caballeresco del amor de Cristo, no estaba menos hondamente interesado en las disciplinas del espíritu que el teólogo-ingeniero de Augsburgo. Ni Marpeck ni Schwenckfeld habían de morir mártires,

pero a ninguno de los dos le eran desconocidos el sufrimiento y el dolor humanos. Schwenckfeld, por ejemplo, que tuvo que vivir escondido durante el Ínterim de Augsburgo (1548-1552), se vio obligado a pasar un año y medio sin salir una sola vez de casa de su protector; pero nunca se dejó abatir, y fue siempre fiel a su lema: "Quien ha recibido a Cristo nunca podrá estar triste." Había en él muchísimas cosas que de ninguna manera hubieran podido ser desaprobadas por Marpeck: su piedad cristocéntrica, su reconfortante experiencia de la regeneración y el sustento en el Cristo eterno, su constante orar por la unidad de la verdadera Iglesia de los Amigos de Dios, su profético lamento por la pérdida de esta nueva Sión a causa de las insensatas guerras confesionales, su compasión por los humildes y por los grandes atrapados y aplastados en los crueles caprichos de las querellas religiosas, su firmeza en la vida devota, su preocupación más que espiritualizante por la continuidad de la vida sacramental pese a su desesperada suspensión de la Cena del Señor (cuando vio que incitaba a las contiendas o que era mal empleada como sanción de una gracia barata), y su incansable disposición a reconfortar y a dar coherencia a comunidades disciplinadas de buscadores y emuladores del amor de Cristo.

En todo esto se hallaba el piadoso seglar Schwenckfeld más cerca de la forma marpeckiana de anabaptismo que del espiritualismo racional de Sebastián Franck o de la teosofía nebulosa y a veces antinomiana del espiritualismo libertino.[1] Y sin embargo, también es verdad que entre los dos hombres existían diferencias profundas. Schwenckfeld suscribía las doctrinas luteranas del pecado original y de la salvación por sólo la fe, y acusaba a los anabaptistas de construir pelagianamente sus vidas sobre su fe personal en Cristo en vez de construirla sobre la Roca, o sea la razón de ser de esa fe; pero, a pesar de esto, había impregnado y reorganizado de tal modo su propia teología con la convicción patrística y parcialmente neoplatónica acerca de la presencia no ya santificadora, sino en verdad deificadora, del Cristo divino, que se hallaba de hecho no muy lejos del catolicismo medieval y patrístico, con su confianza en la posibilidad de la santificación personal, mientras que Marpeck, con su adhesión al "evangelio de todas las creaturas" y a la ley del sufrimiento, y con su reconocimiento de la persistencia del pecado en los justificados, se hallaba más cerca de Lutero.

Antes de redactar la segunda parte de la *Verantwortung*, Marpeck y los de

[1] Tal es la tendencia que siguen, en su interpretación de la vida y la obra de Schwenckfeld, los investigadores más recientes: Reinhold Pietz, "Die Gestalt der zukünftigen Kirche", *Calwer Heft*, XXXV (Stuttgart, 1959); Walter Knoke, "Schwenckfelds Sakramentsverständnis", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, XI (1959), 314-327; Gottfried Maron, *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar Schwenckfeld*, Stuttgart, 1961; Joachim H. Seyppel, *Schwenckfeld, Knight of Faith*, Pennsburg, 1961. Añádanse dos tesis doctorales inéditas: la de E. J. Furcha, *Schwenckfeld's Concept of the New Man*, Universidad de Hartford, 1966, de la cual se publicó una parte en *CH*, XXXVII (1968), 160-171, y la de Ernest Lashlee, *Caspar Schwenckfeld and the "Via Regia"*, Cambridge, posiblemente 1969.

su grupo decidieron componer una concordancia anabaptista de las Escrituras que les facilitara la tarea de encontrar los textos bíblicos que fueran necesitando en sus escritos. El redactor principal de esta concordancia, intitulada *Testamentserläuterung* (*ca.* 1547),[2] parece haber sido Leopoldo Scharnschlager, sucesor de Marpeck como dirigente de los moderados de Estrasburgo y, desde 1547, dedicado a la enseñanza en los Grisones (cap. XXII.1). El prefacio promete que en el cuerpo del libro se indicará la diferencia entre la Vieja Alianza y la Nueva Alianza. De acuerdo con esto, las referencias bíblicas que se aducen a propósito de ciertos conceptos doctrinales van divididas bajo tres encabezados: "Ayer", "Hoy" y "Ayer prometido".[3] En cuanto a la segunda parte de la *Verantwortung* (*ca.* 1547-1556/61), lo más probable es que se deba primariamente a Marpeck y secundariamente a Scharnschlager.[4]

Contra la acusación de Schwenckfeld de que la doctrina anabaptista del pecado original cae en el pelagianismo, la segunda parte de la *Verantwortung* argumenta que ninguna persona puede ser tenida por responsable ante Dios del pecado original ni de pecados presentes mientras no haya llegado al conocimiento del bien y del mal y voluntariamente abandone entonces el bien y escoja el mal. El bautismo no es para los niños pequeños, a los cuales les basta provisionalmente la gracia heredada *(Erbgnade)* mientras llegan a la edad suficiente para creer, para confesar sus pecados, para profesar su fe y para someterse a las ordenanzas de la comunidad de los creyentes. En cuanto a los profetas y patriarcas del Viejo Testamento, se equivoca Schwenckfeld al sostener que eran "cristianos". Esos grandes hombres murieron en la fe, pero no fueron redimidos efectivamente sino en el momento en que Cristo descendió a los infiernos (cap. XXXII.2.c).

Schwenckfeld había censurado la doctrina anabaptista según la cual "ningún cristiano puede ser magistrado o gobernante mundano, ni puede asumir autoridad sobre ciudades o países o personas, puesto que esa autoridad pertenece a los gobernantes terrenales y no a los verdaderos cristianos". La *Verantwortung* insiste en la opinión anabaptista de que, aunque ciertamente ningún cristiano puede ejercer semejante autoridad, no hay, por otra parte, necesidad alguna de autoridad temporal entre los cristianos verdaderos.[5] Contra la tendencia espiritualista a quitarle valor a la iglesia visible, y contra la acusación concreta de Schwenckfeld de que en su eclesiasticismo sectario los anabaptistas estaban edificando sobre Pedro y no sobre Cristo, la segunda parte de la *Verantwortung* declara, naturalmente,

[2] Según Kiwiet, *Marpeck,* p. 77, la *Testamentserläuterung* es de 1550; William Klassen, *Covenant and Community,* p. 52, dice que probablemente es anterior a 1547.

[3] La concordancia es citada más de noventa veces en la segunda parte de la *Verantwortung.*

[4] Klassen, *Covenant and Community,* pp. 50-51. El propio Klassen ha traducido al inglés unas ordenanzas de disciplina compuestas hacia 1540 por Scharnschlager, "A Church Order for Members of Christ's Body", *MQR,* XXXVIII (1964), 354-356.

[5] *Verantwortung,* II, *loc. cit.,* p. 304.

que la cabeza y el centro de todos los conventículos anabaptistas no es otro que Jesucristo, hijo de Dios.

Schwenckfeld no se dignó replicar a esa segunda parte. En lo sucesivo, cada vez que en sus cartas de Silesia se refería a Marpeck, lo hacía en tono hostil.

La gran preocupación de Marpeck por unificar las diversas facciones del anabaptismo evangélico y protegerlas contra el espiritualismo schwenckfeldiano encontró expresión en dos asambleas celebradas en Estrasburgo, a las cuales acudieron representantes de Moravia, de los Países Bajos, de Suiza y de la Alemania meridional. Ya nos hemos ocupado de la primera de estas asambleas (1555) desde la perspectiva de la pugna de los neerlandeses en torno a la excomunión dura y la excomunión suave (cap. XIX.2.d). Como se recordará, uno de los puntos del debate, además del problema de la excomunión, fue la doctrina hofmannita de la carne celestial de Cristo, acerca de la cual el grupo del norte y el del sur acordaron, en un espíritu de caridad, tener cada cual su propia postura.

La teología del círculo de Marpeck en los años centrales de su existencia se nos conserva eminentemente en un manuscrito de valor extraordinario, que parece haber sido organizado como parte de la preparación para las asambleas de Estrasburgo. Este manuscrito, conocido con el nombre de *Das Kunstbuch*,[6] está constituido por cuarenta y dos cartas y documentos que evidentemente eran sentidos como muy valiosos por la comunidad en los años que van de 1527 a 1555.[7] La especial importancia del *Kunstbuch* consiste en haber guardado para nuestros días unos documentos que son como el tejido conectivo de la piedad anabaptista del Sur de Alemania.

Las cartas más antiguas ostentan claramente la influencia de Müntzer, Hut, Schiemer, Schlaffer y Entfelder. Desarrollan la teología del discipulado sufriente, y así el bautismo es, en su interpretación, la vida de padecimiento. Hay cartas del propio Marpeck, de Leopoldo Scharnschlager, de Jorge Maler (el colector del manuscrito), de Segismundo Bosch, de Elena von Freyburg, del luterano Juan Has y de Valentín Ickelsamer. Es interesante la presencia de este último, defensor en un tiempo de Carlstadt, y después aliado de Schwenckfeld en la disputa con Marpeck (!). A Ickelsamer se atribuye la expresión *Die Gelehrten die Verkehrten* que aparece con su rima bien destacada al comienzo del manuscrito y que, junto con la decoración, da su nombre al *Kunstbuch*. La colección de documentos muestra lo multifacético y lo amplio de las actividades misioneras y organizadoras de Marpeck y de Scharnschlager, así como el hecho desolador de que por todas partes ven a los anabaptistas divididos en facciones que riñen unas con otras. Llevados por su afán persistente de esta-

[6] Sobre el *Kunstbuch* véase el detallado análisis de H. Fast, "Pilgram Marpeck und das oberdeutsche Täufertum: Ein neuer Handschriftenfund", *ARG*, XLVII (1956), 212-242.

[7] El manuscrito, ordenado y copiado por Jorge Maler, de Augsburgo, lleva fecha 4 de septiembre de 1561. Todos los documentos, salvo tres, se conocen únicamente por esta fuente.

blecer la unidad, Marpeck y Scharnschlager les reprochan a los hermanos suizos su tendencia a confiar en la justificación por las obras más que en la justificación por la fe, a los hutteritas la manera como practican la excomunión y su exclusivista e impositiva comunidad de bienes, y a los alemanes del bajo Rin sus doctrinas cristológicas. Se refieren a las congregaciones de los Países Bajos, de Suiza y de Moravia, cuya práctica de la excomunión y el extrañamiento y cuyo comunitarismo no están de acuerdo con la libertad del evangelio.

No se puede decir que Marpeck y Scharnschlager hayan tenido mucho éxito en su esfuerzo de mediación y de reunificación. Probablemente lo único que consiguieron fue atraer a un grupo reducido de personas a la comunidad marpeckiana (por ejemplo, a Jorge Maler, compilador del manuscrito). Fue Scharnschlager quien dio, en una serie de siete artículos, la expresión más completa de los ideales de esa comunidad marpeckiana en el *Kunstbuch*. En la ordenanza eclesiástica que él redactó[8] encontramos una congregración que posee un tesoro común para el sostenimiento de los miembros necesitados y un reglamento del culto que comienza con oraciones y termina con una exhortación a la constancia; además del *Vorsteher*, todos los miembros se levantan uno tras otro, durante el servicio, para leer las Escrituras o los escritos comunales, o para pronunciar un discurso, o para profetizar.

Aunque las cartas no mencionan expresamente ninguna de las dos asambleas celebradas en Estrasburgo en 1554 y 1555, y a las cuales asistieron los neerlandeses, es probable, según queda dicho, que el objeto mismo de la compilación haya sido preparar para esas conferencias a los marpeckianos, pues entre las doctrinas que allí se consideran está la de la carne celestial de Cristo.[9] Es interesante el hecho de que en 1550 Marpeck haya podido decir que sería cosa indiferente ante un tribunal la cuestión de si Cristo tomó de la Virgen su carne o la trajo consigo del cielo a la tierra para luego llevársela de nuevo al cielo. Sobre esta doctrina, central en la teología del espiritualista Schwenckfeld, lo mismo que en la de los anabaptistas hofmannitas de los Países Bajos, Marpeck, por lo visto, estaba dispuesto a limitarse a las ambigüedades de la propia Escritura. Por lo demás, ésta fue, según se recordará, la decisión tomada en la segunda y la tercera de la asambleas de Estrasburgo. Una doctrina correspondiente a la anterior, o sea la de la diferencia entre la comunión interior y la exterior, recibe considerable atención en el *Kunstbuch*.

Marpeck mismo no pudo participar en la tercera asamblea de Estrasburgo, celebrada en 1557. En el *Baumeisterbuch* de la ciudad de Augsburgo se registran los tres primeros pagos trimestrales de su salario durante 1556; pero el 16 de diciembre de este año, fecha del último pago, se encuentra esta simple anotación: "Difunto".

[8] Pieza núm. 19 del manuscrito; descrita por Fast, "Marpeck", pp. 237-238.

[9] Pilgram Marpeck, "Von fünferlei Frucht wahrer Busse" (24 de agosto de 1555), *Kunstbuch*, p. 174.

b) *De la muerte de Marpeck a la traducción alemana de Menno, 1556-1575*

En el año de la muerte de Marpeck, a lo largo de todo el valle del Rin y en la zona del alto Danubio con sus tributarios, los misioneros hutteritas estaban desplegando una gran actividad, reclutando colonos para Moravia, y uno de ellos consiguió arrastrar a la mayoría de los miembros de dos conventículos de hermanos suizos, uno en el Palatinado (en Kreuznach, cerca de Maguncia) y el otro en Aquisgrán. Habían estallado pleitos en ambas comunidades, lo cual facilitó la labor de proselitismo hutterita entre los descontentos.

En Kreuznach, el pleito parece haber ocurrido inicialmente entre el dirigente local, un tal Farwendel, y Diebold Winter, director de la congregación de Worms y supervisor de la hermandad en toda la región circunvecina. Se trataba de una disputa acerca del pecado original y acerca de la distinción entre el pecado del alma y el pecado de la carne. Unos mil quinientos hermanos se reunieron en Worms para discutir la doctrina del pecado original (y, sin duda, los tópicos con ella relacionados). Farwendel contaba con el apoyo de los hermanos, pero los dos dirigentes fueron destituidos, y el problema se anotó en el temario destinado a la tercera asamblea de Estrasburgo, o sea la de 1557. Unas cincuenta personas se reunieron en una taberna pública para entablar el debate, sin olvidar sus vientres, según dice sarcásticamente la *Crónica* hutterita,[10] pues llegaron a gastar varios cientos de florines.

Bastante tiempo antes de que este grupo pudiera reunirse, los descontentos de la comunidad de Kreuznach se habían separado del destituido Farwendel, bajo la dirección de Lorenzo Hueff, y al problema del pecado original se habían añadido varias otras cuestiones, relativas casi todas a la disciplina de la comunidad. Los hermanos acaudillados por Hueff no estaban satisfechos con la práctica de dar voluntariamente a los pobres, y exigían la comunidad total de los bienes; estaban en contra del pago de impuestos destinados a la guerra; pedían que se establecieran medidas disciplinarias públicas para castigar los delitos (a pesar de lo imprudente que esto podría ser en vista de la hostilidad social), y al mismo tiempo insistían en una separación más rigurosa entre ellos y la gente del mundo. Fue en esos momentos cuando llegó allí el misionero hutterita Juan Schmidt, que rápidamente atrajo a esos hermanos de mentalidad comunal a la tierra prometida de los hutteritas.

Aprovechó casi al mismo tiempo un incidente parecido ocurrido en Aquisgrán, donde un tal Juan Arbeiter, que había sido anciano en Kreuznach y en Worms, hizo el mismo papel que Lorenzo Hueff y orientó a los descontentos hacia el comunismo moravo.

Los dos grupos acosaban a preguntas al emisario hutterita, y entonces Juan Schmidt preparó dos folletos informativos, uno para Aquisgrán,

[10] *Chronik*, ed. Zieglschmid, p. 358.

dividido en diecisiete puntos, y el otro para Kreuznach, dividido en siete. Este segundo es la *Brüderliche Vereinigung,*[11] que nos trae al recuerdo la *Vereinigung* o Confesión de Schleitheim, escrita en el alto Rin exactamente una generación antes. De allí hemos citado ya (cap. XXVI. 2) una parte de la invitación que se hace para acudir al desierto de Moravia, providencialmente preparado, como prueba de la larga situación de conflicto y de competencia existente entre las distintas versiones del anabaptismo evangélico –la morava, la suiza y la marpeckiana–, situación que en cada caso se extendía mucho más allá de la región de origen.

El 25 de agosto de 1557, casi un año después de la muerte de Marpeck, Diebold Winter, dirigente de la facción menos sectaria de la hermandad de Worms, encabezó a unos cuarenta anabaptistas en una disputa general planeada por el príncipe Otón Enrique, elector del Palatinado (1556-1559), para que los anabaptistas y los luteranos ventilaran en ella sus diferencias. La disputa se celebró en la localidad de Pfeddersheim. La delegación luterana estuvo encabezada por tres teólogos: Juan Marbuch (de Estrasburgo), Juan Brenz (de Stuttgart) y Jacobo Andreae (de Göppingen). Los cinco puntos que se discutieron en esta ocasión nos son ya familiares: el bautismo de los infantes, el estado, el juramento, la relación con la iglesia oficial y la excomunión. El resultado de la junta de Pfeddersheim fue que la iglesia oficial se declaró vencedora, y ordenó, en consecuencia, que los anabaptistas "derrotados" abandonaran sus puntos de vista.

En el otoño del mismo año, un grupo de teólogos católicos y otro de teólogos luteranos se reunieron en Worms[12] para celebrar un nuevo debate, con la esperanza de llevar a cabo una reconciliación entre el partido protestante y el católico. No llegaron a ninguna conclusión satisfactoria, pero, habiendo tenido noticias de lo que acababa de suceder en Pfeddersheim, estuvieron todos de acuerdo en recomendar una actitud más rigurosa hacia el anabaptismo por parte de las autoridades gubernamentales. Melanchthon, Brenz, Andreae y otros mandaron imprimir los resultados de la junta de Worms, y en el *Prozess* o registro de las discusiones [13] incluyeron una lista de las opiniones que consideraban sediciosas y otra de simples "mentiras" heréticas de los anabaptistas. Entre las acusaciones estaban el unitarismo, la indiferencia a la palabra predicada, el divorcio de los cónyuges no anabaptistas, y la "obscena crueldad" de separar de sus padres a los niños pequeños y reunirlos en las escuelitas establecidas en las colonias hutteritas (al cuidado de hermanas especializadas en el cuidado y la instrucción de los párvulos). Tiempo después, Diebold Winter declaró que sobre los anabaptistas de Pfeddersheim se habían impreso cosas que ellos "jamás habían pensado, y mucho menos expresado":

[11] *Ibid.*, pp. 359-367. Véase *ME,* I, 448, y, allí mismo, otros artículos biográficos y topográficos relacionados con el asunto.

[12] Del 11 de septiembre al 7 de octubre de 1557.

[13] *Prozess wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern,* impreso en Bossert, *Württemberg* (*QGT*, I), 161-168.

...Protestamos también por el rigurosísimo decreto que en seguida se promulgó [contra nosotros]. Si fuéramos tal como se nos presenta en el *Prozess*, no osaríamos comparecer ante vuestra mirada. Queremos que quede constancia de esto, para nuestra defensa. Tal es nuestra queja y nuestra protesta: el trato que hemos recibido en Pfeddersheim es muy injusto.[14]

Como resultado de las discusiones de Worms, el elector Otón Enrique lanzó un edicto contra los radicales, amenazando castigarlos de acuerdo con el decreto imperial si no se unían inmediatamente a la iglesia oficial. Hay que decir, sin embargo, que el edicto no se puso en práctica con mucho rigor.[15]

Todos los grupos de anabaptistas, inclusive los hermanos holandeses y los suizos, vieron muy bien la amenaza que significaban las acusaciones del *Prozess*. Sin embargo, fue el grupo de los hutteritas el único que replicó sistemáticamente a los cargos de Melanchthon y de los demás teólogos luteranos con un *Handbüchlein wider den Prozess* (1558), redactado probablemente por Pedro Walpot.[16] Este *Handbüchlein* hutterita se ocupa de todos los puntos en que había disputa con los representantes de la Reforma Magisterial, pero la parte más importante es la consagrada al problema del pecado original, que había sido ya motivo de división entre los anabaptistas en Worms y que lo fue también en la tercera de las asambleas de Estrasburgo, en 1557.

La lectura de varios documentos de mediados del siglo nos hace ver claramente que para los dirigentes de la segunda generación, que tenían en sus conventículos una proporción cada vez más amplia de miembros por derecho de nacimiento, el problema del pecado original se presentaba ahora con una urgencia que no había tenido en los albores del movimiento conventicular. La cuestión del pecado original y de la solidaridad del género humano estaba inextricablemente vinculada con problemas más especializados y prácticos, como separarse del resto del mundo, negarse a pagar impuestos de guerra y adoptar el comunismo apostólico (y no ya la simple limosna voluntaria).

Así, pues, será conveniente hacer una breve pausa para considerar el concepto de pecado, y especialmente de pecado original, en un punto de nuestro relato que ha quedado muy lejos de nuestro tratamiento del bautismo, el rito ordenado por el Señor para borrar los pecados, que tan prominente lugar ocupó durante la primera generación del movimiento.

En la primera fase de su controversia con Schwenckfeld, según se recordará, Marpeck había acabado por reconocer el pecado original en el sentido que daba Zwinglio a la palabra *Erbbresten*. Fue Marpeck, desde este punto de vista, casi el único de los teólogos anabaptistas que atendió sistemáticamente a una doctrina básica de los reformadores magisteriales y de toda

[14] *ME*, IV, 158.

[15] Cf. el artículo "Neues Mandat" en *ML*, II, 594.

[16] Wilhelm Wiswedel y Robert Friedmann, "The Anabaptists Answer Melanchthon", *MQR*, XXIX (1955), 212-231.

la Iglesia occidental, depositaria de la tradición paulino-augustiniana.[17] Hemos observado, sin embargo, que bajo una rúbrica diferente, a saber, el "evangelio de todas las creaturas" (cap. XI.1.a), algo de la misma percepción de un mundo caído y condenado al sufrimiento era compartido por todos los anabaptistas dentro de la tradición de Denck y de Hut, a la cual, desde luego, pertenecía el propio Marpeck. Pero incluso este destino de sufrimiento era considerado de una manera *positiva*. Era, dentro del espíritu de *Gelassenheit,* algo que se aceptaba como la primera etapa del camino de la redención. Por otra parte, a pesar de la solidaridad del género humano en la caída de Adán –proclamada no sólo en el Génesis, sino también el libro IV de Esdras, capítulos 3 y 7 (muy citados por los anabaptistas), y en la primera epístola a los Corintios, capítulo 15–, existía el impulso innato contrarrestante *(Gegenerb)* que irresistiblemente llevaba a la humanidad, en pleno uso del libre albedrío, a aceptar el evangelio de reconciliación en Cristo. Así, los anabaptistas, cuando se ponían a considerar seriamente el problema del pecado original, tenían la posibilidad de repartirlo, por así decir, en partes manejables. En primer lugar, casi todas las declaraciones responsables que encontramos entre los dirigentes dan muestras de la muy difundida convicción de que Cristo borró el pecado de Adán o la mancha original en todos los hombres del mundo, de manera que los niños pequeños no tenían necesidad de ser bautizados para alcanzar la salvación. Los anabaptistas evangélicos admitían de buena gana la persistencia del mal después de la regeneración (en contraste con los libertinos de los Países Bajos y con algunos otros espiritualistas).

La respuesta de los hutteritas a Melanchthon contenida en el *Handbüchlein* se ocupa de esos impulsos post-bautismales, y lo hace con precisión y claridad verdaderamente notables. Fundado hasta cierto punto en la antropología tripartita de Hubmaier, según la cual en el pecado original habían intervenido el *anima* y el *corpus* de Adán, pero no su *spiritus,* Pedro Walpot distinguía, por encima de la culpa original de Adán, la inclinación pecaminosa que por sí sola no condena ni lleva a la muerte eterna, puesto que el creyente que no cede a ella permanece en Cristo (Romanos, 8:1; I Juan, 3:9). El creyente puede obligar a la carne a obedecer al espíritu, pues la fuerza de la inclinación original ha sido quebrantada por Cristo, con lo cual se ha cumplido la palabra del profeta que dice que "los hijos no cargarán con el pecado de los padres" (Ezequiel, 18:20).[18]

En el mismo año en que se escribió el *Handbüchlein* sufrió la muerte un notable anabaptista de la segunda generación, Tomás de Imbroich, cuya actividad se había desarrollado en la zona del bajo Rin. Su confesión y las cartas que de él se conservan son un buen testimonio del clima que reinaba en el anabaptismo alemán durante el proceso de diferenciación y consolidación regionales.

[17] Cf. el artículo "Original Sin" (por Robert Friedmann y N. van der Zijpp) en *ME,* IV, 79-83.

[18] Citamos aquí un testimonio algo anterior, la *Rechenschaft* de Pedro Riedemann, p. 58.

Tomás de Imbroich [19] nació en 1533 cerca de Aquisgrán. En su primera juventud trabajó como aprendiz de impresor. En Colonia, adonde se trasladó en 1554, se hizo miembro del conventículo local y no tardó en ser reconocido como uno de los caudillos de los anabaptistas del bajo Rin. El 23 de diciembre de 1557 fue encarcelado e interrogado acerca de sus creencias sobre el bautismo y el matrimonio. Trasladado a otra prisión, refutó agudamente los argumentos de dos sacerdotes que le hablaban del bautismo de sus propios hijos. Dos veces fue llevado al potro, pero es seguro que no se le dio tortura, porque las autoridades no se pusieron de acuerdo entre sí. Después de esto se le hizo comparecer ante el conde, el cual tuvo miedo de desobedecer el decreto imperial y de ganarse el enojo del arzobispo. El joven aprendiz se negó a abjurar de sus creencias y fue sentenciado a muerte.

Durante su prisión, Tomás redactó una confesión en la cual expuso sus convicciones bautismales. Encontramos en ella la opinión, tan difundida, de que, puesto que "el pecado de Adán y de todo el mundo ha sido reconciliado mediante el sacrificio de Cristo", los niños pequeños que mueren están libres de culpa.[20] El bautismo es para aquellos adultos que han decidido voluntariamente entrar en el arca espiritual de Noé y que de esa manera quedan limpios de los pecados cometidos después de haber sido despertados al conocimiento del bien y del mal. También escribió Tomás siete cartas, que se publicaron junto con su confesión, y dos de las cuales se incluyeron en el *Espejo de los mártires.*

La segunda de estas cartas [21] respira un espíritu de enternecida preocupación por la mujer y por los hijos. Tomás le recuerda a su esposa que el Dios cristiano es un Dios celoso. Quizá ha habido tanto amor en su matrimonio, que se han olvidado un poco de Dios. Pero ahora los dos van a poder amarlo mucho más que nunca. No estará bien que ella lo llore exageradamente. En vez de eso, lo que deberá hacer será seguir sirviendo y amando a Dios y cuidando a los hijos. A semejanza de Ester (!), Frau von Imbroich debe evitar las joyas y los trajes costosos, y huir de las personas aficionadas a tales bagatelas.

Con respecto a los niños, Tomás muestra una austera solicitud:

> Así, pues, ten buen ánimo y educa a tus hijos en las buenas maneras y en el temor de Dios, a fin de que sus malas inclinaciones naturales sean mortificadas; tómate a ti misma como ejemplo, y recuerda cómo los criaste cuando eran débiles, con grandes trabajos y preocupaciones, y cómo diste el pecho a esos seres a quienes el Señor ordenó que les fuera dada la leche. Pero también tienes que darles azotes, según el precepto del Señor, cuando se muestren desobedientes y testarudos,

[19] Conocido también con los nombres de Tomás Drucker y Tomás de Truden. Véase *ME*, III, 12.

[20] La confesión se imprimió en el *Espejo de los mártires* (Van Braght, *Martyrs' Mirror*, trad. inglesa cit., pp. 367-371). Sobre el efecto cósmico de la redención de Cristo para los niños pequeños y para los paganos, véanse mis artículos citados *infra*, cap. XXXII, nota 35.

[21] Van Braght, *Martyrs' Mirror*, trad. cit., pp. 578-582.

pues esto es alimento del alma, y elimina las locuras que están entreveradas en sus corazones...

También le pido a Dios que, en la medida de lo posible, se alejen de otros niños cuyo trato es inconveniente. No los dejes que anden vagando por las calles, y consérvalos a tu lado lo más posible, para que puedas compartir alegrías y tristezas con ellos. No olvides el modelo de viuda mencionado por San Pablo en su epístola a Timoteo [I Timoteo, 5:4]. Pon firmemente tu esperanza en el Señor, y aguarda con paciencia su venida.

Para terminar, Tomás deja encomendada su mujer al cariño y al cuidado de los piadosos, a quienes manda saludar, a través de ella, "con el ósculo del amor". También le encarga a su mujer que les recuerde a esas personas piadosas la necesidad de cuidar de los novicios o "neófitos" en la fe. Esta frase, junto con la instrucción acerca de la necesidad de mantener a los niños apartados de la progenie de los no creyentes, señala el comienzo de una importante preocupación por los problemas que se presentan en el caso de quienes son miembros de la comunidad "por derecho de nacimiento". La atención que Tomás de Imbroich consagra a la disciplina y a la educación de los hijos puede compararse con la descripción de los "kindergartens" que hacia la misma época se hace en el *Handbüchlein* hutterita y con un tratado de Menno Simons, *La crianza de los hijos.*[22]

Sin salir de la región del bajo Rin, será oportuno mencionar aquí el intercambio que hubo en la católica Colonia entre Mateo Servaes (1536-1565), otro de los caudillos del anabaptismo renano, y Jorge Cassander, erudito católico-romano y eclesiástico de tendencias ecuménicas, continuador de los católicos evangélicos de otros tiempos. En 1565, mientras presidía una reunión de anabaptistas en Colonia, Servaes, tejedor de lino, fue delatado a las autoridades y aprehendido. Para obligarlo a delatar a otros, los jueces lo sometieron a tortura, procedimiento que casi siempre resultó infructuoso en el caso de los anabaptistas. "Yo apreté los labios –escribió Servaes–, me abandoné a Dios y pensé en la palabra del Señor: «Nadie tiene mayor amor por sus amigos que aquel que pone su vida por ellos»" (Juan, 15:13). Compuso varios himnos y cartas, que sirvieron de inspiración para muchas generaciones de mennonitas. Los jueces, favorablemente impresionados por él, acudieron a Cassander para pedirle que tratara de ganarlo a la fe tradicional mediante una paciente exploración de las diferencias, éticas y doctrinales, que había entre ellos y el acusado. Cassander encontró que una de estas diferencias era la doctrina del psicopaniquismo. Quedó profundamente impresionado por Servaes, y deploró la severidad de la ley imperial, pero a pesar de sus esfuerzos no consiguió persuadir al acérrimo anabaptista, ni protegerlo de las consecuencias de su constancia en la fe. Servaes fue ejecutado el 30 de junio de 1565, después de soportar sin una queja todas las pruebas y torturas a que fue sometido.

[22] Sobre la obra de Simons (de hacia 1557) véanse sus *Writings*, trad. cit., p. 945. La confesión y las cartas de Imbroich, muchas veces reimpresas para edificación de los hermanos, provocaron un edicto del duque de Jülich (1560) contra todos los libros anabaptistas.

En el cercano territorio de Hesse, el landgrave Felipe mantuvo siempre su actitud de tolerancia, y al final de su vida (1567), dirigiéndose en su testamento a los cuatro hijos entre quienes dividió el landgraviato, escribió estas palabras: "Matar seres humanos a causa de que creen algo erróneo es cosa que nunca he hecho, y pido encarecidamente a mis hijos que no lo hagan tampoco, pues lo consideramos contrario a Dios, como se muestra claramente en el evangelio." [23] Los cuatro hijos de Felipe heredaron esa actitud, a pesar de los esfuerzos que las autoridades eclesiásticas y otros príncipes hicieron para que la abandonaran. Uno de los hijos, Guillermo, landgrave del Hesse inferior, firmó en 1572 una *Reformationsordnung* que limitaba el castigo de los anabaptistas a la simple expulsión del territorio. Tal como se había hecho en tiempos de su padre, las personas convictas de impenitencia conservaban plenamente las propiedades que tuvieran en el territorio, pudiendo venderlas o alquilarlas como les viniera en gana. Los otros tres hermanos se portaron de manera parecida en sus respectivos dominios.

En Württemberg, adonde muchos hutteritas regresaron al ser expulsados de Moravia,[24] el duque Cristóbal (1550-1568) decidió que las asambleas y los superintendentes se reunieran cada tres meses para consultarse mutuamente acerca del problema de los schwenckfeldianos y anabaptistas. Es así como la Iglesia Luterana de Württemberg debe indirectamente su organización sinodal a la necesidad de ocuparse de los grupos radicales. En 1554 promulgó Cristóbal un decreto contra Schwenckfeld, y en 1558 dejó establecidos los cánones que habían de seguirse para examinar (y, en consecuencia, para tratar) a los sectarios sospechosos, entre los cuales se contaban los anabaptistas. Quedaba legitimado el uso de la tortura para hacer "cantar" a los silenciosos. Los que abjuraban tenían la obligación de confesar públicamente su error en su respectiva parroquia. Los recalcitrantes debían ser encarcelados, y sus propiedades debían venderse, para pagar con el producto el sostenimiento de los presos y de sus inocentes hijos. Se hacía una distinción clara entre los capitanes del anabaptismo y los simples secuaces, y se tomaban muy en consideración los problemas relativos a la vida familiar de los anabaptistas. Es verdad que no se habló más de la pena de muerte, pero la pena de cárcel y la pena de infamia perpetua por razones de fe religiosa se aplicaron muy a menudo a partir de 1571 contra los radicales. En el censo de 1579 no figuraban más que ciento veintinueve anabaptistas en el ducado, la mayor parte en Lorch. Los radicales con quienes en uno y otro momento tuvieron que habérselas las autoridades de Württemberg fueron de especies muy variadas: servetianos, davidjoristas, "los hermanos de Hofer" (un retoño de los hutteritas), moseritas (que parecen haber sido los hermanos suizos de la localidad) y probablemente pilgramitas, o sea seguidores de Marpeck.[25]

[23] Franz, *Wiedertäuferakten*, núm. 148.

[24] Gerhard Neumann, "Nach und von Mähren", *ARG*, LI (1960), 75-90, calcula, a base de la documentación existente, que dos de cada tres hutteritas regresaron a Württemberg.

[25] Bossert, *Württemberg* (*QGT*, I), pp. 276 y 296.

El superintendente general de la Iglesia Luterana, Jacobo Andreae (1528-1590), residente en Göppingen, estaba decididamente en contra de todos los sectarios y fue el principal inspirador de la rigurosa actitud del duque Cristóbal. Andreae tuvo también un papel importantísimo en la redacción de la Fórmula de Concordia luterana de 1576 (revisada en 1577), en uno de cuyos capítulos se hacía una enumeración de los errores anabaptistas en cuanto a la iglesia, el gobierno y la economía. Este capítulo estaba enderezado primordialmente contra los hutteritas, y es una indicación de que sus misioneros seguían significando una amenaza. Irónicamente, un nieto del superintendente, Juan Valentín Andreae, nacido en 1568, llegaría a ser uno de los precursores del movimiento pietista, y autor de buena parte de los primeros escritos de los rosacruces.

En el ducado de Baden, dividido en dos mitades, reinaban dos actitudes distintas con respecto a los radicales. Baden-Baden, que había abrazado el protestantismo en tiempos de su primer gobernante independiente, había sido recatolicizado por los tutores del segundo duque. En tiempos del tercero, Filiberto, volvió a ser favorecida la causa de la Reforma, pero a su muerte, en 1569, el territorio vino a caer en manos del duque Alberto de Baviera. Alberto, determinado a reimplantar el catolicismo en el ducado, puso en vigor los edictos imperiales contra los anabaptistas. Hay noticias de que un radical, Juan Geiger, de Zell, sufrió la pena de muerte en 1571.

La porción de Baden-Pforzheim [26] había estado gobernada primeramente por el duque Ernesto, un moderado cuya simpatía por el schwenckfeldianismo hizo de esa tierra, durante un tiempo, un lugar seguro para los anabaptistas. En 1556, el duque Carlos II (con ayuda de Jacobo Andreae y del capellán de la corte de Heidelberg, Miguel Diller) se pasó decididamente a la Reforma, con la consecuencia de que ya no hubo más tolerancia para los radicales. Al ocupar Alberto de Baviera el trono ducal, la recatolicización avanzó a paso acelerado. El día de Navidad de 1570, el bautizo de un niño de pocos días, hijo de padres anabaptistas, señaló la iniciación del nuevo estado de cosas.[27]

En cuanto a Suiza, patria del anabaptismo, no encontramos sino acontecimientos puramente regionales o denominacionales. Muy poco es lo que hay que decir desde el punto de vista de la historia general a partir del edicto de la Confederación contra los anabaptistas y del importante libro que contra ellos publicó Calvino en 1544 (cap. XXIII. 2). Después de sufrir varios años de hambres y pestes (1563-1571) y una serie de decretos hostiles y de medidas represivas en los distintos cantones, los anabaptistas siguieron huyendo, especialmente a Moravia. El ayuntamiento de Zurich tuvo que prohibir la emigración en 1576, a causa de las pérdidas económicas que estaba sufriendo la ciudad. En 1577, todos los cantones reformados siguieron el ejemplo de Zurich. Estas reglamentaciones, sin embargo, se aplicaban por

[26] En 1565 se llamaba Baden-Durlach.
[27] Véase *ME*, I, 206.

igual a los anabaptistas y a los católicos. A pesar de todo, muchos siguieron huyendo. En un esfuerzo final por resolver el problema, las autoridades de Zurich promulgaron en 1580 la gran ordenanza cristiana que llevaba el propósito de regular la conducta social según lineamientos acordes con la sobriedad y la edificación, eliminando de esa manera los abusos morales contra los cuales habían estado protestando los anabaptistas. Así, al final del período abarcado por este libro, el cantón de Zurich, hogar del anabaptismo evangélico, adoptaba tardíamente unas medidas que parecían respuesta a una amonestación predilecta de los anabaptistas: "Sed hacedores de la palabra y no tan solamente oidores, engañándoos a vosotros mismos" (Santiago, 1:22).[28]

Durante estos años, que presenciaron el abatimiento de la misión anabaptista en la región del Rin, en Hesse, en Württemberg, en Baden y en Suiza, y la consolidación de los restos en una denominación unificada constituida por una segunda generación de creyentes, hubo dos acontecimientos de interés: la gran asamblea de 1568, en Estrasburgo, y la gran disputa de 1571, en Frankenthal.

La cuarta asamblea de Estrasburgo, que tuvo lugar en 1568, fue convocada en unos momentos en que la ruptura entre los hermanos suizos y los alemanes del Sur, por una parte, y entre los alemanes del Norte y los holandeses, por otra, era ya considerada por todos como un hecho permanente.[29] Las tres asambleas anteriores de Estrasburgo (1554, 1555 y 1557) no habían conseguido remediar nada en ese sentido, y la reunión de 1568 no hizo sino señalar el reconocimiento de esta escisión por parte de los alemanes del Sur y de los suizos, tras lo cual adoptaron éstos una disciplina definitiva para su propio grupo, independiente de la de los holandeses y de los alemanes del bajo Rin.

La *Disciplina* adoptada en Estrasburgo en 1568, cuarenta años después de los intentos exploratorios hechos en Schleitheim (cap. VIII.1), nos muestra a una comunidad que ha desarrollado una bien asentada consciencia social y de grupo, una afirmación muy clara de sí misma en cuanto elemento dotado de rasgos muy distintivos en el interior de una sociedad no regenerada, y, finalmente, un programa destinado a mantener y consolidar esas características. Moderada pero firme, la *Disciplina* se ocupa de los problemas prácticos de una generación subapostólica. El único punto teológico que recibe atención es el de la naturaleza de Cristo (la cuestión de la carne celestial), donde se repiten las normas adoptadas en las asambleas anteriores de Estrasburgo, o sea: atenerse al lenguaje de las Escrituras (sin ninguna mayor precisión en cuanto al problema de las dos naturalezas) y evitar más discusiones y disensiones. La *Disciplina* revela la existencia de obispos ordenados *(Aelteste)*, cuyas obligaciones son visitar las distintas congregaciones, "llenar los puestos" cuando hay vacantes, ordenar *(bestätigen)* ministros

[28] Cornelius Bermann, *Die Täuferbewegung im Canton Zürich bis 1660*, Leipzig, 1916 (*Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte*, II).
[29] Harold S. Bender, "The Discipline Adopted by the Strassburg Conference of 1568", *MQR*, I (1927), 57-66.

(Diener) mediante la imposición de las manos, y, finalmente, atender al sostenimiento de los hijos y las mujeres de los ministros encarcelados, y al de los huérfanos y las viudas. Existe una comisión encargada concretamente del cuidado de los huérfanos, y una regla que prohibe los matrimonios con personas no pertenecientes a la comunidad de la fe. Otras reglas ilustran este mismo sentido de exclusividad y aislamiento. Los hermanos deben ser saludados con el ósculo de paz, y las personas de fuera de la comunidad simplemente con las palabras "Que el Señor te ayude". Todo el dinero debía estar depositado en manos de un hermano o una hermana y, aunque ciertamente las deudas ya contraídas con la gente del mundo debían ser pagadas, la norma era no contraer ninguna otra fuera de los límites de la hermandad. Muy significativas de la consciencia que tenían de ser un grupo aparte son las reglas que prohiben cazar animales con armas o con trampas, confeccionar y usar vestimentas presuntuosas y aceptar trabajos como el de vigías armados. La *Disciplina,* en resumen, traza el ideal de vida modesta, piadosa y severa de un grupo separado que vive en el seno de una sociedad hostil, y da normas al mismo tiempo para el sostenimiento interior y para la protección contra la contaminación de fuera.

La culminación de la serie de disputas que a lo largo de los años se organizaron para atraer a los anabaptistas a la fe ortodoxa tuvo lugar en Frankenthal, en el Palatinado, en 1571.[30] Al igual que el debate de Pfeddersheim de 1557, la disputa de Frankenthal fue dispuesta por el conde palatino, ahora Federico III (1559-1576). Federico, el primer príncipe alemán que abrazó el calvinismo, había estado tratando de llevar al mismo credo a todos sus súbditos. En el caso de los luteranos y de los católicos anduvo con bastante buen éxito, pero los anabaptistas, naturalmente, se mostraron muy recalcitrantes. A imitación de su predecesor, Otón Enrique, el príncipe Federico estaba persuadido de que una disputa pública sería buena para todos y, además, lograría la conversión de los anabaptistas. Dio pruebas de una gran apertura de espíritu y de una extraordinaria equidad en todo lo relativo a la disputa. Tomó, por ejemplo, medidas para que todos los participantes tuvieran salvoconductos, incluyendo catorce días antes y después de la disputa, y para que todos gozaran gratuitamente de techo y comida durante las sesiones. Fueron invitados algunos predicadores extranjeros, y se permitió que hasta los presos tomaran parte en los debates, a condición de que se abstuvieran de predicar y de bautizar.

Sin embargo, a pesar de todas las garantías que se dieron, fueron relativamente pocos los anabaptistas que asistieron a la disputa, pues temían que el participar en ella les acarrearía más tarde nuevas persecuciones. No asistieron en total más de quince anabaptistas, en su mayor parte hermanos "suizos". Según un informe, estuvieron presentes tres moravos (hutteritas). Los representantes palatinos se mostraron reservados, y el peso más impor-

[30] Sobre la disputa de Frankenthal véase el artículo de Jesse Yoder en *MQR*, XXXVI (1962), 14-35 y 116-146.

tante de la discusión recayó en los hombros de Diebold Winter (de Weissenburg, en Alsacia), que había asistido antes a la reunión de Pfeddersheim.[31] De la prisión de la propia ciudad de Frankenthal fueron sacados dos hombres, Juan Rannich y Nicolás Simmerer, a quienes se sometió a repetidos interrogatorios antes de la iniciación de la disputa, a fin de extraerles declaraciones que pudieran utilizarse en la discusión pública, y también con la esperanza de descubrir divergencias.

La confrontación duró diecinueve días, con exclusión de los domingos (del 28 de mayo al 19 de junio), y hubo dos sesiones cada día. El elector dio muestra de su interés asistiendo a la sesión inaugural. Varias de las cuestiones debatidas eran familiares. Otras indicaban la nueva etapa en que se hallaban las relaciones entre anabaptistas y protestantes al cabo de cuatro decenios de coexistencia. Salió a relucir la antigua cuestión de la autoridad del Viejo Testamento en comparación con la del Nuevo. Los anabaptistas declararon que ellos daban la preferencia al Nuevo, aunque sin desdeñar lo que se dice en el Viejo. La segunda cuestión se refería a la doctrina de la Trinidad, que los anabaptistas afirmaron aceptar. En cuanto a la tercera cuestión, relativa a la carne celestial de Cristo, se negaron a declarar nada, explicando que carecían de información sobre tan sutil punto de doctrina.

Acerca de la cuarta cuestión, la de si los niños nacen en el pecado original y son, según eso, merecedores de la muerte por su naturaleza misma, los hermanos admitieron el estado de pecado de los recién nacidos, pero se abstuvieron de decir nada en cuanto a su condenación. La quinta cuestión se ocupaba del vital problema de la relación entre la iglesia del Antiguo Testamento y la del Nuevo.[32] En la sexta cuestión, si la justificación le viene al cristiano por la fe o por las obras, los hermanos se manifestaron de acuerdo con los eclesiásticos magisteriales. En cuanto a la séptima, acerca de sería la sustancia del cuerpo actual, mientras que los anabaptistas creían que el cuerpo actual perecería definitivamente y sería sustituido por otro nuevo y glorificado. La octava cuestión, sobre la excomunión y el divorcio, hizo que salieran a relucir las severísimas reglamentaciones de la iglesia mennonita y de la iglesia hutterita, y dejó a la vista de todos la distancia que seguía existiendo entre ellas y las congregaciones anabaptistas de Suiza y de la Alemania meridional. La novena cuestión, acerca de la po- Alemania meridional. La novena cuestión, acerca de la posesión en común sesión en común de todas las propiedades, se refería naturalmente a los hutteritas, pero, si es verdad que algunos de ellos se hallaban presentes, ninguno de ellos abrió la boca. La décima cuestión se refería de nuevo a cosas del gobierno, la undécima al juramento, la duodécima al bautismo de los creyentes y la décimotercera a la Cena del Señor.

La disputa de Frankenthal, que había comenzado en un ambiente de grandes esperanzas, no consiguió nada de su objetivo básico: los bandos no

[31] En *ME,* II, 374, se encontrarán otros nombres.
[32] Véase también *infra.* cap. XXXII.1.

quedaron más cerca uno de otro de lo que estaban al comienzo. El elector clausuró los debates con un discurso en que subrayó la clemencia con que había tratado a los anabaptistas y la esperanza de que éstos se dejaran convencer y se unieran a la iglesia estatal. Sin embargo, les quedó prohibido predicar en el territorio, "para no confundir a nuestros súbditos".[33] Ypara los infractores de esta orden quedó establecida la pena de destierro.[34]

A pesar de las diferencias que se vieron entre los anabaptistas suizos y alemanes del Sur por una parte, y por otra los mennonitas holandeses y alemanes del bajo Rin con respecto a la excomunión y a la carne celestial de Cristo, una cosa quedó clara en la disputa de Frankenthal: que todos ellos formaban, desde otros puntos de vista, un solo bloque en oposición a los hutteritas. Los anabaptistas de la Alemania septentrional y de los Países Bajos habían adoptado el nombre de "mennonitas" en 1561, antes de la muerte de Menno Simons, pero los hermanos de la Alemania meridional y de Suiza no lo harían así hasta más tarde, cuando vieron lo ventajoso de las connotaciones pacíficas de ese nombre. Pero no deja de ser significativo el hecho de que ya en 1575 haya aparecido una traducción al alto alemán del libro capital de Menno, el *Fundamento de la doctrina cristiana.*

El Rin comenzaba, por fin, a unir a los sacramentarios anabaptistas que vivían en sus fuentes con los que vivían en su desembocadura. Con el paso del tiempo, el término "mennonita" abarcaría a todos los supervivientes del anabaptismo dentro de los límites del antiguo Imperio, salvo a los hutteritas de Moravia, que repetidas veces habían cerrado los oídos a las invitaciones ecuménicas llegadas desde el seno de la Reforma Magisterial.

Dedicaremos ahora nuestra atención a otros ramales del delta denominacional en que estaba desembocando la gran corriente de la Reforma Radical en su fluir hacia el siglo XVII.

2. El unitarismo alemán

Los unitarios no estuvieron representados en Alemania más que por unas cuantas personas. El principal episodio del unitarismo, dentro del marco cronológico de nuestro relato, se desarrolló igualmente en el Palatinado.

En las universidades de Alemania se hallaba en pleno auge la oposición a las doctrinas del racionalismo del ala izquierda. Según se recordará, cuando Gribaldi se trasladó a Tübingen en 1555 para dar clases de derecho (cap. XXIV.2.a) [35] iba acompañado de dos estudiantes polacos, Pedro Gonesius y Miguel Sałecki (Zaleski). En 1559, cuando el segundo de ellos juntaba ya sus

[33] *ME,* II, 375.

[34] *Protocoll, das ist Alle Handlung des Gesprechs zu Frankenthal,* Heidelberg, 1571.

[35] Sobre la actuación de Gribaldi en Tübingen véase Delio Cantimori, "Matteo Gribaldi Mofa e l'università di Tubinga", *Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino,* XXXV (1933), 492-504.

cosas para emprender el viaje de regreso a Polonia, fue asaltado y apuñalado por unos malhechores. El caso, que provocó gran revuelo entre la media docena de polacos que estudiaban en la universidad, fue investigado por las autoridades ducales de Württemberg, y al examinarse los efectos personales del joven aristócrata muerto se descubrió una copia manuscrita de la obra de Servet intitulada *Declarationis Jesu Christi filii Dei libri V,* que probablemente habían estado leyendo algunos polacos. El libro había sido llevado a Tübingen por Estanislao Kula, quien lo había recibido en Estrasburgo de manos del catedrático Valentín Erithree. El prefacio estaba firmado por "Alphonsus Lyncurius Tarraconensis".[36]

El interés por las doctrinas de Servet debe haberse extendido más allá del círculo de expatriados italianos y del cuerpo estudiantil polaco, pues en 1560 Jacobo Schegk, de Tübingen, lanzaba un ataque contra el hereje español y posiblemente también contra Juan de Campen y Adán Pastor. Caracteriza la posición de su adversario diciendo que se trata de una visión puramente "monarquiana" de la Trinidad como una unidad de tres poderes, pero no una unidad en esencia.[37] La amplitud y la intensidad de la defensa de las formulaciones de Nicea y Calcedonia por parte de Schegk son un buen testimonio de que en Alemania –y particularmente en la región septentrional, como él mismo dice– existió un unitarismo plenamente desarrollado, que había llegado más allá de las doctrinas de Fausto Socino y aun de Francisco Dávid.

Ya hemos mencionado la reacción que los transilvanos provocaron en Wittenberg. En 1569, el catedrático Jorge Major enderezó expresamente contra Dávid y Blandrata su *De uno Deo et tribus personis,* al cual siguieron otros voluminosos tratados.

En Heidelberg, otro catedrático, Jerónimo Zanchi, escribiría contra ellos y contra algunos más en su *De tribus Elohim,* publicado en 1572.

Cuando Gaspar Olevianus, dirigente de la Iglesia Reformada de Heidelberg *(Catecismo de Heidelberg,* 1562), comenzó a abogar por la adopción de una disciplina semejante a la de Ginebra, chocó con la oposición de Adán Neuser, primer predicador de la iglesia de San Pedro, hombre elocuente, sin pelos en la lengua, bastante querido de los miembros de su congregación, pero excesivamente nervioso e inestable. La vehemencia de la crítica de Neuser obligó al elector a destituirlo de su cargo (hacia 1570), a cambio del cual le dio un nombramiento insignificante en cierta aldea. Esta humi-

[36] La historia del manuscrito, y la de los acontecimientos con él relacionados, puede verse en Kot, "L'Influence de Michel Servet", *loc. cit.*, pp. 72-115. Sostiene Kot que quien se esconde bajo el pseudónimo es Celio Secondo Curione. Véase *supra*, cap. XXIV, nota 16. Las actas del interrogatorio han sido editadas por Janusz Tazbir, "Aus der Geschichte des Servetismus", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, XII (1966), 65-74.

[37] El libro de Schegk *Contra Antitrinitarios negantes Patrem, Filium et Spiritum Sanctum unum numero et essentia esse Deum* se publicó en Tübingen en 1566. Otros ejemplos podrán encontrarse en Stanislas von Dunin-Borkowski, "Untersuchungen", *loc. cit.*, pp. 132-133. En Bossert, *Württemberg* (*QGT*, I), p. 433, se recoge el caso de Juan Hottmann, anciano y belicoso servetiano que disputó en Stuttgart.

llación hizo que el ex-primer predicador se volviera aún más francamente contra la ortodoxia. Afirmaba Neuser que las nuevas ideas que él exponía le habían venido de su estudio personal de la Biblia, pero existen razones para suponer que tuvo conocimiento de ellas a través de los polacos.[38]

Neuser atrajo de su parte a otros tres pastores reformados de Heidelberg: Juan Sylvan,[39] Jacobo Suter [40] y Matías Vehe.[41] Tan violenta fue su reacción contra la nueva ortodoxia calvinista que Olevianus quería implantar, que se llenó de júbilo al tener noticia de los unitarios transilvanos, que disfrutaban del patronato de su príncipe. Sylvan entró en contacto epistolar con Blandrata, pero Neuser, poniendo la mirada más allá de Transilvania, mandó a Constantinopla una carta dirigida al sultán Solimán II, elogiándolo por sus puntos de vista religiosos y asegurándole que en Alemania tendría gran número de partidarios en caso de que sus conquistas lo llevaran hasta tan lejos.[42] El unitarismo de Neuser se combinaba de esa manera con una irresponsabilidad política que no podía sino alarmar aun al más tolerante de los gobernantes alemanes. Cuando en la dieta de Espira de junio de 1570 se presentó el enviado de Transilvania, Gaspar Békés, tanto Neuser como Sylvan ofrecieron sus servicios a la Iglesia Unitaria de Transilvania. Por desgracia, Békés traicionó su confianza y los delató ante el emperador Maximiliano II (1564-1576), para colocar de esa manera a Juan II Segismundo de Transilvania bajo una luz favorable ante los ojos de Maximiliano. Éste puso la oferta en conocimiento del elector del Palatinado, y ordenó que los cuatro predicadores unitarios fueran aprehendidos.

Neuser se hallaba en camino rumbo a Hungría cuando se firmó la orden de aprehensión, pero al tener noticias del encarcelamiento de Sylvan regresó valientemente y a su vez fue aprehendido. Más tarde pudo huir de la cárcel. Suter y Vehe acabaron por quedar en libertad, y el segundo de ellos sería más tarde rector del colegio unitario de Kolozsvár. Al cabo de algunas dilaciones, Sylvan fue decapitado. Neuser se trasladó primero a Londres, con esperanzas de obtener un puesto en la Iglesia de los Extranjeros, pero no pudo presentar ninguna clase de credenciales, puesto que le importaba ocultar su nombre verdadero. Viéndose rechazado, se trasladó entonces a París. De ahí emprendió el viaje a Turquía, pasando por Cracovia y Kolozsvár. Cuando llegó a Constantinopla ya se había hecho circuncidar y había abrazado la fe mahometana. Esta conversión había sido resultado de las dificultades que tuvo con el bajá de Temésvar, que no podía entender por qué Neuser, siendo cristiano, tenía deseos de fundar una imprenta en territorio turco, y sospechó que se trataba de un agente del emperador Maximiliano. Neuser explicó que él, como los turcos, creía en un Dios

[38] Estanislao Farnowski, prominente entre los diteístas (farnovianos) de Polonia, había tenido que salir en 1564 de la universidad de Heidelberg a causa de ideas parecidas.

[39] De Ladenburg.

[40] De Weinheim.

[41] De Lautern.

[42] Wilbur, *Unitarianism,* p. 259.

único y unipersonal, y que esto le había creado serios problemas ante el gobierno imperial. Entonces el bajá le propuso esta alternativa: o demostraba lo que afirmaba haciéndose turco, o quedaba arrestado, para ser enviado ante el sultán en Constantinopla, donde se harían mayores averiguaciones sobre su posible calidad de espía. Neuser decidió abrazar de una vez el islamismo, y realizó por cuenta propia el resto del viaje a Constantinopla. Aquí, después de hacerse malquisto a los dirigentes religiosos musulmanes y de llevar una vida de disipación, murió en 1576.[43] En algún momento declaró que, estando de paso en Transilvania, había convencido a Francisco Dávid de que era un error adorar a Cristo.[44] A Neuser se debe asimismo la siguiente observación: "No sé de nadie en nuestros tiempos que se haya hecho arriano y que no haya sido antes calvinista. Por lo tanto, aquellos que tengan miedo de caer en el arrianismo deben huir del calvinismo." [45] Neuser, caso raro entre los anabaptistas del siglo XVI, no tuvo reparos en aceptar y adoptar la designación de "arriano" como adecuada para su postura religiosa.[46]

3. Espiritualismo y proto-pietismo en Alemania, 1542-1578

Gaspar Schwenckfeld, que a estas alturas le parecerá al lector la única figura estable y constante en medio del torbellino de tierra y basura levantado por un ventarrón de otoño, miraba cómo sus amigos y sus enemigos iban poco a poco abandonando la escena. Su ardiente defensa de la Vía Media tiene que haber ido entibiándose frente a las posiciones más y más rígidas que adoptaban las iglesias romana, luterana y reformada y las varias iglesias anabaptistas.

Después de la pelea de 1547, sus contactos con el anabaptismo no fueron ya sino marginales. En su correspondencia encontramos mención de un antiguo discípulo, Daniel Graff, que acabó por pasarse al bando de Marpeck. En cierta ocasión, una hermana se dirigió a Schwenckfeld pidiéndole que contestara por ella la carta en que un misionero anabaptista insistía en la necesidad del rebautismo inmediato. Se refiere en otra de sus cartas a ciertos *Schweiger* (silenciosos) que había entre los anabaptistas. También el contacto de Schwenckfeld con otras ramas de la Reforma fue casi enteramente negativo.

Schwenckfeld dedicó la mayor parte del tiempo que pasó en Esslingen desde 1547 (bajo el nombre de "Eliandro") a escribir diversos tratados y a

[43] Gotthold Ephraim Lessing, *Von Adam Neusern, einige authentische Nachrichten* (Braunschweig, 1774), en sus *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1897, vol. XII, pp. 202-254, sobre todo 220 *ss.*

[44] Carta de Neuser a "Gaspar" (Constantinopla, miércoles antes de Pascua de 1574), en Lessing, *ibid.*, pp. 207 *ss.*

[45] Palabras citadas por Stephen Gerlach sr., *Tage-Buch,* Francfort, 1674, p. 254. Otra cosa que refiere Gerlach es que Neuser diseñó un carruaje automóvil cuyo modelo funcionó bien, aunque la ejecución en tamaño grande resultó defectuosa.

[46] Lessing, *loc. cit.*, pp. 207 *ss.*

visitar amigos que vivían en lugares cercanos. La confusión creada por el Ínterim de Augsburgo en 1548 le permitió romper su voluntario confinamiento y hacer visitas de aliento a los grupitos de seguidores que tenía en varias localidades.

Pero en 1551 se vio metido en una nueva controversia por el lado luterano, esta vez con Matías Flacius Illyricus, el cual había lanzado un violento ataque contra Schwenckfeld por la índole no-literal de su doctrina de la Palabra de Dios. Durante los seis años siguientes Flacius pergeñó quizá una docena de libros contra la posición del silesio en esta y otras doctrinas conexas, mientras Schwenckfeld y su ayudante Jorge Mayer (Theophilus Agricola) escribieron catorce obras para defender sus puntos de vista y atacar los de Flacius.

Entre 1552 y 1554 Schwenckfeld estuvo viviendo secretamente en Ulm, en casa de la familia Streicher, y en Oepfingen, en una antigua residencia del matrimonio von Freyburg. El 14 de junio de 1554, el duque Cristóbal de Württemberg promulgó el ya mencionado edicto en que se ordenaba su aprehensión. Casi al mismo tiempo, ciertos reformadores y teólogos se reunieron en Naumburg bajo la presidencia de Melanchthon y firmaron un documento en que acusaban a Schwenckfeld de toda una serie de blasfemias. Felipe de Hesse abogó por él ante Melanchthon, pero a pesar de esto –y del gran esfuerzo que Schwenckfeld hizo en 1557–, el apacible reformador no quiso reconciliarse con el radical silesio.

En 1558 estuvo Schwenckfeld de visita en Estrasburgo y en las cercanías de Heidelberg. En 1560, cierto Lucas Pomisius, de Nuremberg, le pidió que escribiera la respuesta a ciertas preguntas lanzadas por Lelio Socino.[47] Las preguntas no se conservan, pero sí la carta en que Schwenckfeld le pide a Pomisius que le diga a Lelio Socino que no se ofenda por no contestárselas directamente; también le advierte que la posición de Lelio se parece mucho a la de Servet y a la de Gribaldi, y expresa la esperanza de que Pomisius muestre la carta a Castellion y a Curione en Basilea.

Schwenckfeld regresó a Ulm a casa de los Streicher en agosto de 1561, porque la disentería (complicada probablemente con tuberculosis) lo obligó a ponerse bajo la vigilancia médica de Águeda Streicher. Pero su salud se fue debilitando más y más, y finalmente murió el 10 de diciembre de 1561. Al parecer, fue sepultado junto a la casa de esos Streicher que durante tantos años habían sido sus discípulos y sus amigos.

Gaspar Schwenckfeld fue un espiritualista "protestante" que se mantuvo separado de todas las iglesias organizadas. A lo largo de la historia de la Reforma nos hemos encontrado con varios espiritualistas y evangélicos católicos, como Erasmo, Juan de Valdés, Juan de Campen, Paracelso, Guillermo Postel, Dirk Coornhert y Jorge Witzel, que, sin salir de la iglesia romana, o después de regresar a ella, estuvieron sin embargo más cerca de un hombre como Schwenckfeld, o de anabaptistas espiritualizantes como Entfelder y Bünderlin.

[47] *CS*, XVII, documento MCXXIII (febrero de 1560).

En estos momentos en que la Era de la Reforma está llegando a su fin, comenzamos a encontrar en el seno de las iglesias protestantes establecidas (así las cívicas como las territoriales) un fenómeno comparable con el del evangelismo y el nicodemismo católicos, a saber, un espiritualismo conformista protestante. Juan Denck, que hacia el final de su vida acabó por vivir conforme a la iglesia establecida de Basilea, fue quizá el primero de esos espiritualistas protestantes conformistas. David Joris, en la propia Basilea, fue en este sentido uno de los sucesores de Denck. Y hacia el final de la época nos encontramos a otro sucesor, Valentín Weigel, destinado a tener una gran influencia en Alemania en los campos del pietismo, el misticismo y la antroposofía.

Weigel nació en 1533 cerca de Dresde,[48] de padres católicos que en 1539, a la muerte del duque Jorge de Sajonia, se pasaron al luteranismo. En 1554 se matriculó en la universidad de Leipzig y en 1563 se trasladó a Wittenberg, donde seguía prevaleciendo el espíritu moderado de Melanchthon.[49] En 1567 aceptó el puesto de predicador en la pequeña población sajona de Zschopau, y el año siguiente contrajo matrimonio. Su chispeante talento oratorio lo hizo sumamente popular entre la gente sencilla. Nunca quiso aceptar la luterana Fórmula de Concordia de 1577, que cargaba el acento sobre el dogma formal y paralizaba el movimiento espiritual interior.[50]

Durante su vida no publicó más que una obrita poco importante; [51] todos sus demás libros se publicaron póstumamente.[52] En 1578 escribió un tratado *De la vida de Cristo.*[53] A partir de 1578 compuso, bajo la influencia de las obras de Paracelso, varios escritos dedicados al concepto de incorporación *(Verleiblichung).* Finalmente –a semejanza, más o menos, de lo que había hecho Obbe Philips–, Weigel llegó a sentir que su propia vocación era vana; más aún: que la institución toda de los ministros ordenados era obra del Anticristo. Pero durante su vida († 1588) mantuvo en secreto la mayor parte de sus ideas radicales y siguió predicando un luteranismo relativamente ortodoxo. Nunca fue atacado por nadie, y los informes periódicos que su superintendente escribía después de cada visita se refirieron siempre en términos elogiosos a sus sermones y a sus empresas caritativas.

Seguidor de la antropología tripartita que también había sostenido Hubmaier, y que en realidad se remontaba a San Pablo y a Orígenes, Weigel distinguía tres mundos, a saber: el mundo material (o mundo de las tinieblas), el mundo invisible o angélico y el mundo de Dios. Dios es el *summum bonum,* la bienaventuranza en sí. La persona que acepta la salvación se convierte en Dios. También hay que decir que Weigel sostenía la doctrina de la carne celestial de Cristo.

[48] En la población de Hain.

[49] Julius Otto Opel, *Valentin Weigel,* Leipzig, 1864.

[50] Winfried Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels,* Berlín, 1940 *(Historische Studien,* 370).

[51] *Elogio de la Señora von Ruxleben* (1576).

[52] Sus muchos escritos edificantes y moralizantes, compuestos entre 1572 y 1576, están catalogados en su *Informatorium oder Soli Deo Gloria* (Newenstadt, 1616, 1618).

[53] Publicado en Londres, 1648, en traducción inglesa.

La visión teosófica de Weigel, que él supo expresar de manera verdaderamente refinada, no es sino la reelaboración teosófica de la teología cristiana ortodoxa. Su pensamiento, complejo pero no sistemático, ejerció bastante influencia sobre pensadores más tardíos, especialmente Juan Arndt (1555-1621) y el místico pietista Jacobo Boehme (1575-1620). Weigel puede llamarse, no sin razón, un proto-pietista. Sus escritos, revisados por el padre del pietismo alemán, Juan Arndt, de Anhalt, contribuyeron mucho a la base doctrinal de ese movimiento más tardío.

En el pietismo del siglo XVII acabarían por confluir las corrientes más apacibles del anabaptismo, del espiritualismo y del racionalismo evangélico.[54] No es de sorprender que el pietismo haya sido llamado "nieto del anabaptismo".[55] La región en que el anabaptismo era más vigoroso, o sea el cuadrante sudoeste del Imperio, fue la misma que presenció más tarde el auge del pietismo.

El schwenckfeldianismo y el pietismo están emparentados más estrechamente aún, si no desde el punto de vista genético, al menos desde el punto de vista morfológico. Es bien posible construir una cadena de influencias cuyos eslabones van de Schwenckfeld a través de Weigel y Arndt (acusados ambos de schwenckfeldianismo), de Jacobo Boehme (que admitió lo mucho que debía a Schwenckfeld, Paracelso y Sebastián Franck), de los dos Breckling, padre e hijo, y de Cristián Hoburg (schwenckfeldiano desterrado a Holanda) hasta Felipe Spener, educado en Estrasburgo.[56] El pueblo natal de Spener, Rappoltsweiler (Ribeauvillé), en la alta Alsacia, había formado parte, en otros tiempos, de una zona –Estrasburgo, Landau, Espira, Rappoltsweiler–[57] en que Schwenckfeld había tenido un número considerable de seguidores.

Los mennonitas que vivieron un siglo después del período abarcado por el presente libro serán llamados *Stillen im Lande* y estarán estrechamente relacionados con el movimiento pietista; [58] pero el anabaptismo evangélico de las dos primeras generaciones formativas difería marcadamente del pietismo de más tarde desde varios importantes puntos de vista.[59] Es verdad que los dos movimientos protestaron contra la falta de libertad de conciencia que reinaba en las iglesias oficiales; es verdad que los dos rechazaron las sutilezas dogmáticas, que los dos fueron expresiones conventiculares del

[54] Véanse estos tres trabajos de Robert Friedmann, "Anabaptism and Protestantism", *MQR*, XXIV (1950), pp. 12-13, "Anabaptism and Pietism", *MQR*, XIV (1940), pp. 90 y 149, y *Mennonite Piety Through the Centuries*, Goshen, 1949, y el de H. Bornkamm, *Mystik, Spiritualismus*, *op. cit.*

[55] Maximilian Gobel, *Geschichte des kirchlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche*, Koblenz, 1849-1860.

[56] Schultz, *Schwenckfeld*, p. 404.

[57] Schultz, *loc. cit.*, pp. 177 y 404; F. Fritz, "Die Wiedertäufer und der württembergische Pietismus", *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, XLIII (1939), 81 *ss.*

[58] Ernst Crous, "Mennonitentum und Pietismus", *Theologische Zeitschrift*, VIII (1952), 279-296.

[59] Así se reconoce ya en una obra antigua que se ocupa de la relación entre los dos movimientos: J. J. Wolleb, *Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer*, Basilea, 1722.

cristianismo, y que los dos engendraron un profundo impulso misionero. Pero el anabaptismo exaltó al "Cristo amargo" del sufrimiento, y el destino que ofreció a sus conversos rebautizados fue una vida de luchas peligrosas en la que no estaba excluido el martirio, mientras que el pietismo puso por encima de todo el "dulce Cristo" de la vida devota y de la filantropía.

XXXII. LEY Y EVANGELIO: EL ECUMENISMO SECTARIO

ANTES DE poner punto final a nuestro relato y análisis de la Reforma Radical en los momentos en que se fragmenta ya en denominaciones y en comuniones regionales que acabarán por quedar tan rígidamente separadas como lo estuvieron las iglesias estatales de la Reforma Magisterial, será útil redondear dos temas que hasta ahora no se han tratado sino de paso y a propósito de algún otro. Estos temas son (cap. XXXII.1) la relación entre la Palabra y el Espíritu, con la correspondiente tensión entre la Ley y el Evangelio, y (cap. XXXII.2) el motivo misionero, considerado en la perspectiva de lo que bien puede llamarse ecumenismo sectario. Por cierto que el enunciado de este segundo tema no es una modernización tan fácil como podría pensarse. El ecumenismo, para los radicales del siglo XVI, era un concepto en que se combinaban el sentido de inminencia del Reino de Dios, la experiencia de la universalidad de la obra del Espíritu Santo, la protesta contra la particularización de la Reforma y una abrumadora convicción en cuanto a la actualidad de la Nueva Alianza. La experiencia de la nueva creación en el Espíritu daba a todos los radicales un sentimiento de camaradería en Cristo y un gran anhelo de ser, en esta comunidad cristiana, auténticamente solidarios de los santos de todas las naciones del mundo, pasados, presentes y futuros. Así como hubo un "protestantismo unitivo" [1] de la Reforma Magisterial que rebasó las fronteras territoriales, por mucho que las tendencias predominantes hayan sido el nacionalismo y el particularismo de los príncipes, así también por debajo de los movimientos de la Reforma Radical hubo un sentimiento de catolicidad,[2] por mucho que el sectarismo divisivo y la escisión conventicular parezcan haber tenido tanto bulto en la historia que hemos venido narrando.

En todo caso, los dos temas, el de la "Biblia" y el de la "Iglesia", quedan reunidos sin ninguna violencia en el presente capítulo. Hubo, en efecto, una estrecha conexión entre la manera como los radicales concibieron la naturaleza de los dos Testamentos y la manera como concibieron la índole y misión de la Iglesia y la solidaridad y el destino de la humanidad entera.

1. PALABRA Y ESPÍRITU: LA BIBLIA EN LA REFORMA RADICAL

La Reforma Radical no sólo estuvo casi siempre de acuerdo con la Reforma Magisterial en cuanto a la importancia de la Biblia, sino que a ella le debió haber recobrado las Escrituras en su forma auténtica, pues fueron los reformadores magisteriales quienes rechazaron los fárragos medievales en

[1] John T. McNeill, *Unitive Protestantism*, Nueva York, 1930.

[2] Algo de esta idea se sugiere en el título de la obra colectiva editada por Guy Hershberger, *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, Pennsylvania, 1957, y a ella se refieren varios de los estudios incluidos en esa obra.

que la Biblia iba revuelta con la tradición y con la autoridad de los papas.[3] Pero, por otra parte, los radicales se apartaron de los teólogos protestantes clásicos, aquí más, allá menos, a propósito de tres puntos principales: *a)* el problema canónico de la autoridad de los libros apócrifos y otros escritos antiguos análogos; *b)* el problema teológico de las dos alianzas, de la palabra interior y la palabra exterior, de la letra y el Espíritu, problema estrechamente vinculado con el de la relación del Viejo y el Nuevo Testamento; y *c)* el problema hermenéutico de la validez de la alegoría, de la concordancia y de la tipología. Tales serán los principales subtemas de la presente sección.

a) *Las traducciones y el canon*

Recordemos a los sacramentistas de los Países Bajos, con sus grupos de estudio de la Biblia; recordemos a los proto-anabaptistas que se reunían para leer y exponer las Escrituras, presididos en Estrasburgo por Ziegler, en Augsburgo por Haetzer, en Zurich por Grebel; y recordemos también a esas mujeres que se ponían a profetizar, a esos jóvenes y viejos que se ponían a contar sus sueños y visiones en los conventículos sectarios, desde Londres hasta Módena. Estas reuniones de estudio y de exhortación mutua afincaron al cristiano radical del siglo XVI en los fundamentos de su fe, pusieron ante sus ojos los imponentes panoramas de otros tiempos y otras naciones, lo ejercitaron en la bíblica tarea de dar cuentas (I Pedro, 4:5) y fomentaron en él esa astucia escriturística, esa inspirada prontitud de respuesta (Lucas, 12:11) que unas veces confundió y otras impresionó a los magistrados y teólogos ante cuyos tribunales se le hizo comparecer.

Salvo unos cuantos humanistas, la gran mayoría de los hombres de la Reforma Radical, dirigentes y masas, citaban la Biblia en traducciones a lengua vulgar. Así, pues, es necesario decir algunas palabras sobre la relación que había entre las traducciones que esos hombres empleaban.

En la Alemania meridional y septentrional, los anabaptistas podían disponer de estas tres versiones: la Biblia de Zurich (o Biblia de Froschauer, en alto alemán), la Biblia de Estrasburgo y la Biblia de Amberes (o de Liesveldt).

Jacobo van Liesveldt, de Amberes, imprimió en 1522 una edición de los evangelios traducidos del latín de la Vulgata. Cuando llegaron a su conocimiento las traducciones de Lutero, las aprovechó para elaborar su propia versión completa al holandés, publicada en 1526, llenando con traducciones de la Vulgata latina las lagunas que aún quedaban en el trabajo del gran reformador.

El hecho de que Lutero no hubiera publicado todavía ninguna traducción de los libros proféticos del Viejo Testamento fue lo que indujo a Haetzer y a Denck (cap. VII.3), estimulados además, probablemente, por

[3] Cf. Georges H. Tavart, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, Londres, 1959, y Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge, 1963, cap. XI.

el hebraísta de Estrasburgo, Capitón, a publicar en Worms, en 1527, una versión de los profetas que llegó a tener gran número de lectores: doce veces se había reeditado ya en 1531. Lutero se sintió obligado a completar su traducción de la Biblia (1532) para contrarrestar la popularidad de "Los Profetas de Worms", donde con demasiada frecuencia se citaban autoridades judaicas.

El Nuevo Testamento (1524) y la Biblia completa (1529) de Zurich, salidos de la imprenta de Cristóbal Froschauer, se basaron en las traducciones que hasta esos momentos había publicado Lutero, con algunas alteraciones en el orden de las palabras y en el vocabulario y (hasta 1527) con vocalizaciones suizas. En un principio, Froschauer se sirvió de "Los Profetas de Worms" para llenar las lagunas de la traducción de Lutero. Tan difundidas y populares fueron las ediciones primitivas de los Nuevos Testamentos de Froschauer, con sus diptongos a la suiza y otras peculiaridades, que podían servir para identificar a los hermanos suizos, y durante un tiempo las autoridades de Berna ordenaron su confiscación, por ser "libros anabaptistas".

Por lo que respecta a Francia, hemos tenido ocasión de mencionar la aparición de un nuevo texto francés de la Biblia, preparado, a partir de 1532, por Pedro Olivétan, y destinado a los valdenses protestantizados (cap. XXI.1), con prefacios debidos a la pluma de Calvino, pero, naturalmente, ésta no puede considerarse como una empresa de los radicales. El interés escriturístico de Servet no se manifestó en el terreno de la traducción, sino en el de las ediciones críticas. Hemos mencionado el importante papel que tuvo en la publicación de la Biblia de Santes Pagnini (Lyon, 1542 y 1545), cuyo texto preparó él para la imprenta. Hemos mencionado también la traducción que hizo Castellion de las lenguas originales a un latín humanístico: en esta forma tradujo el Pentateuco (1547) y luego la Biblia entera (1551, versión dedicada a Eduardo VI de Inglaterra). El propio Castellion publicó en 1555 una traducción completa al francés. En 1562, en su *Defensio translationum Bibliorum,* admitió Castellion cierto número de errores estilísticos y filológicos en sus obras, pero reafirmó a la vez sus convicciones acerca del libre albedrío y la predestinación, defendiéndose contra Teodoro Beza, que lo acusaba de haber traducido de manera tendenciosa e impía.[4] Con agudo sentido crítico, Castellion no vaciló en aclarar el carácter original del Cantar de los Cantares. Se complacía en comparar la Biblia con una biblioteca en la cual podían conversar Dios y el hombre.

Las traducciones holandesas primitivas no tardaron en ser seguidas por otras. En 1556 apareció *Den Bibel in Duyts,* salida de la imprenta de Esteban Mierdman, natural de Amberes, establecido en Emden. En la traducción, debida al flamenco Juan Gheylliaert, se utiliza la Biblia de

[4] La más fuerte de las afirmaciones de Castellion acerca del libre albedrío, censurada por Celario, ha sido estudiada por Sape van der Woude, "Censured Passages from Sebastian Castellio's *Defensio suarum translationum*", *Autour de Servet et de Castellion,* pp. 259-279.

Liesveldt para los libros históricos del Viejo Testamento, y la de Froschauer para todo lo demás. En 1577, Mateo Jacobs imprimía una nueva traducción holandesa del Nuevo Testamento. Finalmente, en 1560 apareció una Biblia completa en holandés, obra del mennonita Nicolás Biestkens. Aunque la estructura de las frases muestra que el autor tenía a la vista las Biblias de Liesveldt y de Mierdman, se trata esencialmente de una versión holandesa de la traducción de Lutero, con ciertas palabras que reflejan los usos y la experiencia de los mennonitas.

En cuanto al inglés, hay que mencionar la traducción del Nuevo Testamento y de amplias porciones del Antiguo por Guillermo Tyndale, que tuvo que huir de su patria y, después de vivir como refugiado en Marburgo y en los Países Bajos, fue martirizado en Vilvoorde en 1536. Pero sólo por extensión cabe decir que esa obra fue, parcialmente, un fruto del protestantismo radical.

Polonia fue el único sector de la Reforma Radical en que hubo una obra auténticamente pionera desde el punto de vista de las versiones en lenguas vulgares. La Biblia de Brest (1563), traducción polaca llevada a cabo bajo la dirección de un emigrado reformado francés, Pedro Statorius (Stoiński), establecido en Pińczów, puede atribuirse con idéntica propiedad a la Iglesia Mayor y a la Iglesia Menor, puesto que se realizó antes del cisma definitivo. En cambio, las Biblias polacas de Simón Budny, publicadas en 1572 y 1589, reflejan claramente el espíritu radical, así por los conocimientos teológicos como por el celo evangélico. Budny había aprendido hebreo gracias a las lecciones de Stancaro y de los rabinos locales, y su traducción del Antiguo Testamento le mereció grandes alabanzas de los eruditos judíos. En el Nuevo Testamento, Budny acentuó la plena humanidad de Cristo. Incluso alteró un versículo (en San Lucas, 3:23) con objeto de acentuar la paternidad de José. Para contrarrestar esta tendencia judaizante, Martín Czechowic, dirigente de la Iglesia Menor en Lublin, publicó otra versión del Nuevo Testamento en 1577. La traducción de Budny fue la base de un Nuevo Testamento ruteno dado a la luz por Basilio Ciapiński en 1580. Al final de su vida, Budny retiró algunas de sus ideas más radicales, y hasta discurrió algunas razones para volver a atribuir a San Pablo la epístola a los Hebreos.

Es importante añadir dos palabras acerca de la utilización de los libros apócrifos y de otros escritos análogos por los reformadores radicales. En la Edad Media, como es bien sabido, rara vez se vio la Biblia entera en forma de un códice único. Aparte de la dificultad de meter entre dos cubiertas el manuscrito de todas las Escrituras, existían los variados usos litúrgicos y devotos de las distintas partes de la Biblia, lo cual dio pie también para la edición de la Biblia en porciones de fácil manejo. Además de estos libros canónicos, había los libros apócrifos, que corrían por separado y de cuya popularidad dan testimonio la espiritualidad y la iconografía medievales. El principio protestante de la centralidad de la Palabra de Dios acabó por encontrar expresión tangible y visible en Biblias completas, en Biblias impresas, en Biblias traducidas a las lenguas vulgares.

Pero no sólo fue éste un proceso gradual, sino que hubo siempre algunas discrepancias entre los protestantes clásicos en cuanto a la cuestión de si también debían quedar incluidos los apócrifos del Viejo Testamento. Se comprende, pues, que los miembros de un movimiento popular como la Reforma Radical, en el que habían venido a confluir varias corrientes de la piedad medieval tardía, hayan seguido utilizando los apócrifos del Viejo Testamento y los pseudepígrafos del Nuevo en medida mucho mayor que los reformadores magisteriales.

Esta tendencia es particularmente notable entre los anabaptistas de todos los grupos y todas las tendencias. Desde luego, cuando Lutero proclamó por vez primera su doctrina de la *sola scriptura* contra la tradición y contra la autoridad papal, paralela de su otra doctrina de la *sola fides* contra las obras o los méritos, la mayor parte de los admiradores que tenía en el campo que luego resultaría ser el de los radicales lo aclamó como guía, y durante un tiempo se dejó en efecto guiar por él. Pero cuando Lutero se puso a criticar ciertos escritos aceptados en el canon por no encontrarlos lo suficientemente solafideístas, como por ejemplo la epístola de "paja" del apóstol Santiago, muchos de los reformadores radicales se negaron a seguirlo, y antes de finalizar el siglo XVI la mayor parte de ellos había regresado al canon pre-reformista *in toto*, y, por extensión, aceptaba también los escritos pseudepigráficos del Nuevo Testamento. Sin embargo, Carlstadt, en su defensa de la epístola de Santiago contra Lutero, fue el primero que llevó a cabo el fundamental programa protestante de distinguir entre Escritura y tradición, poniendo de una parte el canon escriturístico protestante y de la otra los apócrifos (*De canonicis Scripturis libellus*, Wittenberg, 1520).

La utilización de los libros apócrifos fue particularmente notable en los centros hofmannitas. Se puede hablar de un método exegético especial (cap. XXXII.1.c.) que permitió al propio Hofmann, y luego a Menno Simons, Dietrich Philips y Pedro Tasch, utilizar partes del Viejo Testamento que los hermanos de Suiza y de la Alemania meridional, con su mayor insistencia en el carácter dispar de los dos Testamentos, habían tenido razones para desdeñar o para no citar nunca, y entre esas partes iban justamente los libros apócrifos. Pero éstos fueron utilizados también en el Sur, así como entre los hutteritas. Por ejemplo, Miguel Sattler cita largos pasajes del libro IV de Esdras en su carta de 1527 a los anabaptistas de Horb; también Pedro Riedemann lo cita a menudo en su *Rechenschaft* de 1540; y, aunque ni Sattler ni Riedemann lo aducen a ese propósito, fue un versículo del mismo libro (7:32) el que sirvió a otros anabaptistas para fundar bíblicamente la doctrina del psicopaniquismo. Marpeck cita en cuatro ocasiones el Testamento de los Doce Patriarcas. Los "Amish Mennonites" utilizan hasta la fecha un pasaje del libro de Tobías en el sermón de bodas.[5]

En cuanto a los escritos del Nuevo Testamento, es interesante obser-

[5] Véase John Umble, "An Amish Minister's Manual", *MQR*, XV (1941), 95-117.

var que los radicales no tuvieron reparo en poner al lado de ellos, como testimonio virtualmente equivalente, otros documentos que consideraban también antiguos y apostólicos.

Por ejemplo, si la totalidad de la Reforma Radical, tácitamente unas veces, programáticamente otras, rebajó la importancia de los credos de San Atanasio y de Nicea en comparación con el texto más sencillo conocido con el nombre de Credo de los Apóstoles, fue porque tuvo este texto como obra real y auténtica de los doce apóstoles. Muchos de los más valiosos y sistemáticos opúsculos teológicos de los anabaptistas, desde Rattenberg hasta Raków, no son, de hecho, sino comentarios sobre los doce artículos del Credo de los Apóstoles.

Los anabaptistas, restitucionistas radicales, sintieron que todos los documentos primitivos conservados por Eusebio en su *Historia eclesiástica,* y particularmente los fragmentos de Hegesipo, eran agua para su molino. No hay duda alguna de que las noticias que Eusebio tomó de Filón y de Flavio Josefo acerca de los terapeutas y de los esenios sirvieron de sanción y de modelo para la organización comunal del cristianismo sectario, particularmente entre los hutteritas. Asimismo, las consideraciones que Eusebio recoge [6] de los apologistas primitivos sobre la posibilidad de tomar como cristianos a los justos anteriores a la alianza de Dios con Abraham, desde el propio Abraham hasta Adán, ejercieron una influencia perdurable en todos los portavoces de la Reforma Radical y reforzaron sus impulsos paradisíacos, restitucionistas y universalistas, desde Camilo Renato hasta Riedemann, desde Schwenckfeld hasta Fausto Socino. La pseudo-clementina y pseudo-isidoriana Epístola IV, que se presentaba como escrita por San Clemente Romano y dirigida al apóstol Santiago, residente en Jerusalén, fue tenida por auténtica y suministró, en consecuencia, un complemento al texto de los Hechos de los Apóstoles en que se basó el comunismo münsterita y hutterita (cap. XVI.3). Se sabe que Polderman le llevó a Hofmann, encarcelado en Estrasburgo (cap. X.4), un ejemplar del *Pastor de Hermas.* El importante papel que tuvo el Evangelio de Nicodemo (o Hechos de Pilato) en la Reforma Radical, como lo había tenido anteriormente entre los lolardos, se debe al hecho de que habla de un descenso literal de Cristo a los infiernos, complementando de ese modo el artículo correspondiente del Credo de los Apóstoles. El Evangelio de Nicodemo aparece citado, por ejemplo, en un escrito de Marpeck destinado a combatir la tendencia que Bucer y otros teólogos de la Reforma Magisterial mostraban a tomar ese punto como mera alegoría (cap. XXXII.2.c).

No hay que olvidar que muchos de los escritos –cartas, profecías, actas de martirios, himnos e historias– salidos de la pluma de autores de la Reforma Radical están compuestos en un estilo que trata de imitar el de los documentos apostólicos correspondientes. Pensamos, al decir esto, en cosas como las epístolas de Hutter, las profecías publicadas de Leonardo y

[6] Eusebio, *Historia eclesiástica,* I, IV, 6.

Úrsula Jost, el *Espejo de los mártires,* la *Crónica* de Braitmichel y el *Ausbund.* Estos escritos neo-apostólicos se conservaban, se copiaban, se distribuían y se empleaban en los servicios religiosos casi en la misma medida que los escritos canónicos.

Muchos escritos teológicos de los anabaptistas no son en realidad otra cosa que hermosos mosaicos de textos de la Escritura, y sólo pueden llamarse obras originales por el exquisito arte que muestran su disposición y su caligrafía. Como resultado de estas labores finas y minuciosas, y de su actividad exegética en general, los anabaptistas se entregaron a la tarea de compilar concordancias bíblicas, la más ambiciosa de las cuales es la ya mencionada *Testamentserläuterung* (cap. XXXI.1.a).[7]

Dejemos ahora concordancias, cánones y traducciones y vayamos al problema de las palabras santas, la Palabra y el Espíritu Santo.

b) *Palabra y Espíritu*

Con la simple mención del contraste entre la Palabra y el Espíritu se evoca todo un complejo de problemas bíblicos y teológicos.[8] La palabra exterior puede ser entendida de muchas maneras: se trata unas veces de las palabras materiales de la Biblia, tal como están escritas en las traducciones en lengua vulgar; otras veces se trata de la palabra audible y tangible que aparece con su mensaje de salvación en los sermones y en los sacramentos de las iglesias establecidas o de los conventículos radicales; y otras veces, en fin, se refiere a la Palabra encarnada, al Verbo, o sea, naturalmente, al Cristo histórico. La Palabra interior puede asimismo tener varios significados: puede ser el abismo interno del yo *(Abgrund),* identificable superficialmente con la conciencia; puede ser el principio coherente de la Escritura ("el que hace que Cristo sea uno"); y puede, finalmente, referirse a aquella eterna Palabra que es consubstancial con la Divinidad del Padre.

En las controversias entre los radicales y los exponentes del protestantismo clásico casi nunca estuvo bajo discusión la unicidad del Verbo encarnado. La controvertida cuestión de las dos naturalezas de Cristo pertenece, en todo caso, a la sección dedicada a las doctrinas cristológicas (cap. XI.3). Los puntos de discusión que ahora importa destacar son: *1)* la relación entre el Jesús histórico (comprendiendo en él sus palabras registradas en los evangelios) y la Palabra interior, por la cual puede enten-

[7] El largo excurso de R. Friedmann, "Dogmastische Hauptschrift", *loc. cit.,* es un buen estudio preliminar de las concordancias.

[8] Véanse, por ejemplo, los siguiente estudios: Wilhelm Wiswedel, "Zum Problem: inneres und äusseres Wort bei den Täufern", *ARG,* XLVI (1955), 1-19; Gordon Rupp, "Word and Spirit in the First Years of the Reformation", *ARG,* XLIX (1958), 13-26; Eric Gritsch, *The Authority of the Inner Word: A Theological Study of the Major German Spiritual Reformers in the 16th Century,* New Haven, 1959 (tesis inédita de la Universidad de Yale), y Richard Grützmacher, *Wort und Geist,* Leipzig, 1902.

derse la iluminación de la conciencia o aquello que se hace presente por la fe o por la exaltación mística; *2)* la relación entre el Viejo y el Nuevo Testamento; y *3)* la relación entre todas las palabras de la Escritura, que forman colectivamente la Biblia, y la Palabra eterna y consubstancial, activa en la creación y en la revelación, y, en consecuencia, percibida al menos oscuramente por hombres de la Vieja Alianza y por los paganos que más luces tuvieron en los tiempos anteriores a la encarnación. Los problemas teológicos y epistemológicos anexos a estas relaciones llevaban naturalmente a nuevas cuestiones: *4)* la relación entre el papel de la Palabra consubstancial y el del Espíritu en la inspiración de la Escritura, y *5)* la relación de estas dos Personas de la Trinidad con la Palabra interior y/o con el espíritu interior del hombre, así como con la experiencia objetiva y verificable de un espíritu externo, por ejemplo en la justificación, en la exaltación religiosa y en la inspiración colectiva.

No estará de más recordar aquí que esos cinco aspectos de la problemática de la Palabra y el Espíritu fueron objeto de controversia no sólo entre la Reforma Radical y el protestantismo normativo, sino también, y con mucha intensidad, en el seno de la Reforma Radical misma. A la vigorosa corriente racionalista que existía en uno de los sectores de la Reforma Radical, y al fuerte ingrediente de misticismo medieval que perduraba en los otros dos sectores, se añadía, en efecto, ese espiritualismo multiforme y omnipresente que era a la vez el reflejo y la interpretación de la experiencia carismática pentecostal o "revivalista" que tan difundida estuvo entre quienes abrazaron las nuevas formas de cristianismo, predominantemente populares y conventiculares. Este espiritualismo libre de ataduras, apartado de las cuerdas restricciones de la vida sacramental y de los usos tradicionales de las parroquias establecidas (por diverso que fuera su grado de reforma), tuvo a menudo expresiones excéntricas y fantásticas. Pero las extravagancias no deben hacer perder de vista el hecho de que una buena porción del espiritualismo de la Reforma Radical se remonta a Lutero mismo y, en menor medida, a Zwinglio.[9]

Lutero, sin embargo, estuvo siempre cuidadoso de guardar su posición. Solafideísta como era por origen y por proclamación, reconocía plenamente el poder de lo interior y de lo espiritual; pero una y otra vez se refirió a la doble manera como Dios trata al hombre: "Lo interior viene después de lo exterior y mediante lo exterior, y es voluntad de Dios no dar a nadie lo interior sin los signos exteriores por él instituidos", como los sacramentos y la predicación.[10] En no pocas ocasiones observó Lutero que los espiritualistas propiamente dichos y los anabaptistas de tendencia espiritualista, muchos de los cuales lo reconocían como su fuente y su inspirador, habían acabado por sacar lo interior, lo invisible y lo espiritual fuera del contexto de la Escritura, de la solidaridad cristiana y de la práctica de los sacramentos, y eran de hecho "carnales", con lo

[9] Véase Karl Steck, *Luther und die Schwärmer*, Zurich, 1955.
[10] Citado por Rupp, *loc. cit.*, p. 25.

cual quería decir que habían caído en lo puramente subjetivo. Con imagen rudamente pintoresca, dijo una vez que los espiritualistas hablan primero con la mayor facilidad de "Geist, Geist, Geist", y en seguida "tumban de una patada el puente mismo por el cual puede venir el Espíritu Santo..., a saber, las ordenanzas exteriores de Dios, como el signo corporal del bautismo y la predicación de la Palabra de Dios".[11] Los espiritualistas a quienes más vigorosamente se enfrentó Lutero fueron, por supuesto, Carlstadt, Müntzer, y más tarde Schwenckfeld.

El espiritualismo de Carlstadt era un compuesto de elementos provenientes del propio Lutero, reforzados por el predestinarismo y el simbolismo de San Agustín y la *Gelassenheit* de los místicos renanos. Una de las tareas de Carlstadt fue cuidar de la edición de un tratado de San Agustín, el *De spiritu et littera.*[12] En otra de sus obras ya citadas escribió acerca de la relación de la palabra bíblica con el Espíritu en términos que resultan exactamente inversos a los del texto de Lutero que acabamos de citar:

> Por lo que a mí toca, no me hacen falta los testigos exteriores. Lo que yo quiero es tener el testimonio del Espíritu dentro de mí, según fue prometido por Cristo... De esta manera ocurrió con los apóstoles, los cuales fueron confirmados interiormente por el testimonio del Espíritu para que después predicaran exteriormente a Cristo y proclamaran por escrito que Cristo tuvo que padecer por nosotros.[13]

Algunos espiritualistas, deseosos de tener, además de la Biblia, una sanción que los confirmara en su apartamiento de la iglesia medieval, la encontraron en una combinación del misticismo de la Palabra interior[14] y la experiencia inmediata del Espíritu de Dios tomando posesión de ellos a la manera como en otros tiempos había inspirado a los profetas del Viejo Testamento en su exaltación oracular. El espiritualista revolucionario Tomás Müntzer acabó por atribuir a "*toda* la Escritura" un valor puramente propedéutico, diciendo que lo que hacía era "matar" al creyente para que así éste pudiera despertar a la Palabra interior y responder al Espíritu: "La Palabra de la que cuelga el fiel no está a cien mil millas de nosotros." Cada persona elegida es el templo del Espíritu Santo. En ella reside la Palabra eterna. "La Palabra viva de Dios –escribió en una ocasión– está allí donde el Padre da testimonio del Hijo en el corazón del hombre."[15] Sin el Espíritu de dentro, nadie será capaz de decir nada verdaderamente profundo acerca de Dios, "aunque se haya tragado cien Biblias".[16]

[11] *WA*, XVIII, 137; comentado por Rupp, *loc. cit.*, p. 24.

[12] E. Köhler, *Karlstadt und Augustin*, Halle, 1952.

[13] *Vom greulichen Missbrauch des heiligen Abendmahls*, pasaje aducido y comentado por Rupp, *loc. cit.*, p. 20.

[14] Una de las fuentes principales fue, por supuesto, la *Theologia Germanica*, popularizada por Lutero mismo. Véase Albert Auer, *Leidenstheologie im späten Mittelalter*, St. Ottilien, 1952.

[15] Böhmer y Kirn, *Müntzers Briefwechsel*, p. 145.

[16] *SAW*, p. 58.

De manera menos radical que Müntzer, los espiritualistas racionales y evangélicos se contentaban con decir que la Palabra escrita, con todas sus paradojas y todas sus aparentes contradicciones, no podía ser captada sin el Espíritu Santo, virtualmente identificado con la Palabra interior. Temerosos de que los hombres llegaran a reverenciar de tal manera la letra de la Biblia que acabaran por olvidarse del Dios vivo de quien procede, Sebastián Franck, Clemente Ziegler, Gaspar Schwenckfeld, el "prelado epicúreo" Wolfgang Schultheiss (de Estrasburgo) y, en medida menor, ciertos anabaptistas contemplativos o espiritualistas como Juan Denck y el hutterita Ulrico Stadler, tendían a considerar la Escritura como testigo de la fe o como alimento de una fe ya formada.

Las opiniones del espiritualista racional Sebastián Franck se pueden resumir en estas palabras suyas:

> Lo único que la Escritura y los hombres pueden dar a una persona y a un hermano creyente es cierto testimonio, pero no le pueden enseñar qué cosa es [directamente] lo divino. Por santos que sean, no son verdaderos maestros, sino sólo unos testigos y un testimonio. La fe no se aprende de los libros ni de una persona, por santa que ésta sea, sino que es enseñada y derramada por Dios en la Escuela del Señor, esto es, bajo la cruz.[17]

Franck, para el cual el contraste entre el mundo y el espíritu es lo mismo que el contraste entre la mera apariencia *(Schein)* y la realidad última *(Sein),* sostiene que la fe o el espíritu del hombre expresado como fe, siendo como es la Palabra interior o el Cristo divino de dentro, capacita al verdadero creyente para percibir *amorosamente* aquel profundo significado que permanece escondido para los mundanos, entre los cuales se cuentan los escribas sin amor y los teólogos ortodoxos atados a la palabra externa o bíblica.

El motivo de la Palabra interior es el que aparece con mayor constancia en el pensamiento de Franck. La Palabra y el Espíritu Santo en el interior de cada individuo resultan a veces intercambiables, pero también se hace un esfuerzo por distinguirlos. El papel propio de la Palabra interior es dar luces, el del Espíritu Santo disponer la voluntad. Pero, de hecho, el Espíritu viene a ser un modo de la Palabra. Esta Palabra es la luz divina en el interior de cada individuo (Juan, 1:9), consubstancial con Dios. En la Palabra interior o viva es donde el hombre encuentra todo cuanto le es necesario para su salvación. La Palabra literal de la Biblia y la Palabra encarnada que fue Jesucristo no tienen otro propósito que despertar "la semilla" de redención que duerme dentro del individuo, y dar testimonio de la verdad eterna que cada individuo lleva consigo. La fe verdadera no tiene por objeto principal los hechos de la historia de la redención registrados en la Biblia. Por la fe, una persona devota puede encontrar esa Palabra redentora dentro de sí misma, en cualquier lugar, en todos los tiempos, "pues Dios no hace acepción de personas".

[17] *SAW*, p. 157.

El espiritualista evangélico Gaspar Schwenckfeld estaba también, a su manera, en guardia contra la tentación de levantar la Palabra exterior, o sea la Escritura, por encima de la Palabra viva o Palabra interior que es el Cristo de dentro. Según su punto de vista, las Escrituras "indican ciertamente quién y qué cosa es la Palabra de Dios, pero no pretenden hacerse pasar por esa Palabra. Apuntan siempre, más allá de sí mismas, a Cristo, preexistente y ahora reinante, que debe predicarse y pronunciarse a sí mismo en el corazón creyente a través del Espíritu Santo, y que es la Palabra, la Potencia y la Sabiduría de Dios".[18] Según Schwenckfeld, la Biblia se entiende cristocéntricamente. Su significación es revelada por la Palabra interior como testigo de la fe cristiana en la Palabra histórica que apareció revestida de carne visible y celestial.[19] Con esta reserva espiritualista, Schwenckfeld se complacía en sugerir que la Escritura responde a cuatro necesidades. En primer lugar, le da al hombre innumerables ejemplos de vida santa (los patriarcas, los profetas, Cristo y los discípulos de Cristo); en segundo lugar, suministra la base de la disciplina para los desobedientes, los extraviados y los sediciosos; en tercer lugar, el testimonio escriturístico de la gracia de Dios le permite al hombre mejorar lo recto y corregir lo errado; y finalmente, por la Escritura puede el hombre fortificarse y educarse para vivir conforme a la voluntad y a la justicia de Cristo.

Ese impulso espiritualista de los espiritualizantes encontró también expresión entre aquellos que, considerándose a sí mismos como anabaptistas, se hallaban, en cuanto tales, a diferencia de los espiritualistas puros, ligados por un pacto y una disciplina a la vida conventicular organizada. Ya hemos mencionado la constructiva visión que Denck tenía de la paradoja bíblica (cap. VII.1), y también hemos visto cómo identificaba la ley y la gracia, que para él eran dos aspectos de una misma realidad, de manera que podía escribir: "El cordero y el león son, juntos, la Palabra de Dios . . . que está en nuestros corazones." [20] Un anabaptista espiritualista de estirpe denckiana, natural de Ratisbona y apellidado Umblauft, podrá hablar aquí por sí mismo y por otros de la misma tendencia. Tan interesado en la suerte de los hombres piadosos que vivieron antes de que Moisés escribiera el Pentateuco como en la de los iletrados que han vivido desde entonces, Umblauft decía que las Escrituras son el testimonio y la lámpara de una Palabra interior revelada por Dios a todos. El hombre puede salvarse sin la predicación y sin las Escrituras; de otra manera, los iletrados y los imbéciles jamás podrían salvarse. Ciertamente Dios es redentor, pero no lo es a través de la letra, sino a través del Cristo que mora en el interior del hombre. Para los escribas y fariseos, la Pala-

[18] *CS*, V, 126 (hay traducción inglesa en Maier, *Schwenckfeld*, p. 27). Véase *supra*, cap. X, a la altura de la nota 53, otra declaración de Schwenckfeld sobre su Cristo interior.

[19] *CS*, XII, 428 y 431.

[20] Denck, *Schriften* (*QGT*, VI:2), p. 95. También decía Denck que lo nuevo que Cristo trajo más allá de la Ley de Moisés fue escribirla en el corazón de los hombres: *ibid.*, p. 53.

bra escrita resultó ser, no una guía que los llevara a Cristo, sino un estorbo. La salvación no puede ser obra más que de la Palabra interior de Dios. En el luterano heterodoxo Osiander (cap. xxv.3) nos encontramos con una opinión muy parecida acerca del papel redentor de Cristo en la justificación; y, como se recordará, este antagonista luterano de Denck en Nuremberg llegó a sostener en Königsberg una posición análoga a la de Denck y de Schwenckfeld en la controversia con Stancaro.

Cosa sorprendente, esta misma clase de espiritualismo hermenéutico puede documentarse entre anabaptistas tan rigurosamente conventiculares como los anabaptistas. Así, por ejemplo, el principio místico-espiritualista está claramente articulado en el hutterita Ulrico Stadler, tan conservador como representativo:

> La Palabra exterior es la que Cristo ordenó a sus apóstoles predicar cuando dijo: "Predicad el evangelio de todas las creaturas" [cf. Marcos, 16:15]... Pero un predicador debidamente preparado necesita tener la verdadera Palabra de Dios en el abismo *(Abgrund)* de su alma y atravesar por muchas tribulaciones... La Palabra eterna no está escrita en papel ni en tablas, ni tampoco es hablada o predicada, sino que cada hombre se asegura de ella por sí mismo, oyéndola de boca de Dios en el abismo de su alma: está escrita en su corazón de carne por el dedo de Dios. Esta diferencia [entre la Palabra interior y la exterior] está apuntada por San Juan cuando escribe: "Hermanos, no os escribo mandamiento nuevo, sino el mandamiento antiguo que habéis tenido desde el principio: el mandamiento antiguo es la palabra que habéis oído desde el principio" [I Juan, 2:7]. Esto demuestra que nada de cuanto se lee en los libros, o se oye, o se ve en los hombres o en la creación es la Palabra viva de Dios, sino tan sólo una letra, una señal imitativa o un testimonio de la Palabra interior, la Palabra eterna o viva.[21]

Contra tales expresiones del legado espiritualista, que resuenan no sólo en los márgenes del anabaptismo, sino incluso en su interior, como acabamos de ver, la gran tarea de esos sobrios e ingeniosos exponentes del anabaptismo evangélico normativo que fueron Hubmaier, Marpeck, Scharnschlager, Riedemann, Walpot y Menno Simons consistió en recuperar y fundamentar sólidamente algo que no era, de hecho, sino la coordinación protestante de Palabra y Espíritu. Claro que, al proceder así, estos anabaptistas de la línea principal seguían distinguiéndose de Lutero, de Zwinglio y de Calvino por el papel preeminente que daban a la palabra de la Nueva Alianza.

El descubrimiento que hizo Lutero de la importancia que tiene para el cristiano la fe del Viejo Testamento (importancia directa, y no puramente alegórica) [22] tuvo como consecuencia que la división entre lo carnal y lo espiritual se desplazara hacia atrás y, en vez de indicar la separa-

[21] Müller, *Glaubenszeugnisse* (*QGT*, III), p. 212.

[22] Véase James S. N. Preus, *From Shadow to Promise: The Old Testament in the Hermeneutic of the Middle Ages and the Young Luther,* Cambridge, 1969, libro en que se rechazan las opiniones de Gerhard Ebeling y Heinrich Bornkamm.

ción entre los dos Testamentos, indicara la existente en el interior del Viejo Testamento. Pero, en general, semejante consecuencia no fue aceptada por estos anabaptistas.[23] En el debate de Frankenthal de 1571, los anabaptistas subrayaron el contraste entre el pueblo de Dios del Viejo Testamento y el pueblo de Dios del Nuevo, mientras que para los reformados se trataba más bien de la distinción entre dos maneras de ver al pueblo de Dios en el Viejo Testamento: como una iglesia y como un cuerpo político.[24]

Entre los racionalistas evangélicos, Sebastián Castellion y Fausto Socino fueron tal vez los que formularon en términos más explícitos sus ideas acerca de las Escrituras. Ya nos hemos ocupado del tratado *De sacrae Scripturae auctoritate* de Socino, que tanta influencia tuvo, y hemos mencionado su idea de que las complejidades que se encuentran en la Biblia vista como un todo tienen la misma razón de ser que las parábolas de Jesús: Dios quiere que no sean entendidas sino por los iniciados o elegidos (cap. XXIX.7). Aquí podemos dejar que Castellion hable por los racionalistas evangélicos, observando simplemente que él fue más moralista y menos literalista que Socino.

Al criterio de Lutero, según el cual la Escritura es "was Christum treibet", corresponde en línea paralela la opinión teísta ética de Castellion, de que la verdad de la Escritura es todo aquello que impulsa hacia el mejoramiento de la humanidad. La moral es, para Castellion, la suma del contenido de las Escrituras, mientras que la razón es el principio formal, entendido a la vez como el sentido común de la humanidad sencilla e indocta (en contraste con los raciocinios de los escolásticos católicos y de los "escribas" protestantes) y como el Logos eterno y pre-existente, la Sabiduría presente en los libros del Viejo Testamento, en los apologistas y en los estoicos. La razón, con su intención santificante, viene a ser, en realidad, lo mismo que el Espíritu. Y, en efecto, Castellion les asigna de manera intercambiable unos mismos atributos y unas mismas tareas. El Espíritu que alienta tras las Escrituras y la razón de aquel que las interpreta ocupan, en el teísmo ético de Castellion, el sitio que Cristo, en cuanto *opus Dei,* tiene en la teología de Lutero. Donde Lutero dice *sola fides* y *sola scriptura,* Castellion dice *ratio* y *spiritus.*

De manera un tanto distinta de Socino, Castellion afirma que lo que no puede ser entendido por la razón es innecesario para la salvación y constituye materia perfectamente abierta a la discusión y al debate. En vez de la verdad objetiva, lo que él exalta es la verdad moral: "La verdad consiste en decir lo que pensamos, aunque estemos equivocados." [25] El

[23] Véase la serie de contribuciones hermenéuticas publicadas en *MQR,* XL (1966), 83-156, y Henry Poettcker, "Menno Simons' View of the Bible as Authority", en Dyck (ed.), *A Legacy,* pp. 31-54.

[24] Jesse Yoder, *op. cit.*

[25] Castellion, *De calumnia* (1613): "Nam veritas est, dicere quae sentias, etiamsi erres", palabras citadas por Heinz Leibing, "Die Frage nach einem hermeneutischen Prinzip bei Sebastian Castellio", *Autour de Servet et de Castellion,* p. 214.

principio hermenéutico es, para Castellion, la *justitia* entendida en sentido moral.

Esta justicia es la que fundamenta, limita y demarca todo cuanto es esencial en la Escritura. Tan enfáticamente afirma Castellion que el sentido moral es la "luz interior" con que el individuo juzga las Escrituras, que está dispuesto a decir que el Espíritu y la razón, juntos, pueden llevar al hombre al conocimiento de la verdad salvadora, incluso sin necesidad de Escrituras. A su modo de ver, la verdad es una categoría moral que depende de la intención del intérprete. Esta doctrina está en divergencia de las de la mayor parte de los reformadores radicales, cuyo punto de vista fue casi siempre más concreto.[26]

Podemos resumir nuestras observaciones sobre la Palabra y el Espíritu en la Reforma Radical destacando los extremos a que los impulsos inherentes en cada sector pudieron llevar a un exponente particularmente audaz y preciso. Si en general podemos decir que la tentación del protestantismo magisterial, desde este punto de vista, fue definir la Palabra bíblica y el Espíritu experimentado en términos primordialmente de pura doctrina (los luteranos), o de pura doctrina y normas de gobierno (los reformados), o de la iglesia nacional purificada, viviendo bajo la Palabra escrita y bajo un monarca que era a la vez la cabeza del episcopado (los anglicanos),[27] también podemos hacer una caracterización análoga de los tres extremos que hubo en el seno de la Reforma Radical. La tentación de los espiritualistas, por ejemplo, fue identificar la Palabra bíblica y el espíritu interior hasta los extremos del subjetivismo experiencial y de la violencia inspirada en los Macabeos. La tentación de los racionalistas evangélicos fue imponer sobre la Palabra bíblica los cánones de la razón y de la conciencia (escrúpulo), transformando el culto religioso en estudio y la iglesia en una escuela de ética. Finalmente, la gran aventura de los anabaptistas fue identificar la Palabra salvadora de la Escritura, válida para ellos en cuanto cristianos evangélicos, con las palabras del Nuevo Testamento convertidas en una ley nueva.

c) *Principios hermenéuticos anabaptistas*

Para la Reforma Radical, el meollo del problema hermenéutico era cómo interpretar el Viejo Testamento de manera evangélica, porque en su mayor parte, a diferencia de los protestantes clásicos, los radicales no aceptaban las Escrituras de la Vieja Alianza sin una reconcepción a fondo de lo que significaban para los cristianos renacidos.

Sin entrar en detalles acerca de la apropiación del Viejo Testamento por parte del protestantismo normativo, podemos decir aquí simplemente que los reformadores magisteriales rechazaron, en principio, la

[26] Leibing, *ibid.*, p. 220, citando la *Defensio translationum Bibliorum* y el *De arte dubitandi.*
[27] Véase la portada de la Biblia de Cranmer.

legitimación católica (jeronimiana) de los diversos sentidos no literales de la Escritura. Ellos veían la Biblia como una unidad y, para entenderla, la interpretaban *literalmente*. Los anabaptistas, en cambio, asemejándose en esto a los católicos, pusieron en práctica varios instrumentos hermenéuticos y otros medios de interpretación para utilizar el Viejo Testamento distinguiéndolo a la vez del Nuevo. Desde este punto de vista, los espiritualistas y los racionalistas evangélicos estuvieron más cerca de los reformadores magisteriales que de los anabaptistas, pero esas otras dos especies de radicales consiguieron en muy buena medida el mismo resultado que los anabaptistas al destacar, según hemos visto antes, un principio activo que trascendía los límites de la Palabra escrita en las dos direcciones, la que va a Dios y la que va al hombre. En el caso de Müntzer, nuevo Macabeo, no había habido, por supuesto, ningún problema: el principio unitivo era el Espíritu de Dios, común a los dos Testamentos, que tomaba posesión del lector o del caudillo carismático, pues "la voluntad de Dios es el *todo* que está por encima de las partes". En el caso de Schwenckfeld, la unidad era obra del Cristo eterno que está detrás de sus diversas manifestaciones e infusiones. En el caso del espiritualizante Denck, el principio unitivo era la Palabra interna que, con el auxilio del Espíritu Santo, ordena y adecúa las palabras de la Escritura. Y en el caso de Castellion y de Socino, era la Sabiduría de Dios que impone su justicia desde lo alto en progresivas revelaciones que ayudan a la razón y a la justicia humana, pero que no les son contrarias.

Hay un principio o práctica que fue común a todos los ramales de la Reforma Radical y que importa mucho tener en cuenta para comprender el espíritu del movimiento en su conjunto. Nos referimos al estudio realizado en grupo y a las discusiones que se desarrollaban con espíritu reverente. Ya hemos observado que los radicales, y especialmente los anabaptistas, tomaron muy en serio la instrucción de Jesús (en el evangelio de San Lucas, 12:11-12) y depositaron su confianza en el Espíritu Santo para que éste pusiera en su boca, en momentos de crisis, las palabras que había que decir ante los tribunales y ante los eclesiásticos inquisitoriales. Pero esta confianza no les impidió dedicarse intensamente al estudio de las Escrituras como preparación para el momento crucial. La seguridad de que el Espíritu Santo inspiraría sus deliberaciones exegéticas y de que el mismo Espíritu salvaría la distancia que mediaba entre ellos y sus adversarios protestantes es lo que explica la frecuencia de los coloquios bíblicos y de las disputas *(Gespräche)* a que tan asiduamente acudían los anabaptistas. Confiados en la unidad última de la iglesia auténtica de Cristo, los sectarios mantuvieron durante largo tiempo la esperanza de que los coloquios con los teólogos magisteriales acabarían por culminar algún día en una iluminación nueva, capaz de consumar la unidad de espíritus y corazones.[28] Muchos disputantes anabaptistas y muchos presos

[28] Véase John H. Yoder, *Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz in 1523-1538*, Karlsruhe, 1962.

sometidos a interrogatorio judicial eran totalmente sinceros cuando se declaraban dispuestos a ser convencidos a base de la Escritura. Hubmaier, hombre de tan fuerte convicción acerca de la iglesia fuera de la cual no hay salvación, llegó al extremo de decir que con gusto se sometería al consenso inspirado de un concilio ecuménico. Los sínodos doctrinales presididos por el Espíritu (Hechos de los Apóstoles, cap. 2) o por Cristo (San Mateo, 18:20), sancionados por Calvino, abundaron entre los radicales polacos y magiares, que se sentían los restauradores de una tradición conciliar pre-constantiniana.

La anhelosa búsqueda de una concordia basada en la Biblia, con el deseo de encontrarla en la inspirada solidaridad de un grupo de hermanos que tratan de dar respuesta a unas mismas preguntas bajo la guía del Espíritu, tuvo su expresión más formal, no entre los anabaptistas, sino en figuras marginales como el binitario Juan de Campen (cap. x.3.g) y en Wolfgang Schultheiss (cap. x.4.a); el "prelado epicúreo" a quien hace poco mencionábamos. Estos dos espiritualizantes apelaban a lo que ellos, y los radicales en general, tenían por la Regla de San Pablo, la *lex sedentium (Sitzerrecht),* basada en la primera epístola a los Corintios, 14:23 *ss.*, con algún apoyo en la segunda de San Pedro, 1:19 *ss.*, o sea el derecho de todos cuantos están "sentados" en una congregación cristiana, seglares lo mismo que teólogos, a emitir opiniones sobre pasajes difíciles de la Escritura, y esto no de manera individualista o profesional, sino en grupo, colectivamente. El principio de la interpretación colectiva inspirada de la Biblia fue el presupuesto de la conversación indagadora *(Gespräch)* en el interior del anabaptismo y entre el anabaptismo y el protestantismo magisterial, pero esa interesante formalización teológica de la *lex sedentium* fue un fenómeno relativamente aislado.[29]

Con respecto al Nuevo Testamento, los anabaptistas, según hemos observado ya, podían ser literalistas, y lo fueron en efecto. Grebel le escribía a Müntzer:

> Así, pues, te ruego y te amonesto como a hermano, por el nombre, por la fuerza, por la palabra, por el espíritu y por la salvación que han venido a todos los cristianos mediante Jesucristo, nuestro Maestro y Salvador, que prestes la más seria atención a no predicar otra cosa que la Palabra divina sin miedo alguno, a no establecer y guardar otra cosa que las instituciones divinas, a no estimar como bueno y justo sino aquello que puede encontrarse en la pura y clara Escritura.[30]

[29] El artículo de John H. Yoder, "The Hermeneutics of the Anabaptists", *MQR,* XLI (1967), 291-308, interpretación moderna de la actitud de los anabaptistas, sostiene que entre ellos la autoridad básica residía en la comunidad hermenéutica, y que la autoridad de la iglesia jerárquica quedó sustituida por la de la iglesia congregada. Yoder contrasta (p. 308) a los anabaptistas con los otros reformadores, que "abandonaron su visión inicial de la iglesia [reformada] visible, la comunidad hermenéutica, y se vieron obligados a desplazar el *locus* de la infalibilidad al texto inspirado y al experto teológico técnicamente calificado".

[30] *SAW,* p. 75.

Algunos anabaptistas llegaron a tales extremos de literalidad en su manera de leer el Nuevo Testamento, que en St. Gallen, por ejemplo (cap. VI.2), en los Países Bajos (según el testimonio de Guido de Brès) y en otros lugares, algunos de ellos, en estricta obediencia a las palabras de Cristo (Mateo, 10:9 *ss.*), se echaban a recorrer el país sin llevar armas, ni alforjas, ni dinero ni nada; otros, atendiendo a un "precepto" del mismo pasaje (Mateo, 10:27), predicaban literalmente desde los terrados de las casas; y otros, dejándose guiar por las varias menciones que Jesús hace de los niños ("Si no os hacéis como niños...", etc.), jugaban, balbucían o lloriqueaban como niños chiquitos. Pero los exégetas severos, como Hubmaier, Marpeck y Menno Simons, estaban en guardia contra tan excéntrico literalismo.

Por lo que toca a la utilización del Antiguo Testamento, o sea la apropiación religiosa de esta porción de la Escritura, los anabaptistas fueron en general no-literalistas, excepto allí donde el sentido llano y directo estaba de acuerdo con la idea que tenían de sí mismos como el grupo pequeño y elegido de los santos de Israel. En cuanto al resto, sin negar, por supuesto, el sentido histórico o literal, los anabaptistas se servían de toda una serie de recursos para asimilar las partes del Antiguo Testamento que de otra manera les hubieran resultado incongruentes. La mayor parte de estos esfuerzos fueron una continuación o recombinación del tradicional hábito católico o sectario medieval de acudir a la alegoría, a la concordancia, a la tipología y a las demás interpretaciones no-literales. No hace falta decir que los anabaptistas fueron eclécticos. En sus escritos y en sus sermones, al lado de la expresión de sus esfuerzos más característicos, encontramos elementos de los varios sistemas de interpretación: el sistema católico, el protestante normativo, el espiritualista y el racionalista.

Los anabaptistas fueron especialmente aficionados a la tipología. A cada paso encontramos en ellos la oposición de sombra y luz (Schiemer), de profecía y realización, de "ayer" y "hoy" (Marpeck),[31] y principios como la Llave de David y la "pezuña hendida", la "luz lunar" y la "luz solar" (Melchor Hofmann).

El deseo de interpretar como una sola cosa los dos Testamentos, el Viejo y el Nuevo, llevó a Melchor Hofmann, con los reformadores magisteriales, a desarrollar la extraña teoría de que los dos proceden de Dios como algo único, de la misma manera que la doble uña del animal limpio de pezuña hendida constituye una pata única. El término mismo procede del Viejo Testamento (Levítico, 11:3; Deuteronomio, 14:6). Llevando más lejos la imagen bovina, Hofmann declaraba que el intérprete necesita caminar por el Viejo Testamento llevando siempre bien presente esa división o hendidura. Todos los acontecimientos registrados en el Viejo

[31] Sobre la hermenéutica anabaptista hay dos investigaciones relacionadas entre sí: la de William Klassen, *Covenant and Community*, pp. 57-179, y la de Walter Klassen, *Word, Spirit, and Scripture in Early Anabaptist Thought*, tesis de la Universidad de Oxford, 1960.

Testamento son imágenes a las que corresponden determinados sucesos que se cuentan en el Nuevo Testamento o que están todavía por ocurrir. A todos les es necesario tener en cuenta la "pezuña hendida" *(gespaltenen clawen, gespauwde klawe)*, pues todas las obras de Dios son dobles o geminadas. Hofmann sostenía, sin embargo, que sólo los dirigentes y profetas especialmente llamados podían emprender una exégesis tan dificultosa: "Los auténticos heraldos apostólicos son los [únicos] que pueden llevar pezuñas hendidas y cuernos, pues [el explicar] la Escritura, el desenredar toda esa complicada maraña de hilos, el deshacer tamaños nudos, no es cosa que puedan hacer todos, sino sólo aquellos a quienes Dios ha dado [capacidad para ello]".[32] Convencido, finalmente, de que el Espíritu Santo habitaba en él al igual que en otros profetas y profetisas de Estrasburgo y otros lugares, Hofmann, en clara oposición a la *lex sedentium*, se consideraba a sí mismo, al impulso de su éxtasis oracular, autorizado a interpretar la Escritura y a resolver las contradicciones inherentes a la bipartición de la pezuña: "En efecto, todas las palabras de Dios tienen un peso igual, todas son justas y válidas para aquel que adquiere el recto entendimiento de Dios y de la Llave de David". En la misma teoría se inspiraba Hubmaier cuando escribía: "Quien no es capaz de dividir el juicio en cuanto a las Escrituras está comiendo carne de animales inmundos, que no tienen pezuña hendida." [33]

El principio hofmannita no dejó de ser discutido particularmente en Amsterdam en 1534, cuando Jacobo de Campen, que había adoptado la hermenéutica tipológica de Hofmann, tuvo que polemizar con Obbe Philips y Juan Scheerder. Obbe Philips, aunque seguidor de Hofmann en otras cosas, no podía aceptar la idea de que hubiera una doble significación en el Antiguo Testamento, y argumentó, curiosamente, que los escritos de los dos Testamentos se sostienen sobre "una sola pata" y no deben ser alegorizados fantasiosamente. Las objeciones de Obbe arrojaban serias dudas sobre la manera como los belicosos hofmannitas de Münster estaban utilizando el principio del profeta para justificar su violencia de nuevos Macabeos; y este coloquio en torno a la pezuña hendida fue lo que hizo que el münsterita moderado Jacobo de Campen se negara a tomar parte en la abortada sublevación de los simpatizantes de Amsterdam (cap. XII.3). La hermenéutica hofmannita había triunfado en Münster, pero no todos los que adoptaron el principio de la "pezuña hendida" fueron revolucionarios. Dietrich Philips, por ejemplo, hizo de él una parte de su enseñanza. Para Dietrich, la "reconditez" del evangelio, subrayada por Hofmann, era una reconditez limitada al Viejo Testamento, que, con ayuda del Espíritu, podía armonizarse con el Nuevo.

En resumen, los anabaptistas distinguieron constantemente entre la alianza hecha con los siervos y la alianza hecha con los hijos. Afanados por encima de todo en dar a Cristo el honor a él solo debido, la mayor

[32] *SAW*, pp. 202-203, y nota 2.
[33] *SAW*, p. 115.

parte de ellos se abstuvieron de poner en alto el Viejo Testamento, salvo los pasajes que, de manera literal o a través de alguna interpretación no literal, estaban de acuerdo con el Nuevo, justificando esta división con la fórmula que el propio Cristo repite en el capítulo quinto de San Mateo: "Oísteis que fue dicho a los antiguos . . ., mas yo os digo . . .", y con la afirmación que se hace en la epístola a los Hebreos de la superioridad de la ley cristiana en comparación de la ley mosaica. Y los anabaptistas no sólo afirmaban que el Nuevo Testamento y la Nueva Alianza eran infinitamente más importantes que el Antiguo Testamento y la ley vieja, sino que también, en muchos casos, parecían tener predilecciones por determinadas partes del Nuevo: algunos, por los evangelios sinópticos; otros (como Marpeck), por el evangelio de San Juan y por las epístolas de San Pablo; y otros, por todo el conjunto de escritos que en la época se atribuían normalmente a la mano del discípulo amado de Cristo: el evangelio, las dos espístolas y el Apocalipsis.[34] En todo caso, los anabaptistas fueron sectarios de todo corazón, como lo fueron los cristianos primitivos, y, al igual que ellos, se sintieron a sí mismos como los hijos de la luz, y a todos los demás como los hijos de la tinieblas. Pero al mismo tiempo, y en medida apenas menor que los espiritualistas y los racionalistas evangélicos, los anabaptistas tenían también no pocos ingredientes universalistas o ecuménicos en sus sistemas teológicos. Y con esto nos encontramos ante el segundo de los temas de la presente sección: el impulso ecuménico o éticamente universalista de la Reforma Radical.

2. El ecumenismo de los sectarios [35]

Los radicales, que en su mayor parte hacían una tajante distinción entre la Vieja Alianza y la Nueva Alianza, se consideraban también a sí mismos como una pequeña minoría de justos elegidos por Dios y separados de todo el resto de la cristiandad. Hacia el final del período abarcado por nuestro estudio, habían llegado a ver en el cisma entre el protestantismo magisterial y el catolicismo papal (remachado en 1563 por el Concilio de Trento) algo más o menos comparable a la antigua división entre Judá e Israel, y más tarde entre Judea y Samaria. Desde el punto de vista de los sectarios, las dos formas de cristianismo territorial o eclesiático seguían viviendo bajo una u otra versión de "la ley", mientras que ellos, en sus innumerables conventículos y facciones, se presentaban en una u

[34] Robert Friedmann, "Conception of the Anabaptists", *CH,* IX (1940), 341-365, sugiere una tipología de ala izquierda basada precisamente en estas predilecciones.

[35] Véase Leo Laurense, "The Catholicity of the Anabaptists", *MQR,* XXXVIII (1964), 266-279, y mi artículo "Sectarian Ecumenicity", *Review and Expositor,* LXIV (1967), 141-160, que es una elaboración de la presente sección. En otro trabajo mío, "Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and *salus extra Ecclesiam*", *Essays in Memory of E. Harris Harbison,* editados por Theodore K. Rabb y Jerrold E. Siegel, Princeton, 1968, sitúo la cuestión en un contexto aún más amplio.

otra forma como "el resto de los justos", como los únicos que vivían bajo la alianza escrita en el corazón. La consecuencia de esto es que los radicales evangélicos no veían una diferencia muy profunda entre católicos y protestantes, por una parte, y judíos, turcos y paganos, por otra: todos ellos eran objetivo de su misión neo-apostólica, sancionada por Dios mismo. Se trata aquí, por supuesto, del lado sectario de nuestra historia, que a estas alturas el lector conoce ya perfectamente. Pero ahora es el momento de señalar también que, al poner así a los protestantes y a los católicos no regenerados en el mismo saco en que se hallaban los seguidores de la Vieja Alianza y los infieles, los radicales estaban elaborando un nuevo concepto no sólo de la iglesia, sino también del mundo situado más allá de los confines del cristianismo; y esto acarreaba consigo un enaltecimiento de la situación de los infieles respecto de los beneficiarios del cristianismo cultural.

Al negar la paridad de los dos Testamentos y la unidad del pueblo escogido de la Alianza Antigua y la Alianza Nueva (unidad y paridad implícitas en la insistencia protestante en la elección), y al rechazar la ecuación de circuncisión y bautismo, los radicales no sólo se pusieron en contra de la reorganización de una iglesia que, diciéndose basada en el evangelio, estaba manejada por magistrados que se hallaban bajo "la ley", sino que, dando un paso más, rechazaron también algunas de las doctrinas que ellos sentían como colgajos de una concepción ya abolida de la validez de la ley. Los radicales captaron instintivamente, aunque no siempre de manera bien articulada, la palpable evasión de las consecuencias de la novedad o renacimiento en Cristo por parte de los reformadores magisteriales, al ver cómo éstos se veían en tan serios apuros teológicos para mantener en tensión dialéctica la ley y el evangelio, la justicia y el amor, la justificación y la santificación, el estado y la iglesia. Al separar estas parejas de contrarios, o al identificarlas a su propia manera, los radicales se fueron alejando más y más de esos correlatos doctrinales o sostenes de la tensión ley-gracia que son la doctrina de la predestinación, la doctrina anselmiana de la redención y la doctrina nicena de la Trinidad, en la medida en que consideraron esta última como una fórmula para proyectar en la Divinidad la sanción de la supuesta unidad de justicia y amor.

Separados de las iglesias territoriales y repudiando, por cuestión de principio, la idea toda de que un pueblo renovado por Dios estuviera controlado por magistrados, aunque éstos pudieran ser benévolos, los sectarios radicales desparramaron por todas partes, sin hacer el menor caso de fronteras territoriales o de leyes locales, emisarios de su fe y ejemplos vivos de que ellos eran los depositarios de un evangelio a la vez nuevo y antiguo, del cual urgía hacer partícipe al mundo entero. Con la imaginación exaltada por los más variados estímulos –los vastos panoramas que les ponía ante los ojos el estudio de la Biblia, los rumores apocalípticos, sus frecuentes y largos viajes–, los radicales se preguntaron cuál podría ser el significado providencial y redentivo de la pertinacia de los

judíos, de los éxitos militares de los turcos, y de la apertura de continentes enteros habitados por gentes que no habían oído hablar nunca de Adán y su caída ni del Segundo Adán y una redención provisional.

Así, pues, al lado de los impulsos vagamente católico-enuménicos y universalistas de la Reforma Radical hubo otros que fueron intensamente misioneros. Estudiaremos unos y otros bajo cinco encabezados.

a) *Paganos, judíos y musulmanes en la perspectiva de la Reforma Radical*

Una nota universalista y ecuménica que resonó en la Reforma Radical fue la interpretación escatológica del destino de los judíos, la interpretación profética de las victorias militares que hacia esa época ganaban los turcos, y la interpretación ambivalente, entre primitivista y misionera, de los paganos de las tierras recién descubiertas. Dicho de manera general, hubo tres maneras de considerar a esos tres principales grupos de seres humanos ajenos al cristianismo.

En cuanto a la relación con los judíos, los radicales desplegaron una considerable variedad de actitudes, desde el grueso antisemitismo de Baltasar Hubmaier (antes de su adopción del anabaptismo, cap. IV.2.a) hasta el ecumenismo interconfesional de Jacobo Paleólogo (cap. XXIX. 4), con su visión de una iglesia sumamente abarcadora, en la cual, al lado de los cristianos, entraban los judíos, turcos y gentiles.

No faltan en la historia del anabaptismo, particularmente del alemán, testimonios de antipatía por la comunidad judía. Esto puede explicarse en parte como legado de la aspiración social de la Guerra de los Campesinos, expresión de la protesta radical contra los diezmos y la usura, y en parte como correlato teológico del sentido de distancia espiritual entre la fe anabaptista y la postura de quienes sólo reconocían el Viejo Testamento. Los exponentes del protestantismo clásico se preocuparon mucho, como es notorio, por recuperar el significado exacto del texto hebreo lo mismo que del texto griego de la Biblia, mientras que los radicales, por lo común, se contentaron con leer la Biblia en las versiones vernáculas, pero muchos anabaptistas italianos, continuadores del valdesianismo radical y portadores quizá de un ingrediente marrano, fueron filo-judaicos, como lo fueron también los socinianos de Polonia. En estos grupos fue común el estudio del hebreo, y se conocen casos de conversiones al judaísmo. El propio protestantismo clásico representó una judaización del cristianismo, especialmente en la tradición reformada. (Recuérdese la observación de Valentín Crautwald, cap. XV.3). Pero eso mismo podría decirse, en un sentido diferente, de la Reforma Radical. La diferencia consiste en el hecho de que los radicales judaizaron sobre el modelo del pequeño grupo entregado al sufrimiento Por otra parte, al distinguir de manera tan tajante entre la alianza de la ley y la alianza del evangelio, los radicales dejaron atrás el legalismo del Viejo Testamento sólo para quedar, en muchos casos, aún más estrictamente obligados por

un legalismo basado en el Nuevo. Los sectarios radicales se identificaban a sí mismos con el sufriente "resto de los justos" de Israel, lo cual facilitó esa transmutación del evangelio en ley. No es, pues, de sorprender que los teólogos del protestantismo clásico hayan acusado a los sectarios radicales no sólo de estar prolongando el catolicismo medieval en forma de un "monacato" de personas casadas, sino también de judaizar y de perder así los beneficios de la salvación por la fe.

Además de la inconsciente "judaización" del legalismo sectario, hubo en el seno de la Reforma Radical, por supuesto, muchos intentos programáticos de reproducir en forma cristiana diversos aspectos de la vida y del pensamiento del pueblo elegido. A estas alturas de nuestro relato bastará con recordar y poner uno al lado del otro esos intentos. Hubo los pentateucalistas de Estrasburgo (cap. x.2). Hubo los anabaptistas sabatarios y anti-trinitarios inspirados por Osvaldo Glait y Andrés Fischer en Silesia (cap. xv) y en Moravia (cap. xxvi.2), y los anabaptistas unitarios de Venecia, Padua y Nápoles, que exaltaron a los profetas del Antiguo Testamento y elaboraron su escatología personal y la escatología del grupo de acuerdo con los moldes judíos. Incluso la mirada restauracionista, que ordinariamente se fijaba en la iglesia primitiva o en el Paraíso al buscar su modelo ideal, en Münster se concentró en el Israel de los tiempos de David, Salomón y los Macabeos. Hubo el patriarcalismo de los hutteritas, el mesianismo apocalíptico de dos tipos, representados por Agustín Bader y Melchor Hofmann, y el espiritualismo macabeico de Tomás Müntzer, basado más en el libro de Daniel que en el Apocalipsis. En Polonia hubo gran número de debates públicos entre representantes de la Iglesia Menor, por un lado, y católicos y reformados, por el otro, acerca de la relación de los cristianos con el judaísmo, problema especialmente agudo para los filo-hebraicos pero pacifistas unitarios, que veían con no poco malestar la belicosidad del monoteísmo del Viejo Testamento. Czechowic, que en unión de otros hermanos polacos había tenido una discusión sobre este punto con un judío (en Lublin, en 1572), dedicó cinco de sus *Coloquios,* del quinto al noveno, a refutar, en parte a causa de ello, el judaísmo y las tendencias judaizantes extremas. Al verse atacado por el judío Jacobo de Bełżyce, Czechowic llevó más allá el debate en su *Réplica,* utilizando la literatura antisemítica de los judíos convertidos al cristianismo.[36] Otros hermanos polacos, como Bieliński, no vacilaron en subordinar el Nuevo Testamento al Antiguo. Lo único que Paleólogo requería de los judíos era que reconocieran a Jesús como profeta y lo si-

[36] Episodio estudiado por Judah Rosenthal, "Marcin Czechowic and Jacob of Bełżyce: Arian-Jewish Encounters in 16th-Century Poland", *American Academy for Jewish Research,* XXXIV (1966), 77-95; y cf., del mismo autor, "Jewish-Arian Discussion in the Second Half of the Sixteenth Century in Poland" (en hebreo), *Studies and Events,* Jerusalem, I (1967), 461 *ss.* En contra de otras teorías que se han expresado, Rosenthal muestra que Jacobo no fue una ficción literaria, sino un judío de carne y hueso que escribió, en polaco, una obra dividida en cuatro partes a la cual replicó Czechowic. Véase, además, Carl Cohen, *The Impact of Protestant Reformation on the Jews,* Heidelberg, 1978.

guieran, sin perjuicio de que continuaran obedeciendo hasta la menor tilde de los libros de Moisés.[37] Hubo una predilección parecida por el Viejo Testamento de parte de ciertos teístas éticos, nonadorantes y filo-hebraicos, como Simón Budny y el *semi-Judaeus* Matías Vehe (Glirius), de Heidelberg y Kolozsvár, y otro tanto cabe decir de unitarios como Juan Sommer y su suegro Francisco Dávid. Estos cuatro teólogos y maestros encontraban una significación altísima en el Viejo Testamento, en contraste con el grueso de los anabaptistas y de los racionalistas, y afirmaban que no existía un solo argumento importante para decir que había sido suplantado por el Nuevo, que ellos, por supuesto, interpretaban en un sentido psicopaniquista y ebionita.

En cuanto a los musulmanes, los reformadores radicales los consideraron en formas diversas, e intercambiables a veces, *1)* como el instrumento de la ira de Dios (Hofmann); *2)* como el instrumento de su redención, teoría en la cual Solimán hacía el papel de un nuevo Ciro (Hut); *3)* como el objetivo, junto con los judíos, de su proclamación misionera en los Últimos Días (Ziegler, Bader, Juan Bautista Italo, Servet); *4)* como ya constitutivos de una iglesia interconfesional de semitas espirituales (Paleólogo, Budny, Neuser); y *5)* como ya miembros, al lado de los judíos y de los paganos justos, de la *Ecclesia spiritualis,* siempre y cuando se normaran por la Palabra interior (Müntzer,[38] Franck, Castellion, Coornhert y, con reservas, Denck). Cualquiera que fuera la actitud dominante –el castigo tutelar, la conversión misional o la concordia interconfesional–, la Reforma Radical, en su conjunto, se distinguió de la Reforma Magisterial por haber dejado a un lado los aspectos territoriales o políticos de la amenaza turca, en un esfuerzo por conseguir una adaptación religiosa o específicamente teológica a la nueva situación mundial caracterizada por las conquistas militares de los turcos en territorios cristianos.

Por lo que se refiere al tercer grupo, los paganos, sólo los católicos, al mismo tiempo que consolidaban su Contrarreforma para recuperarse de los estragos causados por el protestantismo, se esforzaron efectivamente por convertirlos a la fe cristiana. Los radicales, por supuesto, no estaban estratégicamente situados ni equipados para llevar a cabo una misión de alcance mundial; sin embargo, se preocuparon muchísimo más que los reformadores magisteriales por la salvación de los paganos de cerca y de lejos. En varios de sus escritos teológicos tomaron en cuenta, no sólo a las

[37] El karaíta Isaac ben Abraham (1553-1594), de Troki, cerca de Vilna, hombre dispuesto al diálogo interconfesional, se refiere de manera relativamente favorable a Czechowic, Budny y Nicolás Paruta en su refutación de los argumentos cristianos contra el judaísmo, *Hizzuk Emunah* (Fortificación de la Fe), que no se imprimiría, en hebreo y en latín, hasta 1681 (2 volúmenes).

[38] Decía Müntzer en la *Entblössung:* "Si algún día los cristianos queremos unirnos . . . con todos los elegidos, de todos los rincones del mundo y de todas las razas y religiones . . ., necesitamos saber lo que siente un hombre que, habiéndose criado entre incrédulos, ha llegado a conocer la verdadera obra y la verdadera enseñanza de Dios [el Espíritu Santo] sin haberse ayudado de ningún libro."

razas paganas que vivían más allá del Islam, en el África negra, en la India, en el Catay y en las Indias recién descubiertas, sino también a los paganos que vivieron antes del cumplimiento de la obra redentora de Cristo. El interés de los radicales por la suerte de estos últimos paganos encontró notable expresión en sus esfuerzos por mantener el sentido plenamente literal del descenso de Cristo *ad inferos* (cap. XXXII.2.c).

Aquí y allá, al correr de nuestro relato, hemos llamado la atención sobre otros dos impulsos de tradición medieval que sobrevivieron entre algunos de los reformadores radicales, y que contribuyeron notablemente al ensanchamiento de su visión. Nos referimos al "evangelio de todas las creaturas" y a la idea de que los verdaderos creyentes, de cualquier lugar que sean, son los Amigos de Dios.[39] Aunque muy heterogéneos por su origen (a pesar de haber sido transmitidos, en parte, a través de los mismos círculos místicos de las postrimerías de la Edad Media), estos dos impulsos tuvieron el efecto de estimular a los radicales a percibir la revelación y la vocación de Dios más allá de los límites de la Biblia y del cristianismo, y en épocas anteriores a la Biblia y a Cristo. Es bien sabido que los "Amigos de Dios" del alto Rin reunieron en un solo cuerpo tradiciones bíblicas, clásicas, patrísticas y místicas relativas a la compañía universal de todos aquellos que por obediencia, por fe, por amor, por sacrificio, por martirio, o por conocimiento adquirido a través de la fe, llegaron a tener una relación especial con Dios, como fue notablemente el caso de Abraham, el amigo de Dios por la fe, unido a él por una alianza escrita en el corazón (Santiago, 2:23; Isaías, 41:8), y el de los otros hombres santos y justos que vivieron antes de Abraham, hasta llegar a Adán, los cuales fueron "cristos" o "ungidos" de Dios (Salmo 105:15), "cristianos antes de ser judíos", "pocos en número, errantes de nación en nación". En un pasaje evangélico (Juan, 15:14), Amigos de Dios son aquellos que han pasado, en Cristo, de la servidumbre a la amistad. El ideal filosófico clásico de compartir los bienes con los amigos entró como tributario de este concepto cada vez más anchuroso de amistad divina. Por su parte, ya San Clemente Romano, San Justino Mártir, San Ireneo y muchos otros, de manera particular Eusebio de Cesarea, habían encontrado en la fe de Abraham antes de su circuncisión la base para esbozar los lineamientos de ese grupo de seres humanos que siempre, a través de los tiempos, han sido los compañeros del Cristo eterno, de la Palabra. Por varios canales –por ejemplo el representado por los seguidores de San Francisco de Asís, *verus amicus Christi*–, este concepto potencialmente universalista llegó a esa compañía de *Gottesfreunde* que en el alto Rin se reunió en torno a Rulman Merswin.

[39] Sobre estos dos temas véase Erik Peterson, "Der Gottesfreund: Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus", *ZKG*, XLII (1923), 161-202, y Gordon Rupp, "Thomas Müntzer, Hans Huth, and the «Gospel of All Creatures»", *Bulletin of the John Rylands Library*, XLIII (1960/61), 492-519. Rupp da razones para pensar que el *Vom Geheimnis der Taufe*, atribuido a Hut (cf. *supra*, cap. VII.4), puede ser refundición de una obra tardía de Müntzer.

Espiritualistas revolucionarios como Müntzer, que cargaba el acento sobre los padecimientos de los "amigos escogidos de Dios", espiritualistas racionales como Franck, que destacaba sobre todo la Palabra interior común a toda la humanidad, anabaptistas contemplativos como Denck, que acentuaba más bien la regeneración en Cristo, y espiritualistas evangélicos como Schwenckfeld, que ponía de relieve la visitación regeneradora y el sustento espiritual del Cristo eterno, todos ellos bebían las aguas de la antigua tradición de los Amigos de Dios, que los empujaba a buscar esa compañía selecta congregada de muchas naciones, los predecesores espirituales y los herederos espirituales de Abraham. Schwenckfeld, por ejemplo, estaba impregnado de la lectura de Eusebio y de la tradición de los *Gottesfreunde* cuando, refiriéndose a Marpeck y tratando de romper su rígido esquematismo de las dos leyes, declaraba en su *Judicium* (1542):

> Vemos así cómo la Iglesia de Cristo se inició inmediatamente después de la creación (aunque de una manera oculta)...; y Adán, Abel, Enoc, Noé y todos los padres elegidos y fieles fueron miembros de la Iglesia y cristianos auténticos, pues la Iglesia de Cristo es mucho más antigua que la de los judíos...; Abraham fue fiel y justo, lo cual quiere decir que fue cristiano antes de ser circuncidado.

Por lo tanto, prosigue Schwenckfeld, todos "los santos padres... y patriarcas fueron cristianos, hijos y Amigos de Dios".[40]

En esta concepción, la amistad con Dios es algo anterior a las alianzas visibles y, por implicación, independiente de ellas, puesto que su base profunda es la acción del Cristo eterno, el Cristo que ayer, hoy y mañana es siempre el mismo (Schwenckfeld, Clemente Ziegler, Franck). Una idea distinta, pero muy relacionada con la anterior, es la del Libro de la Naturaleza, la cartilla de todos los creyentes, abierta a todas las almas deseosas de saber, dentro o fuera del cristianismo.

Tal como lo exponían algunos de los radicales, muy especialmente Müntzer, Denck, Entfelder (cap. XI.2), Servet (cap. XXIII.4), Hut, Schiemer, Schlaffer y Ambrosio Spittelmaier (cap. VII.3 y 4), Franck, Marpeck y Stadler (cap. XXXII.1.b), este "evangelio de todas las creaturas" veía la *totalidad* de la creación o la naturaleza rebosante de emblemas divinos que instruían al hombre acerca de la universalidad del sufrimiento: todo sufrimiento tenía un propósito, todos los hombres eran aquí solidarios, y la creación entera estaba siempre gimiendo en dolores de parto. Así como el panadero amasa la harina, como el carretero dobla sus duelas, como el carnicero corta la carne de un animal, todo ello para el servicio del hombre, así Dios amasa, dobla y rompe al hombre por la ley y le impone una nueva forma por la gracia, todo para un servicio más alto, que es el de Dios mismo. Algunos de los predicadores radicales querían incluso dar al hombre común y corriente una enseñanza tomada directamente de la observación de las cosas naturales que lo rodeaban, a imitación de las llanas y simples parábolas de Cristo.

[40] *Judicium* (1542), en *CR,* VIII, p. 197, líneas 33-38, y p. 198, líneas 1-7 y 28-29.

La base bíblica de su "evangelio de todas las creaturas" no era sólo la ya mencionada expresión del evangelio de San Marcos, 16:15, "el evangelio *aller Kreatur*" (traducción alemana, en genitivo, de lo que en griego aparece en dativo), sino también un pasaje igualmente forzado de la epístola a los Colosenses, 1:23, y otro, mucho más claro y seguro, de la epístola a los Romanos, que habla de la visibilidad del Dios invisible en su creación. En el sentido especial del mensaje propedéutico de una creación universalmente sufriente, el "evangelio de todas las creaturas" les vino a los radicales por el conducto de los místicos, y de manera particular a través del *Liber naturae sive creaturarum,* escrito originalmente en español por el franciscano catalán Raimundo Sabunde, catedrático de la universidad de Toulouse. Las versiones latinas de esta obra solían intitularse simplemente *Theologia naturalis.* Se imprimió varias veces: se conocen, por ejemplo, ediciones de Deventer, 1484, de Estrasburgo, 1496, de Nuremberg, 1502, y de París, 1509. Hacia el final de nuestro período, en 1569, apareció una traducción francesa, debida a la pluma de Miguel de Montaigne. Los radicales, mucho más sombríos que el gran ensayista francés o que el teólogo natural franciscano, se sintieron llevados a subrayar en el Libro de la Naturaleza la lección del sufrimiento. Se recordará, por ejemplo, que Müntzer, lector voraz, que no sólo conocía las obras de Juan Taulero y Enrique de Suso y otros autores místicos y visionarios, sino que también había leído el Corán, elaboró una progresión de tres escalones en la escuela de Cristo. El comienzo *(Ankunft)* de la fe era para él la percepción de la Palabra de Dios en la creación y en la Escritura como un todo, con su lección continua de sufrimiento, no purificativo, sino propedéutico, que culminaba en la experiencia del "Cristo amargo", en la naturaleza lo mismo que en el Calvario. Esta captación de la solidaridad y de la finalidad del sufrimiento en toda la creación llevaba, a través del movimiento *(Bewegung)* del Espíritu y a través también de la tentación *(Anfechtung),* a la fe auténtica (no a la fe verbal o forense que se atribuía a Lutero, fe "fatua", fe propia de "escribas") y a una vida de tribulación redentora *en nombre de Cristo y por amor de él.* Los sucesores anabaptistas de Müntzer, como Denck y Hut, interpusieron entre esta fe auténtica y la vida de sufrimiento el acto del bautismo de los creyentes, en el cual veían la entrada en una alianza, la firma de un pacto, la aceptación personal o colectiva de un compromiso en la vía de la tribulación. Pero si traemos aquí a colación esa teología del martirio no es para repetir qué cosa significaba la teología del bautismo, sino para sugerir que, gracias a este evangelio de la universalidad del dolor, muchos de los radicales fueron conscientes del vínculo común que los unía a toda la creación y a toda la humanidad. Así, Müntzer podía escribir: "Yo predico una fe cristiana que no está de acuerdo con la de Lutero, pero que está en conformidad con los corazones de los elegidos en todo el mundo. Todo hombre, aunque haya nacido turco, puede tener el comienzo *(Ankunft)* de esta misma fe, o sea el movimiento *(Bewegung)* del Espíritu Santo, como está escrito de Cornelio" en el capítulo 10 de los Hechos de los Apóstoles.

b) *La creencia de que Cristo murió por la salvación de toda la humanidad*

La mayor parte de la Reforma Radical se apartó del esquema protestante en una dirección universalista al abandonar o revisar la doctrina de la predestinación y al sostener que la obra de Cristo, o sea el haber quitado de la humanidad la carga de la culpa de Adán, hizo posible para los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares la recuperación de aquella libertad del albedrío que Adán perdió en el Paraíso. En última instancia, esto debió relacionarse con la opinión expresada en un tratado falsamente atribuido a Santo Tomás de Aquino o a San Alberto Magno, el *De venerabili sacramento altaris,* donde se dice con todas sus letras que Cristo borró en el Calvario el pecado original de todo el género humano y restauró el libre albedrío en cuanto obediente Segundo Adán, y que en el sacrificio espiritual de la misa borra los pecados cometidos después del bautismo.[41]

En primer lugar, todos los anabaptistas sostenían que la gran promesa que hizo Dios a Abraham, a saber, que en su simiente serían bendecidas todas las naciones de la tierra, había quedado realizada, puesto que hizo que a través de Cristo, del linaje de David y de la simiente de Abraham, quedaran borrados los pecados de todo el mundo. La soteriología anabaptista, en su conjunto, presuponía la redención forense de toda la humanidad mediante la muerte de Cristo en el Calvario, lo cual no era lo mismo que la justificación forense de cada creyente por separado, como en el luteranismo: de ahí la negativa de los anabaptistas a imponer un bautismo purificador a niños recién nacidos, ya limpios del pecado de Adán por la voluntad de Dios y la obra de Cristo. Más de una vez nos hemos encontrado con anabaptistas que sostenían, con argumentos, que la obra expiatoria de Cristo eliminó de todo el género humano la culpa original, por más que reconocieran la persistencia de una inclinación pecaminosa en los hombres, como por ejemplo Marpeck en su debate con Schwenckfeld (cap. XVIII.5) y Walpot en el *Handbüchlein* que escribió contra Melanchthon (cap. XXXI.1.b).

Es preciso recordar que la nota universalista resonó de manera especialmente clara en el pensamiento de Melchor Hofmann después de que rompió con Lutero y rechazó su concepción de la servidumbre del albedrío del hombre caído. Hofmann sostenía decididamente que Cristo, el Segundo Adán, restauró en los hombres de todas las naciones la libertad del albedrío perdida por el primer Adán. Basando su pensamiento en un versículo del evangelio de San Juan, 8:36, "Así que si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres", escribía:

[41] Véase mi ya citado artículo "Sectarian Ecumenicity", en el cual aduzco el testimonio de Urbanus Rhegius y de Zwinglio para demostrar cómo los anabaptistas pudieron hacer suya la opinión (propia a la sazón del catolicismo *popular*) de que Cristo borró el pecado *original* en el Calvario y los pecados *personales* en cada repetición de ese sacrificio en el altar. Los anabaptistas atribuyeron al bautismo penitencial la función que, como viejos creyentes,

El noble y sublime testimonio de Dios es éste: que Dios no hace acepción de personas..., [sino que a todo ser humano] le ha traído la verdadera iluminación y el verdadero conocimiento, y ha vuelto a poner el albedrío en las manos de cada uno, de manera que a partir de ese momento [el advenimiento de Cristo, Segúndo Adán] ha sucedido que el hombre se ha convertido en un ser verdaderamente libre..., que desde entonces en adelante ha quedado dueño de la capacidad de hacer su propia elección o su propia decisión, y así puede ahora gustar del bien o del mal, puede elegir la vida o la muerte, puede caminar por la ruta de Dios o permanecer sujeto a la voluntad de Satanás.[42]

Los anabaptistas, como Hofmann con su llamado a la universalidad de la acción redentora de Cristo, como los espiritualistas y los racionalistas evangélicos con su insistencia en el alcance universal de la Palabra interior y del Espíritu que sopla donde quiere, tenían de la benignidad de Dios una visión absolutamente universal. Schiemer, según se ha visto (cap. VII. 5), afirmaba que Lutero estaba equivocado al aplicar el ya citado texto del evangelio de San Juan, 1:9, exclusivamente a aquellos que conocían el evangelio el Verbo encarnado y respondían a él: pues Cristo, la Palabra eterna –decía Schiemer–, ilumina a todos los hombres en todas partes, sin que importe si reconocen o no personalmente a Cristo. Menno Simons y Dietrich Philips llegaron a expresar también la teoría de que la obra de Cristo se extendía a los hijos pequeños de los judíos y de los turcos, si bien para esto no había ningún texto bíblico explícito.

c) *La doctrina del descenso redentor de Cristo al infierno*

Ya hemos aludido en varios lugares a otra expresión de los impulsos ecuménicos o "católicos" de la Reforma Radical, en el tiempo no menos que en el espacio: la doctrina del descenso redentor de Cristo a los infiernos. Un rasgo común a todos los reformadores radicales fue el gran interés que pusieron en salvaguardar el sentido literal de este *descensus ad inferos* para redimir a los santos padres que vivieron durante la Vieja Alianza y, por implicación, en algunos casos por lo menos, también a los paganos que vivieron virtuosamente.

Marsilio Ficino, basado en la opinión de Santo Tomás de Aquino, según el cual se requería cuando menos una fe (cristiana) implícita por parte de los judíos pre-cristianos y de los gentiles, lanzó la conjetura de que los profetas como Isaías, que se hallaban también en alguna zona de los infiernos en espera del Mesías anunciado, instruyeron allí a los paganos virtuosos con sus profecías.[43]

habían atribuido en otro tiempo a la pareja sacramental penitencia-eucaristía. Véase también el libro de Irvin Horst, *Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Unity*, Haarlem, 1967.

[42] *BRN*, V, 188 y 194; pasaje citado y comentado por Beachy, *op. cit.*, p. 125.

[43] Así Pitágoras, Sócrates, Platón y otros, que se hallaban en una zona especial del reino de los muertos (el limbo) a causa de sus virtudes, estaban preparados, junto con los profetas

Además de la distinción entre un *descensus* literal y un *descensus* metafórico o no-literal, existía también una distinción en cuanto a la manera como Cristo bajó al reino de la muerte: como víctima o como Vencedor. (Esta segunda opinión fue la dominante en la iglesia ortodoxa oriental.) Para entender la significación de la divergencia de opiniones, necesitamos tomar en cuenta la concepción que se tenía del infierno en la cristiandad de fines de la Edad Media. En realidad había dos lugares: el infierno de los demonios, situado por encima de la atmósfera, en la esfera de fuego, y el infierno del mundo subterráneo, donde Satanás y los demonios del infierno ígneo ejercían su imperio sobre los difuntos que allí se encontraban como prisioneros. Este infierno subterráneo se hallaba dividido a su vez en cuatro senos o lugares de las ánimas: el infierno propiamente dicho, o sea el de los condenados, el *limbus patrum,* para los justos pre-cristianos, el *limbus infantium* o *limbus puerorum*, para los niños inocentes que murieron sin bautismo, y el purgatorio.

La piedad popular medieval, la teología escolástica y el misticismo renano (en la tradición de Meister Eckhardt) no sentían lo mismo en cuanto a la manera como Cristo bajó a los infiernos (si en cuerpo y alma, o sólo el alma, separada del cuerpo mortal) y en cuanto a la medida, el propósito y el resultado de su penetración en el mundo inferior. No necesitamos detenernos aquí en los detalles de las diferencias de opinión. Baste decir que al lado de la interpretación literal del escolasticismo normativo y de la piedad popular estaba la doctrina mística de que tanto el cielo como el infierno no eran sino metáforas espaciales para indicar la cercanía o la ausencia de lo divino, y que en consecuencia el *descensus* del Credo de los Apóstoles no era sino una intensificación y ampliación de la mención del padecimiento de Cristo bajo Poncio Pilato para incluir la angustia espiritual del haberse sentido completamente abandonado por Dios Padre.

Con ciertas diferencias entre ellos, los teólogos protestantes clásicos Lutero, Bucer y Calvino aceptaron el *descensus* en la tradición de los místicos como una espiritual *resignatio ad infernum* (o *ad inferos).*[44] Calvino dio profundidad soteriológica a la interpretación no-literal diciendo que por el descenso de Cristo había que entender su agonía *redentora* en la cruz, pues al sufrimiento de la muerte se añadió el dolor por los pecados de todos aquellos que así iban a quedar redimidos.[45] Melanchthon, sin embargo, creía en un *descensus* literal. A semejanza de él, varios representan-

y otros personajes del Viejo Testamento, a recibir la gracia de Cristo en su *descensus ad inferos*. Véase Hans Baron, "Der Humanismus und die thomistische Lehre von den *Gentiles salvati*", *ARG,* XLVII (1952), 259-260, que cita dos pasajes de Ficino, *Opera*, Basilea, 1561, vol. I, pp. 459 y sobre todo 806.

[44] Véase Erich Vogelsang, "Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit", *ARG,* XXXVIII (1941), 90-132.

[45] *Institutio,* II, xvi, 8-12. Cf. la edición de McNeill y Battles, Filadelfia, 1960 (*LCC,* XX), vol. I, pp. 512-520, con notas.

tes de los tres principales sectores tipológicos de la Reforma Radical sostuvieron vigorosamente la literalidad de la bajada de Cristo al mundo inferior, pues la preocupación manifiesta de ellos era salvaguardar la convicción de que Cristo, en la plenitud de los tiempos, salvó a todos cuantos habían vivido por la fe en la esperanza de su advenimiento, de la misma manera que, sobre la faz de la tierra, salvó de las consecuencias de la caída de Adán a la humanidad entera, la que vivía en esos tiempos y la que viviría en los posteriores a la acción redentora ejecutada en el Calvario. Para los radicales, *descensus* y *crucifixio* eran términos correlativos desde el punto de vista de la redención.

El espiritualista Valentín Crautwald se opuso a Bucer, según el cual el *infernum* significaba simplemente la tumba.[46] Schwenckfeld escribió con bastante frecuencia sobre el asunto, a pesar de que, en vista de su concepción de los "cristianos antes de Cristo", el artículo en cuestión era meramente tradicional para él, sin ninguna importancia especial para su sistema, salvo que por casualidad su intención fuera mantener la literalidad del descenso para beneficio, no fundamentalmente de los santos padres del Antiguo Testamento, que, según él, habían sido sustentados regularmente por la eterna y celestial carne de Cristo (el maná), sino de los paganos virtuosos. Servet dio a entender que Cristo bajó a los infiernos con el objeto de bautizar a los santos padres y darles así la salvación, y hasta sugirió un segundo *descensus,* durante la segunda venida, para bautizar a los no bautizados por inmersión (cap. XI.1). Castellion y otros defendieron la literalidad del *descensus* contra la interpretación simbólica de Calvino.

Desde luego, también Hut, Schiemer, Schlaffer (cap. VII.5) y Marpeck conocieron y utilizaron el lenguaje de Meister Eckhardt, y compararon los padecimientos del verdadero seguidor de Cristo con el *descensus ad inferos* en el sentido de angustia de sentirse abandonado. Marpeck, por ejemplo, en su opúsculo manuscrito *Von der Tiefe Christi* (1547),[47] comparó el bautismo con el *descensus Christi:* "Quien no encuentra a Cristo en lo hondo [del bautismo] no lo encontrará en lo alto, o sea en la bienaventuranza y la gloria perdurables." Pero desde los comienzos mismos también insistió Marpeck en la literalidad del descenso, diciendo que Cristo predicó el evangelio del perdón en el infierno.[48]

En el curso de la controversia con Marpeck, iniciada en 1542, expresó Schwenckfeld la opinión de que Cristo descendió al Averno como *triumphator,* y que allí predicó y tal vez, de alguna manera mística, compartió eucarísticamente su carne celestial con los moradores de esa región. (Recuérdese la doctrina de Ruperto de Deutz, *supra,* cap. II.1.)

[46] Carta del 29 de junio de 1528, en Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núm. 141, p. 171; y cf. núm. 144, p. 175; Bucer, *Enarrationes in Evangelia,* 1536, pp. 511-512.

[47] *Kunstbuch* (véase nota 49), 278a-301a.

[48] Documento editado por John C. Wenger, "Pilgram Marpeck's Confession of Faith", art. cit.; Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núm. 302.

Acusó a Marpeck de andar enseñando que el sufrimiento redentor de Cristo en la cruz no había sido completo hasta que descendió además al infierno para ser torturado por Satanás y, después, consagrado como Sumo Sacerdote.[49] Schwenckeld hizo aquí una útil observación teológica, que no redunda en descrédito de ninguno de los dos antagonistas. En la soteriología de Marpeck se postulaban, de hecho, dos obras de Cristo. Aunque no lo haya dicho expresamente así, parecería que, según él, Cristo padeció en la cruz por los pecados de todos los hombres que vivirían después de él, y *sufrió* en el infierno a manos de Satanás por los pecados de quienes habían muerto antes de su venida.

d) *La doctrina de la elección para la salvación*

De ordinario, la doctrina de la predestinación representa, no una extensión, sino más bien una restricción del alcance de la salvación. A pesar de ello, en los sectores de la Reforma Radical que aplaudieron la insistencia protestante en la predestinación, esta doctrina evolucionó en un sentido potencialmente universalista.

La doctrina de la predestinación fue, como es sabido, el meollo mismo de los sistemas teológicos del luteranismo y del calvinismo. Desde el punto de vista de los reformadores protestantes clásicos, estaba íntimamente trabada con la doctrina de la salvación por la fe sola. Las dos doctrinas, la de la predestinación y la del solafideísmo, constituían respectivamente el lado de Dios y el lado del hombre de una misma realidad espiritual básica. Esta realidad espiritual se hallaba en la base de la rebelión de los protestantes contra cualquier expresión de la idea de mérito humano, lo cual los llevaba a proclamar jubilosamente la experiencia y la teología de la gracia de Dios como don totalmente inmerecido. El protestantismo clásico no sólo se opuso a las formas groseras de la justificación por las obras, como el sistema de indulgencias. Estuvo también muy en guardia contra la importación de cualquier huella de meritoriedad, como, por ejemplo, cualquier intento de hacer de la santificación una demostración visible de la salvación. De aquí la frecuente acusación que los reformadores protestantes lanzaban contra el "nuevo monacato" de los radicales.

El espiritualista revolucionario Müntzer declaró que "quienes proclaman una justificación por la fe y no por las buenas obras yerran completamente".[50] A diferencia de Lutero, él veía, en un nivel, un papel redentor en la Ley. Lo propio de la obra redentora de Jesucristo –decía Müntzer– consiste en haber aceptado voluntariamente y en toda su extensión

[49] *CS*, XII, 797-803 (carta del 24 de marzo de 1549). Johann Loserth dice que Marpeck jamás enseñó semejante cosa, y Heinold Fast, "Ein neuer Handschriftenfund [el *Kunstbuch*]", p. 215, nota 100, dice que Schwenckfeld simplemente exagera.
[50] *Protestation*, pasaje citado por Gritsch, *Reformer*.

el castigo de la Ley. Pero, en el caso de las generaciones subsiguientes, las angustias o torturas del alma de cada hombre sometido a la *Anfechtung* le dan, por mediación del Espíritu Santo, la posibilidad de aceptar a su vez el sufrimiento, en imitación de Cristo. Así, la salvación no les viene a los hombres por la simple fe en Cristo, sino por el sufrimiento que cae sobre ellos en virtud de una ley que rige para todas las creaturas. La obra de Cristo queda deshistoricizada. El Espíritu Santo viene a ser el mediador principal de la salvación, puesto que es él quien conduce al renacimiento después del sufrimiento. Los elegidos que han pasado por ese proceso de regeneración son llamados por el Espíritu para infligir sufrimiento externo a quienes se han resistido al castigo interior de la *Anfechtung*. La alianza pactual de los amigos elegidos de Dios es una iglesia de transición entre el final del viejo mundo y el inicio del nuevo, gobernado únicamente por el Espíritu Santo. En la teología de Müntzer, el concepto de Palabra interior se convierte en un principio apocalíptico.[51]

En tierras destinadas a permanecer católicas, y particularmente entre los racionalistas espiritualistas de Italia, la severa doctrina protestante de la predestinación fue adoptada y predicada con un sentido de alegría liberadora. Éste es el mejor lugar para acordarnos de Camilo Renato y de aquellos que, aunque influidos por él, tomaron su nombre de otro de los radicales italianos, Fausto Socino. En su doctrina de la predestinación, Camilo Renato (cap. XXII.1) llegó mucho más lejos que San Pablo, San Agustín y Calvino, pues estableció una disociación completa entre la elección y la pertenencia a la verdadera iglesia visible de los santos, siempre y cuando los renacidos se separaran de la iglesia de la Antigua Alianza (la iglesia de los judíos) y de su contraparte, la iglesia opresivamente sacramental del Anticristo. Para Camilo, la predestinación era una doctrina liberadora respecto de la iglesia católica, pues salvaba al creyente sin exigir de él mayores compromisos eclesiásticos. Según él, y según su discípulo Socino, la iglesia de los elegidos de Cristo estaba presente dondequiera que se manifestara la virtud, definida como el amor o el interés del hombre por los demás hombres. Así, según estos racionalistas evangélicos, el humanitarismo venía a confirmar la predestinación para la salvación. Desde el punto de vista de otros espiritualistas italianos, como Juan Bautista Ítalo, que pasó una temporada en Estrasburgo (cap. X.3.a), la iglesia de los predestinados podía abarcar también a los paganos buenos, a los turcos y a los judíos.

Estrechamente relacionada con la reelaboración universalista de los textos bíblicos que hablan de la predestinación estaba la postulación de una iglesia invisible, conocida sólo de Dios, y en la cual tienen cabida muchos que ni siquiera conocen el nombre de Cristo. Como otros excesos espiritualistas, esta idea se remontaba, bien visto, al pensamiento del joven Lutero. La doctrina de la iglesia invisible aparece en dos formas, la iglesia de los elegidos ocultos y la iglesia del género humano en toda su

[51] *Protestation*, último capítulo, citado *ibid.*

diversidad, pero en ambos casos su intención y su espíritu eran inclusivistas. Fue formulada de manera especialmente concreta por espiritualistas como Schwenckfeld, Ziegler (cap. x.2), Franck (cap. xviii.3), Coornhert (cap. xxx.2), Postel (cap. xxii.2), y por los campeones de la tolerancia interconfesional en Polonia y Transilvania, como Paleólogo y Budny (cap. xxix.4), pero también fue aceptada por anabaptistas espiritualizantes como Bünderlin, Entfelder (cap. x.3) y Jacobo Kautz.[52]

Un rasgo recurrente de esta línea de pensamiento, por ejemplo en el anabaptista espiritualista Denck, en el espiritualista Ziegler, en el anabaptista mesiánico Bader y en el libertino Pocquet (cap. xii.2), fue la utilización que se hizo de una idea del Nuevo Testamento, la *apokatástasis* o *restitutio omnium* (Hechos de los Apóstoles, 3.21), para sostener la posibilidad de que algún día la salvación llegara a los mismos demonios. Ziegler citó expresamente a Orígenes en apoyo de su convicción de que los paganos y los demonios, a pesar de no haber tenido conocimiento de la misión de Cristo sobre la tierra, gozarían de la salvación antes del Día del Juicio.[53]

En términos generales, puede decirse que el espiritualismo y el racionalismo redujeron al mínimo, dentro de la Reforma Radical, el último de nuestros impulsos "ecuménicos", o sea el afán misionero. Pero lo que total o parcialmente brilló por su ausencia entre los espiritualistas y los racionalistas espiritualizantes, estuvo presente con redoblada intensidad entre los anabaptistas.

e) *El impulso misionero de la Reforma Radical* [54]

El protestantismo magisterial se preocupó por la reforma de la sociedad cristiana en un sentido cívico, territorial y nacional, evidentemente porque le fue imposible llevar a cabo una reforma unitiva de toda la cris-

[52] Sobre Kautz y su concepción de la iglesia invisible hay muchos datos en la refutación que de él hizo Bucer: Krebs y Rott, *Elsass,* I (*QGT,* VII), núm. 171.

[53] Krebs y Rott, *Elsass,* I, núm. 8, p. 13. Hay buen número de alusiones a la salvación de los diablos en la polémica anti-radical que se desarrolló en Estrasburgo: cf., por ejemplo, *ibid.,* núms. 285 y 358. Sobre la "restitución de todas las cosas", los demonios inclusive, véase el minucioso trabajo de Ernst Staehelin, *Die Wiederkehr aller Dinge: Rektoralrede,* Basilea, 1960. Sobre un aislado y original universalista inglés que, fundándose en un texto paulino (Romanos, 8:22), declaraba posible la salvación de todas las creaturas, inclusive las bestias y los pájaros, véase en mi *Wilderness and Paradise in Christian Thought,* cap. iii, 2, la mención que hago del capellán de Eduardo VI, Juan Bradford, quemado por hereje en 1555.

[54] Véase Franklin Littell, "The Anabaptist Theology of Missions", *MQR,* XXI (1947), 5 *ss.,* y Wolfgang Schäufle, *Das missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer,* Neukirchen, 1966 (*Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche,* XXI). E. Randolph Daniel, *Joachim of Flora and the Joachite Tradition of Apocalyptic Conversion in the Later Middle Ages,* Charlottesville, Virginia, 1966 (tesis doctoral inédita), ha llamado la atención sobre la influencia que en esto tuvo Joaquín de Flora, según el cual la *plenitudo gentium,* consumada gracias a la labor misional, era un requisito previo para el milenio y para la conversión de los judíos (cf. Mateo, 24:14, y Romanos, 11:25-26).

tiandad, en su cabeza y en sus miembros. Por así decir, los voceros de este protestantismo magisterial reconocieron la función profética de la crítica de la iglesia medieval, pero, en su teoría del gobierno o del ministerio, no dejaron formalmente ningún lugar para el profeta, como tampoco para el apóstol. En cambio, los exponentes de la Reforma Radical, con su identificación sectaria de toda la cristiandad territorial como un universo anti-cristiano o sub-cristiano (lo cual valía para los protestantes no mucho menos que para los católicos), se entregaron con vehemencia a la tarea pentecostal de hacer que esa cristiandad y el mundo entero abrazaran el cristianismo verdadero, en las distintas formas en que ellos lo entendían. Incluso los münsteritas, pese a toda su ferocidad, al abrazar y adoptar la versión hofmanniana de la elección, la combinaron con una concepción "ecuménica" de la misión universal, simbolizada en la insignia esférica del rey Juan Beukels. En la primera generación, cada creyente era un profeta o profetisa, y hasta un apóstol, o cuando menos un discípulo responsable de Cristo, pronto a propagar su fe a costa del martirio.

A lo largo de la historia de la Reforma Radical había ido surgiendo un nuevo tipo de cristiano, una especie de mezcla del devoto medieval que iba en peregrinación a Jerusalén, el mártir primitivo de la Jerusalén celestial y el emisario de la Jerusalén neo-apostólica. Este nuevo tipo de cristiano no era un reformador sino un convertidor, no un feligrés de una "parroquia", sino, reviviendo el sentido original de esa palabra del Nuevo Testamento, un morador *(paroikos)* en este mundo cuya verdadera ciudadanía estaba en el cielo (Hebreos, 11:9; Filipenses, 3:20) y que esperaba con ansias el descendimiento inminente de la Ciudad Celestial, como la Esposa preparada para recibir al Esposo en su segunda venida. Este nuevo tipo de cristiano no era ya ante todo un alemán o un gentil, no era ya primeramente un marido o una mujer, un noble o un campesino, sino un santo (Müntzer), un miembro de la alianza (Denck), un alma desposada con Cristo (Hofmann), un *electus* (Camilo Renato), un *christus* bautizado (Servet), un dios (Menno Simons), un hombre endiosado (Niclaes), un amigo de Dios (Schwenckfeld).

Los "regenerados en Cristo" se sentían auténticamente superiores al resto del mundo, y así lo proclamaban. Esta afirmación sectaria provocó en el seno de los propios conventículos una revolución social comparable con la que hubo en la iglesia primitiva, donde un esclavo dotado de carisma podía ser reconocido como obispo, y donde había conversos de las clases más altas cuya mayor alegría era poner sus posesiones terrenales y su influencia a disposición de los amados elegidos en Cristo. Y, al igual que en la iglesia primitiva, también en todos los sectores de la Reforma Radical son de admirar la movilidad, la determinación y el entusiasmo misionero-testimonial de los conversos, desde el anciano elegido por la congregación hasta la humilde mujer de un tejedor evangelista. Con su insistencia en la responsabilidad personal y en la fe explícita, el conjunto de la Reforma Radical empujó la doctrina luterana del sacerdocio de todos los creyentes en la dirección de un apostolado laico universal.

3. Reforma Magisterial y Reforma Radical[55]

Los anabaptistas, que casi siempre ponían el Nuevo Testamento por encima del Antiguo, solían celebrar sus reuniones, a imitación de los primitivos cristianos, en casas particulares o al aire libre. Cuando comenzaron a edificar casas dedicadas expresamente a sus asambleas, las hicieron del tipo más sencillo, por ejemplo en Polonia y en los Países Bajos, evitando todas las particularidades tradicionales y eclesiásticas en su construcción. Sólo en la ciudad de Münster (el tiempo que duró la teocracia anabaptista), en unas cuantas parroquias de la montañosa Retia, en la Transilvania de los unitarios y en algunos lugares de Polonia-Lituania llegó a ocurrir que los viejos edificios eclesiásticos fueran ocupados por los radicales. No se trataba sólo de que en muy pocos casos los magistrados locales hubieran tolerado que los radicales utilizaran las estructuras eclesiásticas del viejo régimen. Para los radicales, la consideración más importante era más bien que no se hubieran hallado a gusto en esas estructuras, pues, conscientes de ser un pueblo reformado y renovado, sentían ser ellos la iglesia auténtica de Dios, el templo vivo del Espíritu Santo (I Corintios, 3:16; II Corintios, 6:16). En lo íntimo de sí mismos habían llevado a cabo una ruptura radical con el establecimiento cristiano precedente o prevalente, católico lo mismo que protestante, antes de apartarse exteriormente de sus lugares físicos de culto. En casi todos los sectores, desde Inglaterra hasta Lituania y hasta Sicilia, la Reforma Radical fue una cristiandad sin campanarios. No estuvo atada a postes monumentales. La

[55] La validez de la concepción de *una* Reforma Radical lanzada en tres direcciones, con partidarios venidos de diversos estratos –antiguos sacerdotes, monjes, frailes y prelados, humanistas y caballeros, pero sobre todo gente ordinaria del campo y de las ciudades–, no descansa única y exclusivamente en el hecho de que, procedentes de las zonas marginales de los *corpora christiana* territoriales, protestantes o católicos, o acorralados en esas zonas (según el principio, aceptado a la sazón incluso por los católicos, de que *cuius regio, eius religio*), los radicales hayan acabado al menos por ser una agrupación supranacional, sin dejar de conocerse los unos a los otros, a pesar de las condiciones casi siempre sectarias de su existencia, y separados en casi todos los casos del estado territorial. Uno de los críticos más importantes del concepto del carácter no-magisterial de la Reforma Radical es James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword,* nueva edición (que incluye unas páginas de "Reflections and Retractions"), Lawrence, Kansas, 1976. También John H. Yoder, "«Anabaptists and the Sword» Revisited: Systematic Historiography and Undogmatic Nonresistants", en Oberman (ed.), *Deutscher Bauernkrieg, op. cit.*, pp. 270-284, ha optado por distanciarse de lo que fue en un tiempo un verdadero dogma historiográfico mennonita, a saber, la existencia continua de anabaptistas evangélicos que fueron decididamente pacifistas, y reconoce, al igual que yo, una gran variedad de posiciones en la gama que va del pacifismo a la beligerancia. Véase también Paul P. Peachy, "The Radical Reformation, Political Pluralism, and the *Corpus Christianum*", en Marc Lienhard (ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism,* La Haya, 1977. Sin embargo, ninguna de estas investigaciones recientes, ciertamente valiosas por su documentación y por su percepción de las especificidades históricas, va más allá de la forma germánica del anabaptismo, o sea que ninguna toma en cuenta a los anabaptistas italianos, que fueron pacifistas evangélicos convencidos, como tampoco el enorme contingente de pacifistas que hubo precisamente entre la aristocracia grande y pequeña de la zona polaco-lituana, y que fueron a menudo los dirigentes de los hermanos polacos.

grey radical de Cristo se apacentó en campos y valles sumamente variados. Esta movilidad social y geográfica ya ha sido observada en los capítulos precedentes como una de las características más salientes de la Reforma Radical.

Éste es el lugar adecuado para agrupar también nuestras impresiones acerca de la Reforma Radical en su conjunto, contrastándola con la Reforma Magisterial sobre todo desde el punto de vista del edificio político de la cristiandad. En efecto, un elemento básico de toda la exposición que hasta aquí hemos hecho es que, a pesar de las no pocas diferencias que hubo entre ellas, las diversas agrupaciones de radicales estuvieron marcadamente de acuerdo en esta línea de conducta: se apartaron siempre de las estructuras políticas en todos los niveles de magistratura, desde el trono imperial hasta el ayuntamiento local, en contraste con el protestantismo clásico, que se mantuvo marcadamente del otro lado, aceptando el apoyo e incluso la dirección de los magistrados en la tarea reformadora, pues los protestantes sostenían la teoría de que los magistrados de mentalidad reformista podían actuar como *miembros principales* de la iglesia (dentro del amplio contexto del sacerdocio de todos los creyentes) o como funcionarios *ordenados por Dios* y encargados por él del mantenimiento de la ley, el orden y el culto religioso adecuado. Tan importante fue esta oposición entre el protestantismo magisterial y el *protestantismo radical* (expresión que utilizaremos aquí por única vez), que se hacen necesarios algunos retoques finales en nuestra terminología y en nuestra tipología.

Las reformas de Lutero, Zwinglio, Bucer, Calvino y Cranmer han recibido hasta aquí dos designaciones: la de "protestantismo clásico" cuando el aspecto subrayado es fundamentalmente el doctrinal, y la de "Reforma Magisterial", colectivamente, cuando el aspecto que se enfoca es más bien la manera como las alteraciones doctrinales e institucionales fueron puestas en práctica por orden de los magistrados. Sin embargo, el término "magisterial" sirve *adjetivamente* para designar no sólo la tarea del magistrado, sino también la del *magister*, el maestro. En la iglesia católica, el *magisterium* es, eminentemente, algo que pertenece sólo a la competencia del Papa y a la de los obispos reunidos en concilio. En el protestantismo clásico, el *magisterium* doctoral fue algo que se les reconoció a los reformadores más importantes, uno sólo de los cuales, Cranmer, llegó a recibir la consagración episcopal. Tan grande fue la autoridad magisterial (magistral) en este sentido doctrinal o doctoral por parte de los reformadores más destacados, que dos de las tres principales subdivisiones doctrinales de la Reforma tomaron su nombre y se llamaron luteranismo y calvinismo. Así, pues, la Reforma Magisterial clásica fue "magisterial" no sólo en el sentido que fundamentalmente nos ha interesado, o sea en cuanto al papel amplísimo que en ella desempeñó el estado para poner en obra la reforma e incluso para imponer decisiones en cuestiones doctrinales, litúrgicas y eclesiológicas, sino también en el sentido subsidiario de haber concedido autoridad extraordinaria a la figura de un maestro

que (en contraste con todos los antiguos Padres de la Iglesia y con los escolásticos de la Edad Media, aunque uno de éstos fuera Santo Tomás de Aquino) pudo monopolizar la interpretación *autorizada* de la Escritura y de la tradición, y esto no sólo en cuanto maestro o fundador de una escuela de pensamiento teológico, sino también en cuanto el maestro más destacado de una iglesia reformada que afirmaba su verdad con exclusión de las otras.[56] En la Reforma Magisterial el *magister* teológico (en su función de *doctor ecclesiae*) y el magistrado se ayudaron mutuamente en la tarea de mantener la ley, el orden y la religión adecuada. Es verdad que Lutero tuvo que vencer una gran resistencia interior antes de reconocerle al príncipe una categoría de *Notbischof*, con el derecho episcopal de visita y superintendencia de las iglesias a través de representantes seglares y clericales. Es verdad también que Calvino prefirió durante un tiempo vivir desterrado en Estrasburgo, en protesta contra la desmesurada intervención de los magistrados en las reglamentaciones clericales que se hacían en Ginebra para la comunión. Pero, en su mayor parte, los reformadores magisteriales se entregaron en manos del estado, y a la hora de expulsar a los viejos creyentes de sus venerables recintos y a los radicales de sus conventículos, lo hicieron por la autoridad del estado.

Hubo también –innecesario es decirlo– diferencias muy importantes entre los luteranos y los calvinistas en cuanto a la teología del estado. Lutero no era hombre que se hiciera ilusiones acerca de los magistrados evangélicos. Desde luego, cuanto más religiosos fueran, mayores probabilidades habría de que cumplieran sus funciones honrosa y eficazmente, con un sentido muy agudo del papel que tenían en cuanto seglares en la santa tarea por ellos elegida, pero Lutero jamás hubiera considerado el estado como una institución expresamente cristiana, y jamás hubiera aprobado una cruzada (una guerra santa). Se contentó con marcar la frontera entre los Dos Reinos, el exterior y el interior, y para las cosas exteriores, incluso en materia de religión –aunque no en materia de conciencia–, aconsejó abandonarse a la sabiduría del estado. Calvino, que en varios sentidos estaba más cerca de los radicales que Lutero, por ejemplo en su resolución de limpiar no sólo la doctrina, sino también la forma de gobierno, de todos los elementos tradicionales que no estuvieran expresamente ordenados en la Escritura, y en su gran interés por la santificación y por la disciplina de la iglesia, se hallaba en lo referente al estado mucho más cerca de la iglesia papal. Calvino procuró fundar la autoridad y la competencia políticas en la revelación, y en toda la medida de lo posible se esforzó en lograr una magistratura regenerada bajo la tutela de la Iglesia Reformada. Pero, a pesar de estas importantes diferencias, una cosa capital tuvieron en común Lutero, Zwinglio, Bucer, Calvino,

[56] Es verdad que los anabaptistas *sobrevivientes* reciben también el nombre de un maestro y se llaman "mennonitas" y "hutteritas"; los racionalistas se llaman "socinianos", y los espiritualistas, "schwenckfeldianos". Pero sólo en el caso de estos últimos el depósito literario original del fundador ha ejercido un papel comparable con el de Lutero y Calvino.

Cranmer y todos los demás reformadores magisteriales: la importancia que concedieron a las estructuras políticas vigentes y al mantenimiento del orden social y moral, cosa que de ordinario significaba también la supresión o expulsión y en muchos casos la ejecución de los disidentes religiosos y otros no-conformistas.

La Reforma Radical, por el contrario, estuvo escatológicamente orientada a cierta forma inminente de un nuevo gobierno de Cristo, que tal vez sus santos estaban ya anunciando, y, en consecuencia, se mantuvo neutral, o ajena, o incluso claramente hostil con respecto a las estructuras políticas vigentes de Imperio, reino, principado y ciudad-estado.

Los radicales tenían una aguda conciencia de que Jesús había situado la acción litúrgica central de la comunidad de los santos, la celebración de su Cena como acto de rememoración y de esperanza, dentro del contexto de algo que podríamos llamar política cósmica, cuando les dijo a sus discípulos que no bebería más del fruto de la vid "hasta aquel día en que lo tengo de beber nuevo *con vosotros* en el reino de mi Padre" (Mateo, 26:29). Sabían que San Pablo, después de referir en severo tono de lección a los pendencieros corintios de qué manera había recibido del Señor el uso de la eucaristía, acompañada del nutritivo sustento de la *agape,* los instruyó en cuanto al significado escatológico de la periódica celebración: "Todas las veces que comiereis este pan y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que venga" a juzgar al género humano y a vindicar a los suyos (I Corintios, 11:26).

Los radicales fueron restauracionistas, empeñados en poner en práctica la idealizada armonía comunal de los santos de la iglesia de Jerusalén, según se describe en el segundo capítulo de los Hechos de los Apóstoles; pero también, algunas veces, fueron apocalipticistas, inspirados por la revelación bíblica y por las revelaciones de sus tiempos, y amigos de describir las señales del Reino y del Juicio inminentes. En este temple escatológico se hallaban más cerca de Lutero; pero aunque es verdad que también Lutero veía en todas partes portentos anunciadores del final de los tiempos, nunca dejó de leer el capítulo 13 del Apocalipsis a través del prisma del capítulo 13 de la epístola a los Romanos. En el caso de los radicales sucedía todo lo contrario.

El fracaso de la Guerra de los Campesinos y de movimientos análogos de aspiración social, económica y constitucional, que se extendieron desde Delft hasta Danzig y desde el Trentino hasta Transilvania, fue el trasfondo común de la actitud de repudio social para las estructuras establecidas de la cristiandad católica y reformada, actitud muy difundida, que encontró expresión en los tres sectores de la Reforma Radical.

Desilusionados y privados de derechos civiles, algunos de los radicales forzaron de tal manera la mirada para descubrir los signos de los tiempos, que llegaron incluso a imaginar que el Reino estaba ya tomando forma frente a ellos. Tomás Müntzer les dio a los príncipes reinantes de Sajonia una última oportunidad para que, abrazando la verdadera fe, se pusieran política y marcialmente al frente de las huestes de santos (cap.

IV.2.c). Miguel Gaismair, el caudillo campesino del Tirol, estaba incluso dispuesto a aliarse con Zwinglio y con el Dogo (cap. IV.2.e). En Zurich, durante un breve pero muy significativo momento, Conrado Grebel acarició la posibilidad de crear un "congregacionalismo reformado", esto es, de elegir una magistratura cantonal totalmente regenerada (cap. V.2.c). Juan Hut, como hombre que había estado en medio de la Guerra de los Campesinos, suspendió temporalmente su beligerancia y sublimó sus energías guerreras, remitiéndose al tiempo en que los santos rebautizados gobernarían junto con Cristo y darían la muerte a los impíos (cap. VII.4). Baltasar Hubmaier, el reformador zwingliano-anabaptista de Waldshut y Nicolsburg, no abandonó nunca, durante su corta vida, la opinión de que era lícito el uso de la espada para mantener el orden en la sociedad e incluso para proteger a la iglesia auténtica (cap. IX.2). Para Bernardo Rothmann, la entronización de Juan Beukels de Leiden como rey de Münster no fue otra cosa que la anunciada restauración del belicoso reino de David, en preparación del advenimiento del pacífico reinado de Cristo, el nuevo Salomón (cap. XIII.3).

Esas afirmaciones, esas especulaciones y extravagancias escatológicas no fueron, ciertamente, actitudes y episodios insignificantes. Todo lo contrario: se agigantaron de tal manera a los ojos de sus adversarios, que a todos los radicales, y no sólo a los münsteritas, se aplicó la designación de "anabaptistas" *en un sentido sedicioso y teocrático.* Sin embargo, casi todos los racionalistas evangélicos de Italia y de Polonia fueron pacifistas, y otro tanto hay que decir de todos los espiritualistas y espiritualizantes, como Sebastián Franck, Gaspar Schwenckfeld, Jorge Sículo y Enrique Niclaes. Bien visto, la única excepción fue la de Tomás Müntzer y sus seguidores. El pacifismo fue la actitud de la inmensa mayoría de los anabaptistas no-münsteritas.[57]

Entre todos estos radicales que no soñaban con participar en ninguna guerra santa de los últimos tiempos, la actitud frente a las estructuras políticas vigentes tuvo muchas variedades, desde la indiferencia hasta la agradecida aceptación de la protección de los príncipes (los hutteritas en Moravia, la Iglesia Menor en Polonia y Lituania, los unitarios en Transilvania). En su mayor parte, estos radicales moderados estuvieron de acuerdo en la necesidad de pagar impuestos. Algunos de ellos no vieron inconveniente en cumplir las funciones de guardias o de vigías en las murallas de sus ciudades, a condición de no tener que hacer uso de la espada. En general, los radicales de las diversas tendencias consideraron la magistratura como institución ordenada por Dios para castigar a los malhechores y para mantener el orden entre los "no-cristianos". Es verdad que Schwenckfeld y otros, especialmente aquellos que provenían de

[57] Clarence Bauman, *Gewaltlosigkeit im Täufertum: Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationszeit,* Leiden, 1968. Sobre los hutteritas, cf. el extenso artículo cuarto ("vom Schwert") del *Gran libro de los artículos* (1577), ed. por Friedmann, *Glaubenszeugnisse,* II (*QGT,* XII), pp. 239-298.

la clase de los caballeros o de los patricios, reconocieron incluso que el estado había sido instituido por Dios para la realización de obras buenas, como la construcción de caminos y canales, y también para reprimir el mal. Pero todos ellos, por regla general, sostuvieron que el estado no debía intervenir para nada en lo que era la vida cristiana, al menos en lo tocante a los "cristianos auténticos". En consecuencia, muchos miembros de los conventículos anabaptistas, desde Vilvoorde hasta Venecia, no quisieron aceptar nunca ningún cargo magisterial que pudiera requerir el uso de la espada. La Iglesia Menor de Polonia fue casi totalmente pacifista, y sus miembros provenientes de la nobleza llevaban un simple palo en lugar de espada. Tenían, al igual que Lutero, una doctrina acerca de los dos Reinos, pero no aceptaban la manera como Lutero había protestantizado el legado constantiniano con la doctrina de las vocaciones divinas en el mundo, entre ellas la del magistrado y la del militar. Más aún: sintieron que su obligación era dar la espalda no sólo a los cargos de gobierno y al oficio de soldado, sino también a varios otros oficios y profesiones que contribuían a la perduración de formas de vivir que ellos, como súbditos renacidos del Reino de Cristo, no podían ya aprobar moralmente.

La expresión más completa del impulso radical fue quizá la república hutterita, cuyos jefes, con el apoyo de benévolos magnates a quienes les complacía verse rodeados de colonos tan industriosos, organizaron el conjunto de una sociedad cristiana regenerada en todos los aspectos importantes, salvo en lo relativo a la acuñación de monedas y a las medidas de defensa militar. Las aspiraciones político-sociales de los campesinos y mineros acaudillados por Miguel Gaismair en el Tirol se vieron parcialmente realizadas en el comunismo cristiano del tirolés Jacobo Hutter, bajo la mirada benigna de los magnates de Moravia.

Según la visión histórica de estos hutteritas (expuesta en su famosa *Crónica*), como también de otros radicales, la degeneración del cristianismo, cuyos primeros síntomas pudieron haberse manifestado hacia fines de la era apostólica, tal vez unos cien años después de la crucifixión, fue un hecho consumado cuando el papa Silvestre I y el emperador Constantino hicieron su intercambio de prerrogativas. La consecuencia era clara: había que rechazar todas las doctrinas religiosas "impuestas" a la Iglesia por el Estado. De esas doctrinas, ninguna tenía implicaciones religioso-políticas tan profundas como la de la Trinidad. Se decía, en efecto, que esta doctrina había sido formulada por Constantino en el Concilio de Nicea, el año 325, e impuesta por él en su calidad de *pontifex maximus* imperial que profesaba ser "obispo de los de fuera", hasta el grado de que sus portavoces episcopales, como Eusebio de Cesarea, estuvieron a punto de identificar su imperio con el Reino prometido de Cristo sobre la tierra. No es, pues, de extrañar que, en medio del vigoroso movimiento de casi todas las agrupaciones por emancipar sus iglesias de la férula del estado, afirmando al mismo tiempo su ciudadanía cristiana en una ciudad celestial (Filipenses, 3:20), una "ciudad con fundamentos,

el artífice y hacedor de la cual es Dios" (Hebreos, 11:10), los radicales hayan lanzado buen número de acometidas contra la doctrina "niceno"-"constantiniana" de la Trinidad, oponiéndole enérgicamente las formulaciones ante-nicenas, mucho más simples, y expresando, en consecuencia, un gran desdén por las reglamentaciones y salvaguardias refinadamente elaboradas y filosóficamente formuladas por los Padres en los concilios celebrados entre el de Nicea (325) y el de Constantinopla (381). Sin embargo, el único lugar en que se organizó una Iglesia Unitaria totalmente anti-nicena fue Transilvania, en territorio del sultán de Turquía. Algo parecido puede decirse del grupo de Budny en Lituania. (Los hermanos polacos adoraban a Cristo como Rey del Universo y también de su Iglesia.)

La Reforma Radical alteró doctrinas e instituciones, movida por un afán de restauración radical de las creencias y prácticas del cristianismo primitivo en el contexto de un intenso fervor escatológico. La Reforma Católica (que hasta últimamente ha sido llamada Contrarreforma) corrigió abusos morales e institucionales y se preocupó de reorganizar cuidadosamente la iglesia según los módulos del Concilio de Trento. La Reforma Magisterial del protestantismo clásico cargó eminentemente el acento sobre la reforma de la doctrina. Decía Lutero: "Hay que distinguir entre doctrina y vida. La vida es tan mala entre nosotros como entre los papistas." Y a continuación: "Pero si no se reforma la doctrina, la reforma de la moral será en vano, pues la superstición y la santidad ficticia no pueden reconocerse sino mediante la Palabra y la fe."[58] Los protestantes clásicos, que tomaron posesión de los recintos sagrados de la cristiandad animados del espíritu de reforma doctrinal y apoyados además por la magistratura, se sintieron siempre los continuadores (ya reformados) de la iglesia católica de la Edad Media; y, desde el punto de vista de las estructuras, instituciones y dotaciones eclesiásticas, era ése un hecho que saltaba a la vista. En Inglaterra, bajo el mando de Enrique VIII y del arzobispo Cranmer, la ruptura con las costumbres del pasado fue menor aún. El ejemplo más visible y tangible de ruptura con el pasado es el de Zurich, bajo Zwinglio y el ayuntamiento reformado.

Esta ruptura personal e institucional con las cosas que en un pasado inmediato se habían creído y practicado fue un bandera desplegada al viento en todas las fases y en todos los sectores de la Reforma Radical. La sola práctica del bautismo de los creyentes bastaría para poner dramáticamente de relieve ese afán de discontinuidad, pues en la vida de cada individuo había un momento crucial y trascendental que señalaba el paso de la etapa precristiana a la etapa cristiana. Así, pues, tomando en cuenta el alcance moral, doctrinal e institucional y la profundidad social de la Reforma Radical, tal vez no sea acertado llamarla, como algunos pro-

[58] Tomo estas citas del artículo de Heiko Oberman, "Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LXI (1964), p. 252, notas 2 y 3. En este artículo, Oberman hace ver la utilidad de distinguir entre "reformación" (de la doctrina) y "reforma" (de la moral y de las instituciones).

ponen, "el Ala Izquierda de la Reforma [Protestante]". En realidad, hubo en la Reforma Radical no pocos residuos ascéticos y místicos procedentes de la tradición patrística, de la escolástica y de la piedad popular de la Edad Media;[59] y desde varios puntos de vista, pese a la endémica fisiparidad sectaria, estuvo más cerca que el protestantismo clásico del catolicismo reformado. Los radicales vieron a Jesucristo como el fundador de la Iglesia, la cual no era, para ellos, una continuación del Israel de la Vieja Alianza. A semejanza de los católicos, defendieron la libertad del albedrío en el campo de la fe y exaltaron la santificación como meta de la vida cristiana y anticipo de la salvación. Por consiguiente –aunque sin salirse, naturalmente, del marco sectario–, los radicales se proclamaron miembros de una Iglesia universal no ligada a ninguna raza o nación, un Pueblo gobernado por compromisos congregacionales y por disciplinas internas que trascendían las leyes de cualquier Estado terrenal y de ninguna manera dispuesto a ser absorbido por uno de esos Estados; un grupo selecto, separado del resto del mundo y caracterizado por la búsqueda de la santidad.

[59] Véanse los siguiente estudios: Kenneth Ronald Davis, *Anabaptism and Ascetism: A Study in Intellectual Origins*, Scottdale, Penn./Kitchener, Ontario, 1974; David Steinmetz, "Scholasticism and Radical Reform", art. cit.; J. K. Zeman, "The Medieval Background", *MQR*, L (1976); G. H. Williams, "German Mysticism and the Polarization of Ethical Behavior in Luther and the Anabaptists", *MQR*, XLVIII (1974); Steven E. Ozment, *Mysticism and Dissent*, New Haven-Londres, 1973 (Müntzer, Hut, Denck, Franck, Castellion, Weigel); y Werner Packull, *Mysticism and the Anabaptist Movement, 1525-1531*. Elkhart, Indiana, 1976.

XXXIII. LA REFORMA RADICAL: UNA NUEVA PERSPECTIVA

La Reforma Radical fue un movimiento de enorme vigor que estalló en el centro de la cristiandad durante los seis decenios que siguieron a los tres grandes manifiestos de la Reforma publicados en 1520 por Lutero. Tuvo toda clase de partidarios: labriegos y príncipes, artesanos y aristócratas, señoras devotas y humanistas desilusionados, y su entidad fue de tanto bulto como la de la propia Reforma Magisterial y la de la Contrarreforma. En realidad, sólo por asimilación a estos otros dos movimientos religiosos del siglo xvi ha podido recibir el nombre de "reforma". Fue, más bien, una ruptura radical con las instituciones y teologías existentes, impulsada por dos urgencias relacionadas entre sí: la de restaurar el cristianismo primitivo y la de preparar el mundo para la inminente venida del Reino de Cristo.

El pedobaptismo, equiparado con la circuncisión –y cuya eficacia sacramental nunca quedó perfectamente definida–, siguió siendo para los reformadores magisteriales el símbolo más sobresaliente de la continuidad entre sus iglesias y la vieja iglesia, y, a través de ésta, de su entronque con el antiguo Israel. A la inversa, para el más numeroso de los tres componentes de la Reforma Radical, el bautismo de los creyentes fue el símbolo y el principio constitutivo de una iglesia que ellos concebían, no como un *corpus christianum,* sino como un pueblo ligado por un pacto de alianza, un pequeño grupo disperso a lo largo de la historia y de la geografía, y que una y otra vez era congregado por el Espíritu de Dios y por su Palabra.

Aunque el espiritualismo, el anabaptismo y el racionalismo evangélico eran, hacia el final de la época aquí considerada, interpretaciones del cristianismo claramente distinguibles entre sí, la impresión que nos queda después de haberlas estudiado, impresión maciza y abrumadora, es que esas tendencias fueron, a su vez, parte de una conmoción aún más amplia, que agitó los estratos profundos del cristianismo a fines de la Edad Media. La Reforma Radical desecó las charcas salobres y abrió las compuertas para innumerables corrientes religiosas largo tiempo retenidas en los intersticios de la cristiandad medieval tardía, que fueron puestas en torrencial actividad por el solevantamiento de sólidos bloques de territorios reformados bajo reyes y príncipes y bajo los magistrados de muchas ciudades-estados. Dentro de la turbulenta corriente de reforma o restitución radical, las recientes vitalidades de la Reforma, como el solafideísmo, el biblismo, el predestinarismo y la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes, fueron adoptadas y llevadas rápidamente a extremos radicales. Hemos presenciado una y otra vez la transmutación de esos principios protestantes en conventículos, congregaciones y sínodos; pero también hemos estado percibiendo el acelerado flujo de piedad medieval tardía que iba por debajo de la superficie.

Desde luego, no hemos resuelto aún el problema de la relación entre la Reforma Radical y el cristianismo de la Edad Media. Sólo en algunos casos, aquí y allá, hemos llegado hasta los antecedentes medievales a propósito de ciertas regiones, instituciones y doctrinas.

Hemos retrocedido en los Países Bajos, por ejemplo, para llegar al pensamiento de Wessel Gansfort, que murió en 1489, pues nos importaba señalar la manera como la piedad eucarística de fines de la Edad Media pudo influir en el sacramentismo (cap. II.1), y cómo pudo en otros lugares (cap. XI.3) influir en la formulación de esa doctrina peculiar que es la de la carne celestial de Cristo. Hemos retrocedido en Bohemia hasta el año 1467 (cap. IX.1) para llamar la atención sobre ciertos antecedentes del rebautismo proselitista y de la comunidad de bienes de los hutteritas en esa región, especialmente entre los miembros del Partido Menor de la *Unitas Fratrum.* En Italia hemos retrocedido algunos decenios para captar algo del fervor escatológico representado por Savonarola y del ardor filantrópico de los proto-evangélicos (cap. I.5), y hemos penetrado en los Alpes cotienos en 1498 (cap. XXI.1) para tomar nota de la adaptación sincretista de los valdenses en esa región representativa, y para sugerir que los disidentes no-protestantizados eran terreno abonado cuando cayó la semilla del evangelismo radical italiano. Hemos retrocedido en Alemania hasta el *Bundschuh* de 1493 para insistir en el carácter y en los motivos religiosos de la intranquilidad social que estalló catastróficamente en la gran Guerra de los Campesinos (cap. IV.1).

No hemos contado la historia de los valdenses saboyanos *reformados* desde el sínodo de Cianforan de 1532 hasta las limitadas garantías que en sus asediadas cuevas y cabañas de los altos valles alpinos recibieron gracias al tratado de Cavour, de 1561,[1] como tampoco hemos dicho nada de lo que pasó con los hermanos bohemios *luteranizados* (antiguos miembros de la *Unitas Fratrum*) después de la muerte del hermano Lucas en 1528 hasta la *Confessio Bohemica* de 1575, la concesión de tolerancia por parte de Maximiliano en ese mismo año y su reubicación en Moravia (lo cual explica que, a partir de entonces, su designación más frecuente haya sido "hermanos moravos"). Fuera de eso, sin embargo, nuestra exposición de los muchos aspectos de la Reforma Radical, dentro de los insterstícios de una cristiandad reestructurada por el Protestantismo Magisterial y por el Concilio de Trento (1545-1563), ha sido esquemáticamente completa.

Hemos seguido la evolución del anabaptismo alemán hasta la disputa de Frankenthal de 1571; del radicalismo italiano en la península y en la diáspora hasta la muerte de Camilo Renato hacia 1572, de Juan Pablo Alciati en 1573 y de Francisco Stancaro en 1574, y hasta el traslado a Transilvania, en 1574, del doctor Nicolás Bucella, que en un tiempo fue espiritualista unitario anabaptista; hemos visto el desarrollo del radica-

[1] En este mismo año fueron asesinados los últimos valdenses que quedaban en Calabria. Véase Ernesto Poutieri, "La crociata contro i Valdesi in Calabria nel 1561", *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania,* IX (1939), 121-129.

lismo inglés hasta los días en que la congregación anabaptista de Londres fue extinguida en las llamas en 1575, y hasta la aparición del barrowismo y del brownismo; de los hermanos lituanos hasta la publicación, en 1576, del *De principalibus fidei christianae articulis* de Simón Budny, doctrina racionalista evangélica, unitaria, psicopaniquista y socialmente conservadora; del mennonitismo hasta la primera ley de tolerancia promulgada en 1577 por Guillermo el Taciturno; del hutteritismo hasta la muerte de Pedro Walpot en 1578; del espiritualismo evangélico hasta la composición de la *Vida de Cristo* de Valentín Weigel en 1578; del unitarismo transilvano hasta la muerte de Francisco Dávid, en la cárcel, en 1579; y de los hermanos polacos hasta Fausto Socino en 1579.

Salvo pocas excepciones, nos hemos limitado, según puede verse, a los años que van de 1517 a 1571/1579, siguiendo de manera bastante detallada, desde los puntos de vista regional, biográfico y doctrinal, toda la extensión de la Reforma Radical a medida que fue cobrando forma en oposición al protestantismo magisterial; y, por lo tanto, podríamos observar simplemente, en conclusión, que la Reforma Radical se separó en principio de las iglesias territoriales del protestantismo, reformadas o en trance de reforma, porque fue llevada a cabo por dos generaciones de hombres y mujeres seriamente comprometidos y *ya enajenados* de la cristiandad medieval que durante tanto tiempo el papado había descuidado espiritualmente y que el protestantismo magisterial estaba tratando ahora de ir reformando poco a poco. La Reforma Radical albergó impulsos que eran a la vez más primitivos y más modernos que las fuerzas motrices del protestantismo clásico.

Enrique Bullinger (cap. XXXI.1.b), el hombre del siglo XVI que más por extenso se ocupó de interpretar la Reforma Radical, procedió tendenciosamente cuando en *Der Wiedertäufer Ursprung* de 1560 quiso derivar todo el movimiento de una sola fuente, dándole el nombre de uno solo de sus elementos, pues es claro que la Reforma Radical brotó de muchas fuentes; pero estuvo en lo justo al entenderla como una unidad a pesar de su diversidad, de la cual era bien consciente, puesto que a él se debe la primera gran tipología del radicalismo.

En su sentido propio, tal como ahora lo conocemos, el anabaptismo no comenzó sino en 1525, en Zurich. Bullinger, sin embargo, encontraba su origen en la ciudad sajona de Zwickau y lo hacía remontar, en resumidas cuentas, a Satanás.[2] Su interpretación magisterial fue traducida al latín para beneficio de la comunidad internacional de clérigos y eruditos, y traducida también al holandés, con amplificaciones aquí y allá. También hubo proyectos para una traducción francesa. Sus obras anteriores contra los anabaptistas y los libertinos ya habían aparecido en varias tra-

[2] El análisis que sigue de la obra de Bullinger se basa en el libro de Heinold Fast, *Heinrich Bullinger*, Weierhof, Pfalz, 1959. Cf. su cita de la p. 93 sobre el origen satánico del anabaptismo: "...non e nostris intemperiis, sed ex malitia propria et suggestione diaboli, contra puritatem doctrinae et nostrum ministerium, exortos esse Anabaptistas".

ducciones inglesas. Y, por lo demás, Bullinger siguió escribiendo y publicando cosas sobre el mismo asunto hasta su muerte en 1575.

Así, pues, la historiografía eclesiástico-políticamente tendenciosa del sucesor de Zwinglio en Zurich hacia finales de nuestro período puede servirnos como una especie de atalaya para tener una visión panorámica final de la Reforma Radical en su conjunto, porque la obra de Bullinger fue la que estableció el patrón fundamental para la interpretación de la Reforma Radical por parte de investigadores situados en las tradiciones de las iglesias oficiales europeas hasta los tiempos más recientes. Además, como producto literario que cabe perfectamente dentro del marco cronológico de nuestra exposición y como monumento historiográfico de enorme influencia en las épocas subsiguientes, *Der Wiedertäufer Ursprung* nos ayudará a medir hasta dónde se extiende la reafirmación actual del papel desempeñado por los anabaptistas en el siglo XVI, y facilitará nuestro esfuerzo final por situar el conjunto de la Reforma Radical con mayor nitidez frente a la Reforma Magisterial en una perspectiva nueva.

Es verdad que, al tomar como alto mirador la polémica final de Bullinger, que por su título mismo se limita a los "anabaptistas", pareceríamos excluir de nuestro panorama último unas dos terceras partes del conjunto de tendencias que desde los comienzos de este libro definimos como constitutivas de la Reforma Radical, o, dicho en otra forma, dar indirectamente crédito a su descripción de una abigarrada banda de presuntuosos o patéticos sectarios y seres marginados, puestos en montón de manera indiferenciada, no ya, desde luego, como "anabaptistas", sino como "radicales", lo cual sería la misma cosa.

No es ésa, naturalmente, nuestra intención, como le constará al lector que en los capítulos precedentes ha visto el gran esfuerzo que hemos hecho por distinguir adecuadamente varias clases de anabaptistas y de espiritualistas, y cuando menos tres iglesias reformadas que sufrieron un proceso de impregnación y de reagrupación bajo el impacto del racionalismo evangélico (italiano).

La utilidad de la visión historiográfica de Bullinger, aparte de que nos sirve de punto de referencia para medir la extensión de nuestras revisiones, consiste precisamente en que Bullinger, después de todo, y dentro de las limitaciones impuestas por la época de polémicas y de crisis eclesiásticas que le tocó vivir, tomó en serio el pleno alcance de la Reforma Radical. Bullinger estuvo en lo justo al ver la Reforma Radical como un todo, a pesar de haberle dado un nombre equivocado, de haber cerrado los ojos a la diversidad de sus orígenes y de no haber prestado atención, dentro de la esfera de su polémica, a las importantes diferencias que había entre los distintos grupos. Tenía sin embargo la ventaja de su posición geográficamente central, y estaba, por lo tanto, bien familiarizado con mucho más que la forma indígena suiza del anabaptismo. Mantuvo una nutrida correspondencia y estuvo en contacto personal con los reformadores del bajo Rin, de Frisia y de Inglaterra. Estos últimos, sobre todo, se sirvieron abundantemente de sus escritos cuando les llegó el

momento de ocuparse de los afloramientos de la Reforma Radical en Inglaterra. Bullinger estuvo también en correspondencia continua con los polacos a propósito del anabaptismo y del arrianismo, y con los protestantes italianos de los Grisones y de otros lugares que tuvieron que habérselas con los radicales, e incluso, sin quererlo, acabó por hacerse amigo de algunos de los radicales, por ejemplo Camilo Renato y Lelio Socino. Además, el problema del anabaptista y anti-niceno Miguel Servet estaba fresco en su mente cuando escribió la última de sus grandes obras contra los extremistas religiosos. Desempeñó un papel en el proceso que culminó con la decapitación del triteísta Gentile. Había estado familiarizado durante largo tiempo con las doctrinas de Schwenckfeld, y en su último año de vida se ocupó del problema de ciertos schwenckfeldianos que se obstinaban en mantenerse aparte de la comunión reformada. Finalmente, los profetas de Zwickau, Müntzer, los münsteritas y los libertinos le habían suministrado desde hacía mucho (como también a los demás reformadores magisteriales) un inagotable surtido de epítetos y de ejemplos con que suplementar y reforzar el vocabulario patrístico y escolástico normal de insultos, de invectivas y de incriminaciones teológicas.

A pesar de la insuficiencia de su clasificación y de su tipología, y a pesar también de su error en cuanto a la génesis de la Reforma Radical y en cuanto a las relaciones existentes entre las principales agrupaciones que la constituían, Bullinger tuvo el acierto de sentir que, por grande que fuera la variedad, en todos los radicales actuaba algo que los ponía verdaderamente aparte de los reformadores magisteriales y de los católicos tridentinos.

¿Cuál fue, pues, esa concepción de la Reforma Radical que Bullinger dejó sólidamente fija en la mente de los contemporáneos que leyeron sus varias obras y sus consejos epistolares, y que consiguió dejar estampada en la historiografía del sectarismo de la Reforma hasta el presente siglo?

En primer lugar, hay que señalar un hecho extraño: Bullinger, como portavoz del protestantismo suizo germánico, se sintió obligado hasta el fin de sus días a defender a Zwinglio contra la acusación de Lutero, según el cual los sacramentarios suizos estaban animados esencialmente del mismo espíritu que los anabaptistas (!). Lutero tenía en mente, por supuesto, el hecho de que Carlstadt (acusado de sacramentarismo en Wittenberg, de fanatismo en Orlamünde, y de patrocinar en Rothenburg la causa de los campesinos durante su guerra) era persona bien recibida en Zurich y terminó su vida como catedrático en Basilea. Sin embargo, Lutero mismo jamás dijo concretamente que el anabaptismo suizo proviniera de Carlstadt, y ni siquiera de Müntzer.

Fue más bien Melanchthon el primero que trazó esa conexión en una declaración hecha por una única vez en el tratado *De anabaptismi exordio,* publicado por el diácono Juan Gast de Basilea el año de 1544.[3] Melan-

[3] Fast, *Bullinger,* p. 94, dice que no pueden caber dudas de que el crucial fragmento se debe auténticamente a la pluma de Melanchthon y no fue alterado por Gast, si bien no pudo localizarlo en las obras conocidas de Melanchthon.

chthon señaló a Nicolás Storch, de Zwickau, como el primero que difundió en Alemania "las ponzoñosas doctrinas" acerca de sueños enviados por Dios, revelaciones hechas directamente por él a los elegidos y la inminencia del Reino, predicando al mismo tiempo el desdén por la palabra externa y por los sacramentos y exaltando por encima de toda la guía directa del Espíritu Santo; o sea que, según Melanchthon, Storch fue el primero de esos espiritualistas a quienes Bullinger mismo colgó el mote de *Spirituöser.*[4]

Bullinger, autoridad supereminente en materia de anabaptismo suizo, dio un paso de gran trascendencia cuando decidió hacer caso de las palabras de Melanchthon transmitidas por el diácono Gast. Utilizó también la pista dada por Sebastián Franck, que había dicho que Müntzer predicó pero no practicó el rebautismo,[5] y la dada por Gaspar Hedio, que había hablado de una conexión entre Müntzer, el espiritualista revolucionario, y Grebel, el anabaptista evangélico.[6] Bullinger se sentó ante su telar erudito y tejió esos hilos formando con ellos un dibujo lo bastante plausible para exonerar a su amado Zwinglio y a su amada Suiza de haber sido los primariamente responsables del surgimiento del radicalismo. Tenía la seguridad de haber armado tan perfectamente todas las pistas y todos los testimonios –sobre todo cuando algunas de las pruebas le habían sido suministradas por los propios luteranos–, que al final podía justificar su reubicación de toda la oposición sectaria (contra Lutero y contra Cranmer, contra Calvino y contra él mismo) en la región sajona de Zwickau, o sea, nada menos, en los alrededores espirituales de Wittenberg. ¡Sajonia, y no Suiza, había sido el semillero de una bien trabada conspiración de libertinos, de revolucionarios, de fanáticos, de visionarios, de blasfemos y de comunistas!

Así, pues, si la Sajonia de Storch, Carlstadt y Müntzer vino a ser tenida por la patria original del sectarismo contraprotestante, esto no se debió fundamentalmente al egocentrismo de los primeros teólogos luteranos y de los estudiosos más tardíos, sino al esfuerzo de Enrique Bullinger, a la vez erudito y hábilmente tendencioso en lo eclesiástico-político, por limpiar a la Reforma Magisterial sacramentaria de Suiza de las acusaciones e insinuaciones que lo perturbaron hasta el final de su vida. El hecho de que Bullinger haya enviado ejemplares de su *Ursprung* a muchos príncipes, e incluso a la reina Isabel de Inglaterra, acompañados de cartas en que expresamente disociaba a Zwinglio y a las iglesias suizas de "los anabaptistas y otros sectarios" demuestra hasta qué punto pesaba sobre él y sobre sus colegas de Suiza la acusación luterana, y también la satisfacción que experimentaba al dejar asentado con gran copia de ar-

[4] Fast, *Bullinger,* p. 19.
[5] Fast, *Bullinger,* p. 95, que cita la *Chronica* de 1531.
[6] Fast, *Bullinger,* pp. 96-97, que cita los *Paralipomena* anexos al *Chronicon abbatis Urspergensis,* editado por Hedio en 1537, y de los cuales cita algunos pasajes en el apéndice, páginas 172-173.

gumentos que el anabaptismo suizo no era autóctono, sino importado de fuera.[7]

El carácter defensivo de la construcción historiográfica de Bullinger no fue un fenómeno aislado: se relaciona perfectamente con las acciones emprendidas en Zurich, Basilea, Ginebra y Berna en contra de Mantz, Joris, Servet y Gentile para reivindicar la ortodoxia de toda la Reforma en la confederación helvética; en efecto, fue preciso esperar hasta la Paz de Westfalia, firmada en 1648, para que la Iglesia reformada se sintiera plenamente segura en su sitio constitucional dentro del Imperio (completamente fragmentado ya entonces) y para que las iglesias reformadas de dentro y de fuera del Imperio disfrutaran de derechos iguales a los de las iglesias territoriales y nacionales luteranas.

Al atacar a la Reforma Radical por su origen a la vez satánico y sajón, Bullinger dio también pruebas de la característica preocupación de un eclesiástico territorial por poner en la picota la actitud separatista de esos radicales que se abstenían de participar colectivamente en la vida y los sacramentos de las iglesias reformadas o que se aislaban de los demás en sus conventículos, y que en cualquiera de los dos casos rehuían farisaicamente la plenitud de las responsabilidades en la sociedad cristiana.

Bullinger dividió a los anabaptistas en dos grupos: el grupo "general" (evangélico), definido sobre todo según la práctica de los hermanos suizos que él conocía mejor, y el grupo "especial", o sea el de los anabaptistas marginales, entre los cuales distinguía hasta doce clases.

Desde la perspectiva lograda al cabo de cuatro siglos de polémicas, apologías e investigaciones a partir de las reflexiones y compilaciones a que Bullinger se entregó hasta su muerte en 1575, debería sernos posible aclarar los sentidos en que la Reforma Radical, a pesar de sus divergencias inherentes, fue una entidad histórica real y concreta. Debería sernos posible ver todas sus analogías y todas sus diferencias con la Reforma Magisterial, y reconocer en esa forma el enorme interés que ofrece no sólo en sí misma, sino también como una fuerza que hasta el día de hoy ha sido teológicamente malentendida y socio-políticamente subestimada, pues una descripción y un análisis adecuados de esta fuerza afina nuestra comprensión del protestantismo clásico en todas sus realizaciones y en esa unilateralidad suya que de otro modo sería inexplicable.

Si bien lo vemos, una presentación equitativa de la Reforma Radical es un requisito tan importante para entender el protestantismo normativo como lo es una idea precisa de la Reforma Magisterial para comprender la dirección tomada por el catolicismo tridentino.

Hagamos primero que reaparezcan en el escenario los principales grupos y personajes que tuvieron un papel en la que bien podríamos llamar –si no por otras razones, por los millares de martirios– la tragedia de la Reforma Radical (1517-1571/79). Después de contemplar una vez más a las *dramatis personae* reunidas ante nosotros, podemos dedicar el

[7] Fast, *Bullinger*, pp. 65-66.

resto del capítulo a hacer algunas reflexiones sobre los temas que han hecho de las tres extensas y complicadas peripecias –la anabaptista, la espiritualista y la racionalista– una unidad coherente, emocionante y dramática.

Definidos desde el punto de vista regional, hemos visto cómo los anabaptistas formaron los grupos siguientes: los hermanos suizos; los anabaptistas de Austria y de la Alemania meridional que siguieron las huellas de Juan Denck, Juan Hut y Pilgram Marpeck; los hutteritas comunitarios; los anabaptistas hofmannitas (anti-calcedonios) de la Baja Alemania, los Países Bajos, Inglaterra y Prusia, en la línea de Melchor Hofmann y Menno Simons; los münsteritas revolucionarios, seguidores de Hofmann y de Juan Mathijs; los anabaptistas de la Italia septentrional, casi todos predestinarios, psicopaniquistas y anti-nicenos; y los hermanos polacos y lituanos, que habían ido haciéndose más y más anti-nicenos aun antes de la llegada de Fausto Socino. La prioridad cronológica de los hermanos suizos, que por tales o cuales razones mantuvieron más o menos intactas (aunque sin someterlas a especulación) una cristología calcedonia y una doctrina nicena de la Trinidad, no les da derecho a ser considerados ellos solos como la norma para el anabaptismo del siglo XVI, con exclusión de esos otros rebautizantes bien organizados en sectas que fueron, por ejemplo, anti-calcedonios (los mennonitas), anti-nicenos (los primeros hermanos polacos) y anti-lateranos (los sectarios italianos).

Las siete agrupaciones primariamente regionales que acabamos de enumerar, cada una de ellas con sus respectivos y variados rasgos doctrinales y disciplinarios, han sido divididas también, esquemáticamente, en tres tipos morfológicos. En la mayor parte de los casos, la tipología que se les dio en nuestro punto de partida ha quedado confirmada en nuestras detalladas exploraciones. Los anabaptistas evangélicos fueron los pacifistas grebelianos, mennonitas, hutteritas, marpeckianos y rakowianos. Los anabaptistas revolucionarios o macabeos, poseídos de celo escatológico, se creyeron especialmente llamados por Dios para usar la fuerza y apresurar así el advenimiento del Reino. Al lado de los münsteritas en su última fase, los únicos que estuvieron en esta categoría fueron los escasos seguidores de Agustín Bader, que tenían sueños mesiánicos, aunque él no recurrió a la fuerza. Los batenburguenses parecen haber sido münsteritas que habían perdido en gran medida la visión hofmanniana de los primeros integrantes del grupo y que fueron calculadoramente violentos. Los anabaptistas espiritualizantes acentuaron las tendencias místicas, sacramentarias o predestinarias existentes en la Reforma Radical globalmente considerada, y a causa de ello acabaron por menospreciar todas las ordenanzas de la cristiandad conventicular, sin exceptuar ni el bautismo ni la excomunión; y aquí entran, por ejemplo, Juan Denck, Cristián Entfelder, Adán Pastor, Gabriel Ascherham, Juan de Ries y Camilo Renato, los cuales, especialmente en las últimas fases de su vida, estuvieron al borde del espiritualismo evangélico o del racionalismo anti-trinitario, cuando no llegaron incluso más allá. Miguel Servet, que influyó en el grupo de Gone-

sius, es difícil de clasificar porque fue a la vez un pensador especulativo y un exponente de la significación redentora de los sacramentos.

Estos tres tipos soteriológicos de anabaptismo han sido reconocidos a lo largo de nuestra exposición, junto con las correspondientes disposiciones psicológicas de sus caudillos. Nuestra terminología ha quedado confirmada en cuanto a su validez por la ayuda que nos ha dado para distinguir entre los anabaptistas a los siervos sufrientes, a los heraldos militantes y a los meditadores vigilantes.

Sin embargo, visto el asunto de cerca, las designaciones simplemente geográficas han resultado convenientes con mucha frecuencia, porque nos han liberado de la necesidad de ir especificando tediosamente qué doctrinas, qué rasgos, qué actitudes tenía determinado grupo en determinado momento. En efecto, esos conjuntos de características que poseen un valor determinativo para nuestra clasificación morfológica integral han aparecido de hecho, en fases de transición o en individuos poco representativos, de manera efímera o esporádica y por contagio e interacción, dentro precisamente de casi todos los desarrollos regionales.

A fines del período que hemos estudiado, todas las agrupaciones radicales, salvo unos cuantos supervivientes esparcidos aquí y allá, habían desaparecido o se habían convertido en otra cosa. Los únicos que se mantenían en pie eran los anabaptistas evangélicos. Estos anabaptistas evangélicos habían recorrido gran parte de la ruta que los llevó al aislamiento "denominacional" o confesional, a saber, los mennonitas (divididos a su vez en varios grupos mutuamente exclusivos), los hermanos suizos y los hutteritas.

Más aún que en el caso del anabaptismo, la naturaleza del espiritualismo se ha mostrado, en el curso de nuestra exposición y análisis, como algo sumamente variado y complejo. Aquí también hemos observado diferentes expresiones de los fenómenos reconocidos por nosotros como una tendencia recurrente, aunque no siempre hayamos insistido en relaciones genéticas demostrables. Aquí, de hecho, más que en el caso del anabaptismo, nos hemos contentado con señalar analogías y tipos temperamentales. En efecto, a diferencia del sectarismo auténtico (o sea el anabaptismo), que es eclesiológico o constitucional en su impulso externo, la espiritualización, emparentada con el misticismo, es una tendencia que depende en gran medida de las dotes y la disposición individuales, y que por consiguiente hace su aparición en los más diversos ambientes eclesiásticos. Así y todo, hemos reconocido también aquí tres variantes morfológicas recurrentes, a saber: los espiritualizantes evangélicos o conventiculares (y, al lado de ellos, los meditadores especulativos y solitarios), los espiritualizantes conformistas y los espiritualistas proféticos o revolucionarios. Esta clasificación representa un ligero ajuste o refinamiento de la terminología con que iniciamos nuestro libro.[8]

[8] En la introducción de este libro, y en la de la colección de *SAW*, los términos fueron "espiritualistas evangélicos", "espiritualistas racionales" y "espiritualistas revolucionarios".

Rasgo común a todos los espiritualistas fue la insistencia en el contacto inmediato con lo divino, aunque las vías fueran distintas: la carne celestial de Cristo, la Palabra interior o la posesión por el Espíritu. Rasgo común a la mayoría de los anabaptistas fue igualmente una veta antinomiana que en su forma más suave podía ser simplemente una exaltación de la gracia por encima de la ley, pero que podía intensificarse y convertirse en un íntimo repudio de toda organización en la vida eclesiástica, a veces bajo la cubierta de un conformismo impuesto por razones de prudencia, y a veces expresado en un abierto desdén de las normas éticas aceptadas. Con respecto a la ley, sin embargo, los espiritualistas proféticos se mantuvieron aparte de los espiritualizantes conformistas y de los espiritualizantes conventiculares en un sentido muy importante: lo que repudiaban esos espiritualistas revolucionarios, animados de un gran fervor escatológico, no eran las leyes de Moisés y de Cristo, sino los cánones y las ordenanzas de una cristiandad que ellos consideraban moribunda. Con el celo de profetas impulsados por el Espíritu, tomaron ciertamente muy en serio las ordenanzas corporativas del Reino cuyo advenimiento querían propiciar.

Los espiritualizantes evangélicos o conventiculares se reunían en conventículos aparte, pero era muy poco el caso que hacían de los sacramentos y ordenanzas tradicionales. Tales fueron los sacramentistas holandeses, los schwenckfeldianos y los loístas, y también algunos solitarios especulativos, como Franck.

Los espiritualizantes conformistas, aunque pueden haber tenido conventículos propios, se conformaron, en principio, a las iglesias establecidas en los diferentes territorios. Tales fueron los libertinos, los nicodemitas y los familistas, así como algunos pensadores especulativos, por ejemplo Weigel.

Hubo, finalmente, los espiritualistas revolucionarios, que, a diferencia de los libertinos, eran conscientes de un enorme abismo entre Dios y el hombre, y que sin embargo, como Müntzer, Carlstadt (en la época central de su vida) y Postel (en su última fase), Paleólogo y otros muchos individuos menos carismáticos, se sintieron llamados por el Espíritu Santo o poseídos por el Espíritu en su desempeño de un papel profético; que, en contraste con todas las otras clases de espiritualistas, tomaron en serio las estructuras de la iglesia y de la sociedad; y que se sintieron señalados por una vocación especialísima como instrumentos del Espíritu Santo para instaurar la justicia social del milenio bajo la quinta monarquía de Cristo o la tercera época del Espíritu Santo.

Los racionalistas evangélicos, que constituyeron el tercer principal sector de la Reforma Radical, eran partidarios de una actitud racional ante el cristianismo. En sus comienzos dieron señales de estar emparentados con los espiritualistas en cuanto a su escatología (si bien ésta se basaba más en la doctrina de la elección que en la experiencia del Espíritu) y con los anabaptistas evangélicos en cuanto a su atención a la Biblia. Estuvieron un tanto menos diversificados que los espiritualistas y que los

anabaptistas, y, por otra parte, ostentaron varios de los rasgos de estos dos grupos. Fueron, por principio de cuentas, aquellos evangélicos italianos que, como los "protestantes" valdesianos, rompieron un día con la iglesia católica y acabaron más tarde desilusionados también de la forma helvética de protestantismo. Fueron un grupo disperso de teístas éticos, con antecedentes generalmente aristocráticos o clericales, que estaban sostenidos por una piedad predominantemente individualista, y que tenían en común *1)* con los anabaptistas evangélicos su pacifismo, *2)* con muchos anabaptistas y con la "sección libertina" de los espiritualistas su confianza escatológica en la resurrección de las almas muertas o dormidas de los elegidos para gobernar con Cristo a partir de su inminente segunda venida, y *3)* con los espiritualistas evangélicos en general su indiferencia ante los sacramentos y otras ordenanzas del cristianismo organizado, y aun su eliminación completa. Una característica de estos racionalistas evangélicos –aunque no enteramente distintiva– fue su revolucionaria cristología: poco a poco fueron negando la naturaleza divina de Cristo y afirmando su humanidad plena y su calidad de Hijo adoptivo de Dios, con lo cual esperaban liberar su imagen de la pesada caparazón dogmática armada por las formulaciones de Nicea y de Calcedonia, proponiendo un Cristo plenamente humano y exclusivamente humano, el fruto primero o la prenda primera de aquella resurrección prometida a todos cuantos lo siguieran en su camino para ser salvados y también para ser vindicados por sus acciones pacifistas, tolerantes y filantrópicas.

Hemos visto cómo algunos de los racionalistas evangélicos de la diáspora italiana lograron transformar, en grados diversos, tres iglesias reformadas del oriente europeo, de tal manera que éstas, hacia el final del período cubierto por nuestra historia, constituyeron un tercer gran sector geográfico de la Reforma Radical, a saber: los unitarios transilvanos acaudillados por Francisco Dávid, los hermanos lituanos dirigidos por Simón Budny, y los socinianos de Polonia (continuadores, estos últimos, de los antiguos hermanos polacos, que conservaban residuos anabaptistas y calvinistas y fueron transformados por Fausto Socino). Desde algunos puntos de vista, la iglesia sociniana o rakowiana tardía acabó por ser una amalgama de los tres ingredientes principales de la Reforma Radical, pues incluso el espiritualismo encontró expresión en la manera como Fausto Socino eliminó personalmente la ordenanza del bautismo y reconstruyó programáticamente en forma de escuela lo que había sido la Iglesia Menor de Polonia. Esta tendencia espiritualista quedó reforzada más tarde a partir del edicto que expulsó de Polonia a los socinianos (en 1658). Los socinianos desterrados anduvieron de un lado para otro como un espíritu incorpóreo, capaz de impregnar diversas iglesias y congregaciones en Holanda, Alemania e Inglaterra durante la segunda mitad del siglo XVII y durante el XVIII.

Así, pues, la Reforma Radical, con sus tres divisiones principales, fue comparable con la Reforma Magisterial, pues da la casualidad que ésta fue asimismo tripartita: luterana, reformada (calvinista) e isabelina.

Hasta aquí hemos pasado en revista las importantes diferencias que hubo entre el anabaptismo, el espiritualismo y el racionalismo evangélico, así como las graduales afinidades que llevaron del uno al otro. En el curso de nuestra exposición hemos hecho un esfuerzo especial por interrelacionar las tres direcciones del movimiento y las vidas de sus capitanes y por conectar estas vidas y estas tendencias con las de los caudillos y las iglesias protestantes. Ahora, en este capítulo final, lo que queremos es subrayar la íntima coherencia de la Reforma Radical tripartita, y sugerir, que fue al menos una entidad tan bien recortada como el propio protestantismo, también tripartitamente dividido, es decir, un movimiento que con toda justicia puede ponerse al lado de la Reforma Magisterial, la Contrarreforma, el humanismo renacentista y el nacionalismo como una de las cinco fuerzas capitales de la gran era de descubrimiento, reforma y revolución.

Los radicales, por principio de cuentas, no estuvieron empeñados en una reforma de la iglesia, sino en la restitución de la iglesia. El movimiento radical, cuya evolución hemos estado siguiendo en sus diversas formas y en las distintas regiones por él alcanzadas, ha sido llamado Reforma Radical, según hemos dicho, fundamentalmente para reivindicar su sitio entre los grandes movimientos de la era de la Reforma.[1] En realidad, la diferencia que hubo entre ella y la Reforma Magisterial y la Contrarreforma fue su actitud de inconformidad con una mera reforma. Los radicales fueron partidarios, más bien, de una ruptura tajante con el pasado inmediato y con todas sus instituciones, y estuvieron a favor de la restauración de la iglesia de los primeros tiempos, o bien de la fundación de una iglesia totalmente nueva, movidos a ello por un ardor escatológico mucho más intenso que el que pudiera encontrarse en todo el protestantismo normativo o en todo el catolicismo.

Esta actitud de intensa expectación, que imprimió su sello en la casi totalidad de la Reforma Radical y la separó de los católicos y de los protestantes, fue resultado de un cambio de visión histórica. Muchos de los radicales abandonaron la idea tradicional de que la iglesia estaba viviendo en la sexta edad del mundo. Desde los tiempos de San Agustín, esta sexta edad se había identificado con el milenio de que habla el capítulo 20 del Apocalipsis, durante el cual las potencias de Satanás estaban siendo tenidas parcialmente a raya por los magistrados cristianos. La sustitución de la idea tradicional por varias escatologías terriblemente mal armonizadas y en competencia unas con otras levantó las esperanzas de los radicales, en algunas fases y en algunas localidades, a niveles verdaderamente calenturientos.

Será oportuno recordar aquí esas diversas escatologías para verlas en una ordenación sistemática.

El esquema trinitario de Joaquín de Flora († 1202) dejó en el pensamiento religioso europeo una huella extraordinaria. Partiendo del principio hermenéutico de la concordancia o de la tipología (que presuponía la unidad del pueblo de Dios a lo largo de los tiempos) y no de la mera

alegoría, Joaquín de Flora reelaboró y modificó la división que había hecho San Pablo de la historia del mundo en tres edades, la edad *ante legem,* la edad *sub lege* y la edad *sub gratia,* y habló de tres leyes tipológicamente relacionadas y con fronteras no rígidas entra la una y la otra: la ley del Padre, la ley del Hijo y la ley del Espíritu Santo. Basados en cálculos que pretendían armonizar las profecías de Daniel y las del Apocalipsis, los discípulos de Joaquín de Flora asignaron a cada una de esas épocas una duración total de aproximadamente 1260 años.

Para los neo-joaquimitas, el inicio de la era del Espíritu podía situarse en distintas fechas, de acuerdo con el acontecimiento del pasado que mejor pudiera interpretarse como el momento en que la iglesia apostólica quedó por debajo de su misión. Para un neo-joaquimita como Servet, por ejemplo, la defección de la iglesia ocurrió el año en que Constantino ocupó el trono imperial o el año en que por decisión suya se celebró el Concilio de Nicea (325), y en este segundo caso el momento escatológico vendría a ser el año 1585. Para David Joris, Antonio Pocquet y Guillermo Postel, la tercera edad había comenzado con sus respectivas conversiones o sus respectivos renacimientos. Rothmann fechó la segunda caída hacia el año 135 e hizo su propia adaptación del esquema tripartito, interpretando la última fase de la segunda ley como el belicoso reino davídico, que venía a preparar el camino para la tercera ley, durante la cual reinaría el segundo Salomón, Cristo.

Otra manera de cálculo escatológico, muy visible en el espiritualista profético Tomás Müntzer y en los anabaptistas evangélicos Juan Hut y Melchor Hofmann, fue la basada en la concepción de los cuatro imperios o monarquías, que se remontaba al comentario de San Jerónimo sobre el profeta Daniel. Al cuarto imperio, que era el romano, había de suceder una quinta monarquía o época, la del gobierno directo de Cristo sobre sus santos.

Especialmente interesante fue la doctrina escatológica según la cual la mujer que busca refugio en el desierto (Apocalipsis, 12:6) era la verdadera Iglesia, identificada también con la Esposa "que sube del desierto, recostada sobre su Amado" (Cantar de los Cantares, 8:5). Los sostenedores de esta escatología encontraban consuelo en la idea de estar cultivando la parcela de su pequeña iglesia, congregación de unos pocos, paraíso provisional mantenido a duras penas en espera del advenimiento del milenio.

Hemos encontrado también la idea del retorno de la Gran Época, combinación de la Edad de Oro de los clásicos, el Paraíso y la Iglesia primitiva. Esta idea aparece, con diversos grados de fuerza y en diversas permutaciones, en Baltasar Hubmaier, Juan Hut, Melchor Hofmann, Menno Simons, Dietrich Philips, Jacobo Hutter, Miguel Servet, Camilo Renato, Guillermo Postel y Jorge Schomann.

Un milenarismo más generalizado, con base en un esfuerzo de armonización de profecías bíblicas (de los libros canónicos y de los apócrifos) adicionadas con una variedad de pronósticos medievales, fue la escatolo-

gía más común porque, siendo una especie de materia amorfa, podía ser siempre susceptible de nuevos cálculos a la luz de los signos y acontecimientos de la época.

Sintiéndose como un paraíso provisional o un huerto cercado, como el presagio de la tercera Era del Espíritu o de Cristo, como la avanzada de la Quinta Monarquía (la de Cristo Rey) o como la puerta de entrada del milenio, las iglesias de la Reforma Radical estuvieron sostenidas y fortalecidas por la convicción de que ellas y sus carismáticos dirigentes eran los instrumentos de que se valdría el Señor para escribir la historia de los últimos días.

Esta intensa convicción existente en el seno de la Reforma Radical acerca del inminente final de una era fue la que impulsó desde dentro a Lelio Socino, a Servet, a Gregorio Paulo y a Francisco Dávid no menos que a Schwenckfeld (llamado Eliandro), a Joris (el tercer David) y a Tomás Müntzer (el profeta de la Quinta Monarquía). En esta temperatura apocalíptica bautizó a los conversos Juan Hut, el hombre del fervor, marcándoles la frente con la señal de la cruz, y buscando siempre más, hasta completar los ciento cuarenta y cuatro mil santos del inminente Reino profetizado; en ella profetizó Melchor Hofmann, el nuevo Elías, el descendimiento de la nueva Jerusalén en Estrasburgo; y en ella describió Camilo Renato los rasgos de la Edad de Oro a punto de regresar bajo los benignos auspicios de Cristo. En cualquier circunstancia en que estuvieran, los radicales experimentaban la efusión del Espíritu y contemplaban las demás señales anunciadas por Isaías, el cuarto libro de Esdras, Daniel, Joel, Malaquías y el vidente del Apocalipsis. Su actitud de intensa expectación fue lo que los movió a todos a repudiar el bautismo de los infantes practicado por la vieja iglesia y lo que justificó su llamado a un arrepentimiento final en el espíritu del segundo y tercer capítulos del Apocalipsis: un cambio total de modo de pensar, una confesión de los pecados y una regeneración de los verdaderos creyentes, para salvarse de la ira venidera.

Este mismo omnipresente clima de esperanza y temor fue lo que impulsó a todos los radicales a apartarse completamente de la idea inherente en el *corpus christianum* medieval, a desconocer los órganos históricamente elaborados por él, y a asumir, como lo habían hecho los cristianos primitivos, una actitud de indiferencia frente al estado, institución perteneciente a una era a punto de quedar abolida, o bien una actitud entre hostil y provocativa ante potencias humanas que, significando para ellos la persecución y el martirio, no podía menos que servir para confirmarlos en su convicción de ser a la vez los peregrinos, los misioneros y los mártires o testigos de esa Ciudad que de un momento a otro descendería de los cielos o brotaría mesiánicamente de los escombros de una era que se estaba cayendo en pedazos. De ahí que casi todos los radicales hayan insistido en la separación total de iglesia y estado; de ahí que la disposición de los reformadores magisteriales a servirse del poder coercitivo de reyes, príncipes y ayuntamientos les haya parecido una desviación

del cristianismo apostólico no menos deplorable que las pretensiones de los papas.

Fue también esta seguridad apocalíptica de que estaba a punto de venir una era presidida por Cristo o por el Espíritu Santo lo que provocó la formación de nuevos órganos de disciplina interior entre los cristianos auténticos, sustitutos de la excomunión y de la inquisición de papas y obispos, y sustitutos asimismo de la vigilancia y de las sanciones magisteriales, a saber, la restitución de la práctica de la exclusión por parte de la congregación reunida, en conjunción con la observancia del sacratísimo banquete de la Nueva Alianza en Cristo.

Finalmente, fue este abrumador sentido escatológico de estar presenciando los albores del milenio o de la era final lo que movió a los radicales a enviar por todas partes nuevos apóstoles, encargados de anunciar que el tiempo del Señor estaba a la puerta. No sólo los anabaptistas, sino también los espiritualizantes de mentalidad menos institucional, como Loy Pruystinck, Antonio Pocquet y Enrique Niclaes, se consideraron a sí mismos como emisarios apostólicos. Voceros de la Reforma Radical tan distintos entre sí como Hut, Marpeck, Hutter, Menno Simons, Schwenckfeld, Paracelso, Servet, Gherlandi, Postel, Paleólogo, Dávid, el Tiziano, Jorge Sículo y Czechowic hablaron y actuaron como portadores de una comisión divina que los obligaba a anunciar un mensaje de liberación a aquellos que seguían sentados en las tinieblas y les daba la audacia de sentirse apóstoles, sin perjuicio de que varios de esos mismos voceros del radicalismo censuraran las pretensiones eclesiásticas no sólo de los reformadores protestantes, sino de compañeros de secta que también se daban a sí mismos el título de apóstoles.

Los exponentes de la Reforma Radical, según hemos visto a lo largo del libro, fueron los únicos que sometieron a escrutinio las ordenaciones y divinas comisiones del clero de la vieja iglesia, y que las encontraron deficientes. A semejanza de los primeros cristianos, los radicales vieron el sacerdocio del Templo antiguo como algo que había caducado al completarse la obra redentora de Cristo. No había más Sumo Sacerdote que Cristo. En consecuencia, era preciso reordenar y reconstituir el régimen del Nuevo Israel elegido por Dios, un sacerdocio ya no según la carne, un sacerdocio, asimismo, no legitimado ya a través de los conductos sacramentales de la gracia apostólica, atascados, como ellos hubieran dicho, por la corrupción.

El repudio de la ordenación antigua, la prominencia de los "seglares" y la transformación de toda la congregación de creyentes en un nuevo pueblo de Dios, un sacerdocio regio, un apostolado laico, fueron quizá los rasgos que más claramente diferenciaron a los reformadores radicales de los reformadores magisteriales. Los prohombres de la Reforma Magisterial viajaron mucho, asistieron a gran número de coloquios, dietas y disputas y estuvieron en correspondencia con muchos magistrados y con muchos colegas de otros territorios; pero nunca se sintieron llamados a evangelizar o a emprender misiones. Algunos de ellos declararon expre-

samente que el oficio apostólico había caducado en la antigüedad, mientras que otros se contentaron con ver en los obispos nacionalizados los únicos sucesores autorizados de los apóstoles. En todo caso, de lo que se ocuparon los reformadores magisteriales fue de la reforma, no de la expansión misionera. Por el contrario, los reformadores radicales, al igual que los católicos de los nuevos tiempos, proyectaron misiones más allá de las fronteras de la cristiandad.

Poseídos, por otra parte, de la firmísima convicción de estar viviendo en los albores de una nueva era, los reformadores radicales habían comenzado a alterar su concepción del papel redentor de Cristo, sin ser plenamente conscientes ellos mismos, en un principio, de las repercusiones que traería esa alteración. Cristo dejó de ser para ellos el Sumo Sacerdote que se sacrificó a sí mismo, y vino a ser sobre todo el ejemplar del sufrimiento, o el Señor de la venganza, o la Palabra interior que se sustancia a sí misma. En su temperatura intensamente escatológica, era natural que sufriera grandes transformaciones la concepción básica de los radicales acerca de lo que constituía la salvación y acerca de lo que constituía el papel de Cristo en la redención de los hombres. Sin repudiar expresamente en un principio la doctrina anselmiana de la redención, pero cada vez más decepcionados por la insistencia de Lutero en la justificación prácticamente a expensas de la santificación, y en todo caso dispuestos a evocar al Cristo humilde más como ejemplar que como sacrificio, y a esperar su inminente regreso como vengador, los radicales descuidaron o se limitaron a repetir rutinariamente el pensamiento de que la muerte de Cristo fue un rescate pagado al demonio o un sacrificio expiatorio para aplacar a la Divinidad, y en vez de eso se dedicaron a construir nuevas especulaciones con que matizar o con que sustituir las versiones tradicionales de la doctrina de la redención. Varias formulaciones contradictorias o complementarias acerca de la redención objetiva aparecieron unas al lado de otras en el fermento de las nuevas maneras de pensar y de las nuevas experiencias, desde la justificación subjetiva y la santificación observable hasta la concepción de la regeneración física y la deificación eucarística o bautismal. Todas estas formulaciones podían pretender no ser sino provisionales, pues la salvación definitiva era algo que quedaba pendiente para los radicales no menos que para los reformadores protestantes clásicos (más reservados, estos últimos, en sus pronósticos del Juicio Final). Algunos radicales se concentraron en la adquisición del estado o experiencia de *Gelassenheit;* otros, en la mortificación y la regeneración, concebidas en formas diversas; otros, en la identificación contemplativa de la Palabra interior y eterna; otros, en el evangelio de todas las creaturas, evangelio de sufrimiento redentor como camino hacia la claridad; otros, en la deificación progresiva mediante un renacimiento inmersionista en Cristo o mediante el sustento de la carne celestial de Cristo, que a su vez podía obtenerse por una masticación interior o bien por una celebración formal y disciplinada de la Cena del Señor; otros, en la total obediencia a Cristo y en la esperanza de una inminente vindica-

ción gracias a la segunda venida de Cristo y a la resurrección de la carne; y otros, finalmente, en la entrada inmediata en las filas de la auténtica iglesia militante, como avanzada y lugar de reclutamiento para la era del milenio.[9]

El anabaptismo ha sido llamado "una contrarrevolución abortada en el seno de la Reforma".[10] Desde luego, de toda la Reforma Radical puede decirse que fue un movimiento abortado. No cabe duda de que fue incompleta. Su repudio de todo sentido de la solidaridad sacramental de la iglesia a través de los siglos no tiene mucho atractivo ni siquiera para los descendientes directos del movimiento que hoy se precian, por encima de todo, de su propio linaje espiritual. Pero los radicales tenían un sentido del tiempo cósmico y una intuición de la unidad esencial de todo el género humano, anticipadamente redimido por Cristo en el Calvario. Estaban fervientemente convencidos de la responsabilidad que cada verdadero cristiano tenía en cuanto testigo de Cristo en el mundo, y habían llegado a la vez a una nueva conciencia de las responsabilidades colectivas o "pactuales" anejas a la cristianización radical de zonas de relación humana eclesiásticamente descuidadas hasta entonces, y tan básicas como la fraternidad de los seres humanos de todas las clases, la igualdad de varones y mujeres y la solidaridad de todas las razas de la humanidad ante un Dios que no hace acepción de personas. Tenían un aguzado sentido de la responsabilidad personal *(Verantwortlichkeit)* ante Dios y ante los hombres en la práctica de la vida disciplinada de las iglesias, con independencia de los órganos de la sociedad civil, y un nuevo y diversificado ámbito de experiencia y de teoría en el campo de ese negocio cristiano básico que es la salvación.

Hubo de todo en la Reforma Radical. No faltaron los fanáticos, los charlatanes ni los pillos. Pero si nos fijamos en la gran mayoría de esa poderosa hueste de hombres y mujeres cuyas vidas hemos esbozado, la impresión abrumadora que nos queda es de admiración por su seriedad, por su solitaria valentía, por la fuerza de sus convicciones. Eran conscientes de un propósito providencial que informaba cuanto hacían. La desolación, la miseria, la brutalidad y la delirante locura del vasto escenario en que representaron sus papeles se les hacían llevaderas por la intensa seguridad que tenían de que en la sombra de sus cruces estaba Dios poniendo los ojos en ellos, porque ellos eran su pueblo amado. Como resumen de una visión global, el testimonio de los radicales puede enunciarse así: el cristianismo no es un juego de niños; ser cristiano significa comprometerse.

Pese al intolerante exclusivismo en el régimen eclesiástico por parte

[9] Véase Hans J. Hillerbrand, "Anabaptism and the Reformation: Another Look", *CH*, XXIX (1960), 404-423, artículo especialmente útil porque se centra en la justificación como categoría teológica clave para distinguir a la Reforma Radical de la Reforma auténticamente protestante. Véase también mi "Sanctification", *loc. cit.*

[10] Lowell H. Zuck, "Anabaptism: An Abortive Counter Revolution within the Reformation", *CH*, XXVI (1957), 221-226.

de algunos, o a las serias alteraciones en el dogma por parte de otros, o a su sublimación de los sacramentos, los valientes hombres y mujeres de la Reforma Radical merecen que su testimonio vuelva a presentarse ante los tribunales menos rígidos de otra época.

Pensemos en las cuatro doctrinas más generalizadas entre los partidarios de la Reforma Radical. En cuanto a las dos primeras, o sea el bautismo de los creyentes y el sueño o muerte del alma mientras llega el día de la resurrección, salta impresionantemente a la vista el hecho de que el más ilustre de los teólogos protestantes modernos, el equivalente de lo que fueron Zwinglio o Calvino y en cierto sentido sucesor de ellos –aunque su cátedra misma no esté en Zurich ni en Ginebra, sino en Basilea–, está de acuerdo con aquellos antipedobaptistas y psicopaniquistas tan despreciados en sus tiempos. En cuanto a la tercera doctrina, es un lugar común decir que la separación programática de iglesia y estado, aceptada desde hace mucho por la cristiandad norteamericana como un principio básico, ha significado un beneficio enorme tanto para las iglesias como para el estado. De manera muy especial, por lo que se refiere a la cuarta de las doctrinas o actitudes típicas de la Reforma Radical, el Gran Encargo (el "Id y enseñad a todos los pueblos"), es evidente que el misionero protestante de los siglos XVIII, XIX y XX, con su hondo interés por la educación, la atención médica y las conversiones personales en Asia y África, y también en su patria, a través de las misiones internas de las iglesias y denominaciones establecidas, es un heredero auténtico de Marpeck, Schwenckfeld y Budny, con su doctrina del libre albedrío, o sea de la responsabilidad personal, y con su convicción de que la iglesia trasciende a la nación y a la cultura local, por mucho que también sea heredero de Lutero, Zwinglio o Cranmer, con su doctrina de la predestinación, su preocupación por la reforma, su concepción casi exclusivamente corporativa de esta reforma y su consiguiente olvido del Gran Encargo de hacer fructificar las tierras baldías de Sión, dentro y fuera de las fronteras de la cristiandad histórica.

En la plenitud de los tiempos, los mártires auténticos que hubo entre los radicales pueden llegar a ser vistos por todos como miembros admirables de esa Iglesia más amplia que es la comunión de los santos, los elegidos de cada nación.

Desde el punto de vista constitucional, en la amplia perspectiva de la historia de la Europa central, también resultó abortado el impulso revolucionario de la Reforma Radical.

Desde las congregaciones sacramentistas, pasando por las juntas y los parlamentos del campamento campesino, hasta los conventículos anabaptistas internamente disciplinados y las grandes y pequeñas deliberaciones sinodales, de Venecia a Vilna, la Reforma Radical fue, en su tendencia central, un movimiento a la vez individualista, conventicular y universalista. Fue el último gran esfuerzo que hicieron los pequeños terratenientes y los burgueses dentro del Imperio medieval tardío y en sus zonas fronterizas por reordenar la cristiandad de acuerdo con los preceptos

evangélicos y sobre la base de la asociación libre y la responsabilidad individual.

Tomemos el caso de Inglaterra. No hay duda de que en la Inglaterra de hoy reina un pluralismo cristiano democrático y crítico, y que detrás de esta posición hay un legado constitucionalmente permanente que data de la época de las Guerras Civiles y de la Commonwealth y que influyó decisivamente para que las cosas fueran así. Pero en las postrimerías del Imperio los sostenedores de esa posición fueron triturados, como en un molino, entre una rueda de abajo, el territorialismo particularista de los príncipes, sancionado por el protestantismo magisterial, y una rueda de arriba, el papel dominante de los Habsburgos en el Imperio, para privilegio de una dinastía y de un catolicismo rígidamente demarcado. La implacable supresión de la Reforma Radical por los príncipes y los patricios protestantes y católicos causó una desfiguración permanente de la estructura social y constitucional de la Europa central, que culminó en los tratados de Münster y de Osnabrück, sancionadores de la completa desintegración del gran ideal de los tiempos medievales: el sueño de una sociedad cristiana universal.

No hace falta estar de acuerdo con las creencias religiosas de los puritanos ingleses del siglo XVII, ni con las de los partidos religiosos que estuvieron a su izquierda, como los *Levellers* y los *Diggers,* para reconocer su indispensable contribución a la evolución de la sociedad democrática moderna con sus grupos voluntaristas, sus sistemas de partido y su concepto de una oposición política sin desmedro de la lealtad.[11] De manera parecida, no hace falta ser un mennonita, un schwenckfeldiano o un unitario para reconocer sin dificultades el potencial constitucional de la Reforma Radical, que no llegó a realizarse. Es una tragedia de la historia constitucional del centro europeo hasta los tiempos modernos, con dos malhadados intentos de restaurar el Imperio en términos puramente nacionalistas, el que en el siglo XVI la revolución evangélicamente motivada de campesinos, pequeños burgueses, algunos caballeros y algunos humanistas, después de ser perseguida y aplastada, no haya pasado, aunque fuera tardíamente, por una sublimación constitucionalmente significativa en algún tipo de gloriosa revolución europea central.

Desde luego, la Reforma Radical del siglo XVI no tuvo un Oliverio Cromwell. Más aún: en su mayor parte, no creyó en el uso de la fuerza, excepto aquí y allá, cuando algunos radicales tuvieron que reaccionar como bestias acosadas. En casi todos los sectores, los reformadores radicales fueron pacifistas. Por otra parte, a diferencia de sus equivalentes de un siglo más tarde, y a diferencia también, desde luego, de los calvinistas que guerrearon por la libertad en Holanda en la segunda mitad del propio siglo XVI, los reformadores radicales no abrazaron casi nunca la doctrina de la predestinación, monopolio teológico del protestantismo nor-

[11] Véase mi artículo "The Religious Background of the Idea of a Loyal Opposition", en D. B. Robertson (ed.), *Voluntary Associations,* Richmond, 1966, pp. 55-89, donde amplío mis reflexiones sobre este tema.

mativo. En vez de eso, exaltaron la idea de la santificación y, dentro de sus límites, aspiraron a imitar a Cristo y a los cristianos de la iglesia primitiva, con su mentalidad de mártires. Renuentes al empleo de la fuerza, se entregaron en cambio al refinamiento de las disciplinas del espíritu en las comunidades de miembros unidos por la alianza de una buena conciencia con Dios.

Así, pues, la Reforma Radical fue también una revolución constitucional abortada. Pero aunque el eco del testimonio teológico de estos radicales no alcance a llegar a nuestro oído interior después de recorrer cuatro siglos –ya sea porque tengamos formalmente más creencias que ellos, ya sea porque tengamos menos–, la evocación de sus angustias y de su valentía frente a los severos tribunales de sus tiempos nos moverá a saludarlos humildemente desde lejos como a nobles ciudadanos de esa comunidad más vasta que es la república de toda la humanidad. Esos hombres que leyeron el *Liber creaturarum*, el *Liber sapientiae* y el *Evangelium* en la Escuela de Cristo, confirmados por diversas señales de renovación en la seguridad de ser miembros, por alianza, de un nuevo y mejor Israel, murieron confiados en la bondad de su elección: haber vivido obedientemente en el centro sufriente de la historia redentiva, a imitación de aquel que quitó los pecados del mundo.

Cap. III, nota 18 (p. 66). Añádase estos tres importantes estudios, publicados después de 1975: Reinhold Schwarz, *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und die Taboriten,* Tübingen, 1977; Abraham Friesen y Hans Jürgen-Goetz (eds.), *Thomas Müntzer: Wege der Forschung,* Darmstadt, 1978; y Werner O. Packull y James M. Stayer, *The Anabaptists and Thomas Müntzer,* Dubuque-Toronto, 1980.

Cap. III, nota 20 (p. 68). A las obras básicas mencionadas en esa nota 20 (fuentes documentales y bibliografías) cabe añadir varios estudios generales sobre el anabaptismo, que tienden cada vez más a interpretarlo como movimiento de origen policéntrico, muy diversificado así desde el punto de vista regional como desde el punto de vista teológico, y en muchos casos tan anti-clerical como anti-magisterial: Hans Jürgen-Goetz, *Radikale Reformatoren: 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus,* Munich, 1978; William R. Estep, *The Anabaptist Story,* 2ª ed., Grand Rapids, Michigan, 1975, junto con la obra editada y traducida por el mismo Estep, *Anabaptist Beginnings 1523-1533: A Source Book,* Nieuwkoop, 1976; Walter Klassen, *Anabaptism: Neither Protestant nor Catholic,* Waterloo, Ontario, 1973; H. W. Meihuizen, *Van Mantz tot Menno: De verbreiding van de doperse beginselen,* Amsterdam, 1975; Hans Jürgen-Goetz, *Die Täufer: Geschichte und Deutung,* Munich, 1980; y James M. Stayer, "The Anabaptists", en: Steven Ozment (ed.), *Reformation Europe: A Guide to Research,* St. Louis, 1982, cap. 6. (Véanse también, casi a continuación, las adiciones al cap. IV, nota 1.)

Cap. III, nota 40 (p. 76). Sobre la réplica de Lutero al *Sermón* de Müntzer véase ahora Siegfried Bräuer, "Die Vorgeschichte von Luthers «Ein Brief and die Fürsten zu Sachsen»", *Luther-Jahrbuch,* XLVII (1980), 40-70.

Cap. IV, nota 1 (p. 82). A los estudios sociológicos sobre la Reforma Radical añádanse estos dos: Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525-1618,* Ithaca-Londres, 1972, y Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution: Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation,* Munich, 1977.

Cap. V, nota 61 (p. 134). Otro buen estudio sobre la figura de Schwenckfeld es el de Peter C. Erb, *Schwenckfeld in His Reformation Setting,* Valley Forge, 1978.

Cap. X, nota 69 (p. 300). El estudio más reciente es el de Christoph Dejung, *Wahrheit und Häresie: Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck,* Zurich, 1979.

Cap. XI, nota 76 (p. 370). En las ideas de Schwenckfeld sobre la preexistencia *ab aeterno* de la carne de Cristo influyó mucho su maestro Adam Reissner, según demuestra Peter C. Erb, "Adam Reissner: His Learning and Influence on Schwenckfeld", *MQR,* LIV (1980), 32-41.

Cap. XI, nota 90 (p. 372). Sobre el concepto de la "divinidad corporal" de

Cristo según Servet véase ahora Elizabeth Feist-Hirsch, "Michael Servetus and the Neoplatonic Tradition: God, Christ and Man", *BHR,* XLII (1980), 561-575.

Cap. XII, nota 41 (p. 392). Añádase la importante compilación editada por A. F. Mellink, *Documenta Anabaptistica Neerlandica,* vol. II: *Amsterdam (1536-1578),* Leiden, 1980, y el artículo del mismo Mellink, "The «Radical Underground» in the Dutch Radical Reformation", publicado en el *Bulletin* [*of the*] *Monumenta Anabaptistica Neerlandica,* núms. 12-13 (1980-1981), 43-57.

Cap. XIII, nota 15 (p. 406). Sobre la práctica de la poligamia y sobre el fervor milenarista, rasgos tan característicos del episodio de Münster, véase, respectivamente, James M. Stayer, "Vielweiberei als «innerweltliche Askese»", *Mennonitische Geschichtsblätter,* XXXVII (N. F. XXXII, 1980), 24-41, y G. List, *Chiliastische Utopie und radikale Reformation: Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert,* Munich, 1973.

Cap. XIII, nota 35 (p. 417). La continuidad entre el pensamiento de Hofmann, el drama de Münster y el grupo de seguidores de Juan de Batenburg ha sido estudiada por L. G. Jansman, *Melchioriten, Munstersen en Batenburgers: Een sociologische analyse van een millenistische beweging,* Buitenpost, 1977.

Cap. XIV, nota 1 (p. 423). Merece señalarse, a pesar de su brevedad, la excelente contribución de George K. Epp, "The Spiritual Roots of Menno Simons", en: Harry Loewen (ed.), *Mennonite Images,* Winnipeg, 1980, pp. 51-59.

Cap. XIV, nota 14 (p. 428). Las ideas de Menno Simons sobre la vocación ministerial han sido analizadas recientemente por Russel Mast, "Menno Speaks concerning the Ministry", *MQR,* LIV (1980), 106-116.

Cap. XVIII, nota 6 (p. 495). La postura de Schwenckfeld en el coloquio irénico de Tübingen (1535) ha sido estudiada por Richard L. Harrison, "Schwenckfeld and the Tübingen Colloquy", *MQR,* LII (1978), 237-247.

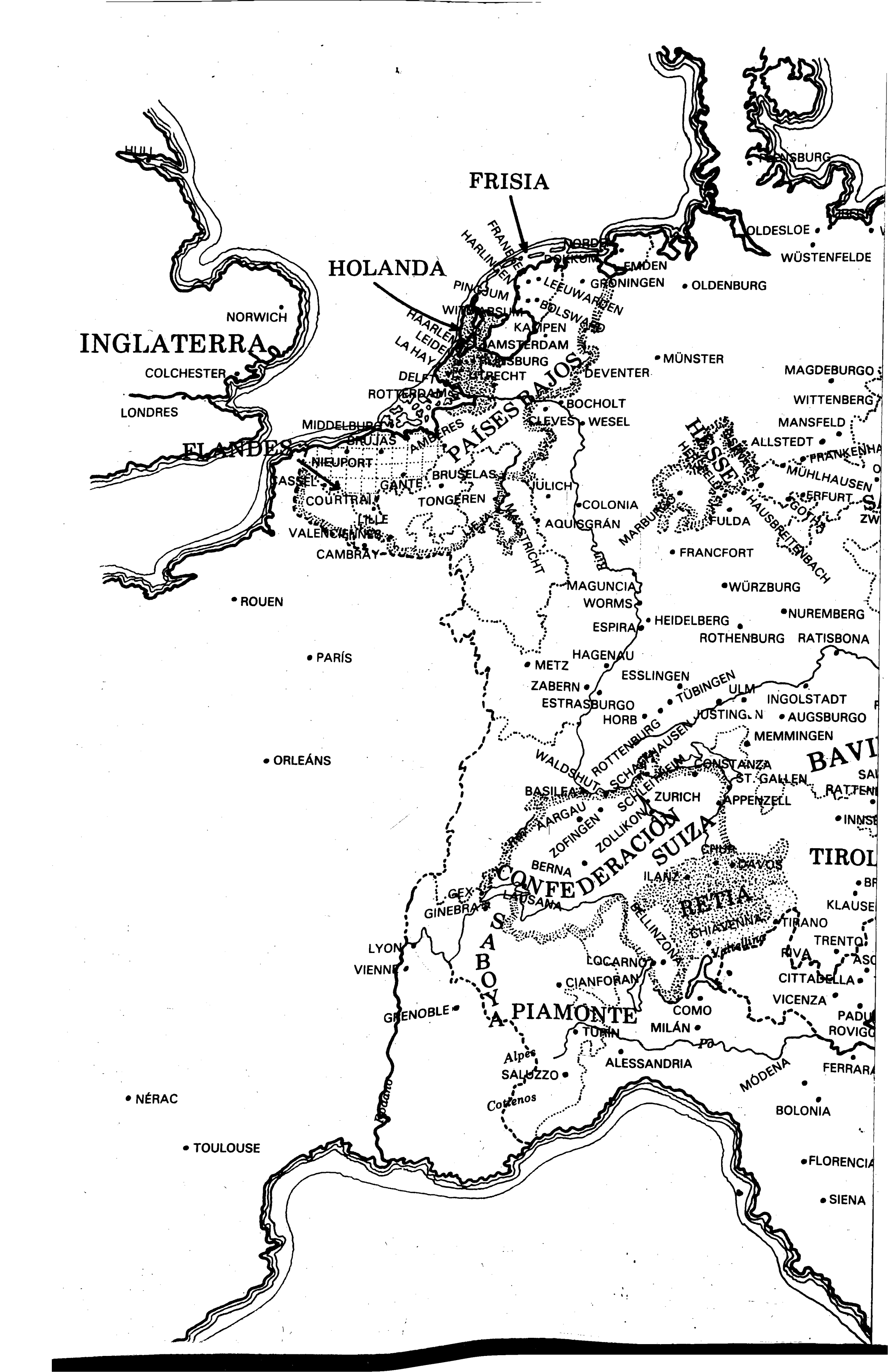
Cap. XXIII, nota 1 (p. 646). Hay un excelente estudio sobre Calvino en su relación con la Reforma Radical: Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals,* Grand Rapids, Michigan, 1981 (ed. original holandesa, 1973).

ÍNDICES

ÍNDICE ANALÍTICO *

* Tal como se ha hecho en el cuerpo del libro, los nombres de personajes del siglo XVI están hispanizados, por ejemplo *Felipe* Jäger y *Juan Bautista* Rota. Los nombres modernos, en cambio, mantienen su forma original, por ejemplo *Friedrich* Jäger y *Ettore* Rota. Este índice ha sido preparado por Jas Reuter.

ÍNDICE GENERAL



FRISIA
HOLANDA
INGLATERRA
NORWICH
COLCHESTER
LONDRES
FLANDES
OLDESLOE
WÜSTENFELDE
NORDEN
EMDEN
GRONINGEN
OLDENBURG
LEEUWARDEN
HARLINGEN
BOLSWARD
KAMPEN
AMSTERDAM
HAARLEM
LEIDEN
LA HAYA
DELFT
ROTTERDAM
UTRECHT
DEVENTER
MÜNSTER
BOCHOLT
CLEVES
WESEL
PAÍSES BAJOS
MIDDELBURG
BRUJAS
AMBERES
NIEUPORT
CASSEL
GANTE
BRUSELAS
COURTRAI
TONGEREN
LILLE
VALENCIENNES
CAMBRAY
JÜLICH
COLONIA
AQUISGRÁN
MAASTRICHT
MAGDEBURGO
WITTENBERG
MANSFELD
ALLSTEDT
MÜHLHAUSEN
ERFURT
GOTHA
HESSE
HERSFELD
FULDA
HAUSBREITENBACH
MARBURGO
FRANCFORT
WÜRZBURG
NUREMBERG
MAGUNCIA
WORMS
ESPIRA
HEIDELBERG
ROTHENBURG
RATISBONA
ROUEN
PARÍS
METZ
HAGENAU
ZABERN
ESSLINGEN
TÜBINGEN
ULM
INGOLSTADT
ESTRASBURGO
HORB
AUGSBURGO
MEMMINGEN
ORLEÁNS
WALDSHUT
ROTTENBURG
SCHAFFHAUSEN
SCHLEITHEIM
CONSTANZA
ST. GALLEN
BASILEA
ZURICH
APPENZELL
AARGAU
ZOFINGEN
ZOLLIKON
CONFEDERACIÓN SUIZA
BERNA
CHUR
DAVOS
ILANZ
TIROL
RETIA
GEX
GINEBRA
LAUSANA
BELLINZONA
CHIAVENNA
TIRANO
TRENTO
Valtellina
RIVA
CITTADELLA
VICENZA
LYON
VIENNE
LOCARNO
CIANFORAN
COMO
MILÁN
Po
SABOYA
PIAMONTE
TURÍN
GRENOBLE
ALESSANDRIA
Alpes
SALUZZO
MÓDENA
BOLONIA
NÉRAC
TOULOUSE
SIENA

VILNA
KÖNIGSBERG
PRUSIA DUCAL
DANZIG
Delta
ELBING
RASTENBURG
NOWOGRÓDEK
NIEŚWIEŻ
KLECK
PRUSIA REAL
MARIENWERDER
GRUDZIĄDZ
CHEŁMNO
TORUŃ
P
O
L
O
N
I
A
LITUANIA
KUJAWY
BREST
WĘGRÓW
MIĘDZYRZECZ
GNIEZNO
POZNAŃ
VARSOVIA
BREST-LITOVSK
ŚMIGIEL
GRAN POLONIA
BRZEZINY
WSCHOWA
LUBLIN
OSSIG
PIOTRKÓW
PEQUEÑA POLONIA
GNITZ
BRESLAU
WŁODZIMIERZ
JAUER
BRIEG
SILESIA
OLKUSZ
RAKÓW
PIŃCZÓW
Vistula
SANDOMIERZ
ROGÓW
CRACOVIA
LUCŁAWICE
OLOMOUC
LWÓW
ROSSITZ
BRÜNN
MORAVIA
GALICIA
EIBENSCHITZ
AUSTERLITZ
ZNAIM
AUSPITZ
PAUSRAM
NICOLSBURG
FREISTADT
HABSBURGOS
AUSTRIA
VIENA
IMPERIO OTOMANO
HUNGRÍA
DEBRECEN
TRANSILVANIA
NAGYVÁRAD
KOLOZSVÁR
TORDA
MAROS-VÁSÁRHELY
VESZPRÉM
GYULAFEHÉRVÁR
NAGYSZEBEN
KRONSTADT
KLAGENFURT
Danubio
PÉCS
ZAGREB
HUNGRÍA TURCA
PODISTRIA
RAGUSA

Este libro se terminó de imprimir el día 12 de mayo de 1983 en los talleres de EDIMEX, S. A., Calle 3, núm. 9, Alce Blanco, Naucalpan, Edo. de México. Se tiraron 3 000 ejemplares, empleándose en su composición tipos Baskerville de 8:9, 9:10, 10:11 y 11 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Antonio Alatorre*.